I 8014

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- DOCUMENTELE CONGRESULUI AL XI-lea AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN — STRĂLUCITĂ EXPRESIE A APLICĂRII CREATOARE A MARXISMULUI ÎN ȚARA NOASTRĂ
  RADU PANTAZI
- ROLUL POLITICULUI CA FACTOR DE INTEGRARE SOCIALĂ ÎN LUMINA DOCUMENTELOR PROGRAMATICE ALE CONGRESULUI AL XI-lea
  ANETA NUȚU BUSUIOC
- CODUL PRINCIPIILOR ȘI NORMELOR MUNCII ȘI VIEȚII COMUNIȘTILOR, ALE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE
  — Însemnări: VASILE POPESCU, PAVEL APOSTOL
- OBIECTUL ETICII MARXISTE *(DEZBATERE)*
- OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE — LOUIS ALTHUSSER — *(DEZBATERE)*

1

TOMUL XXII • 1975

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXII, 1975 1

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM—Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. *Telefon* 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'etranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8014.
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 1 1975

2014
2022

SUMAR

Pag.

- RADU PANTAZI, Documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român — strălucită expresie a aplicării creatoare a marxismului în țara noastră . . . 7
- ANETA NUȚU BUSUIOC, Rolul politicului ca factor de integrare socială în lumina documentelor programatice ale Congresului al XI-lea 11

★

Documente: *CODUL PRINCIPIILOR ȘI NORMELOR MUNCII ȘI VIEȚII COMUNIȘTILOR, ALE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE*

- *Însemnări:* VASILE POPESCU, PAVEL APOSTOL 23

★

DEZBATERE: *OBIECTUL ETICII MARXISTE*

Participanți: NICULAE BELLU, ELENA COBIANU, PETRU CREȚIA, LIUBOMIRA MIROȘ, VASILE MORARU, ADRIAN REZUȘ, STELIAN STOICA, VASILE DEM. ZAMFIRESCU 27

DEZBATERE: *OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE — LOUIS ALTHUSSER*

Participanți: NICULAE BELLU, AL. BOBOC, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, GH. CAZAN, OCTAVIAN CHEȚAN, RADU FLORIAN, NICOLAE GOGONEAȚĂ, LUDWIG GRÜNBERG, C. I. GULIAN, ANA KATZ, AMELIA PAVEL, TRAIAN PODGOREANU, ION C. POPESCU, ELENA POPOVICI, ALEXANDRU TĂNASE, DAMIAN TEODOSIU, H. WALD 45

CRONICA IDEILOR

- VLADIMIR TISMĂNEANU, O retușare a „teoriei critice" marcusiene: *Contrarevoluție și revoltă* 73
- CĂTĂLIN MAMALI, Concepția lui Buckminster Fuller despre funcțiile *design*-ului în evoluția raporturilor om-mediu 76

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- NINA FAÇON, Ideea de progres în *Știința nouă* 83

22779.

PROBLEME ALE EDUCAȚIEI ATEIST-ȘTIINȚIFICE

- GH. PAVEL, Socialismul și religia 91
- PETRU BERAR, Religia și ateismul în gîndirea social-politică și filozofică a lui V. I. Lenin 95
- ADALBERT BIRO, Unele considerații cu privire la elementele constitutive și mecanismul funcționării moralei religioase. 103
- PAUL BĂLĂ, Note cu privire la începuturile creștinismului (Text inedit) 107

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Conceptul sociologic de mobilitate socială (*Al. Tănase*); Începuturi ale culturologiei românești și semnificația lor actuală (*Al. T.*); Eseuri despre cultură și umanism (*I. Grigoraș*). Mențiuni bibliografice. 111

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Arta în contextul socio-cultural contemporan (*D.M.*); Al XIV-lea Congres internațional de istoria științei (*Crizantema Joja*); Congres Hegel—Stuttgart 1975. 125

MARGINALII ȘI COMENTARII 129

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 1 1975

СОДЕРЖАНИЕ

● РАДУ ПАНТАЗИ, Документы XI-го Съезда Румынской Коммунистической партии — блестящее выражение творческого применения марксизма в нашей стране 7

● АНЕТА НУЦУ БУСУЙОК, Роль политики как интегрирующего фактора общества в свете программных документов XI-го Съезда 11

★

Документы: *КОДЕКС ПРИНЦИПОВ И НОРМ ТРУДА И ЖИЗНИ КОММУНИСТОВ, СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ И СПРАВЕДЛИВОСТИ*

● *Примечания:* ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, ПАВЕЛ АПОСТОЛ 23

★

ДИСКУССИЯ: *ПРЕДМЕТ МАРКСИСТСКОЙ ЭТИКИ*

Участники: НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, ЕЛЕНА КОБИАНУ, ПЕТРУ КРЕЦИЯ, ЛЮБОМИРА МИРОШ, ВАСИЛЕ МОРАРУ, АДРИАН РЕЗУШ, СТЕЛИАН СТОЙКА, ВАСИЛЕ ДЕМ. ЗАМФИРЕСКУ 27

ДИСКУССИЯ: *СОВРЕМЕННЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ В СФЕРЕ ПРОБЛЕМАТИКИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ — ЛУИ АЛЬТЮССЕР*

Участники: НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, АЛ. БОБОК, КОНСТАНТИН БОРДЖАНУ, ТУДОР БУГНАРИУ, Г. КАЗАН, ОКТАВИАН КЕЦАН, РАДУ ФЛОРИАН, НИКОЛАЕ ГОГОНЕАЦЭ, ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, К. И. ГУЛИАН, АНА КАЦ, АМЕЛИЯ ПАВЕЛ, ТРАЯН ПОДГОРЯНУ, ИОН К. ПОПЕСКУ, ЕЛЕНА ПОПОВИЧ, АЛЕКСАНДРУ ТЭНАСЕ, ДАМЯН ТЕОДОСИУ, Г. ВАЛЬД 45

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, Поправка к „критической теории" Г. Маркузе: *Контрреволюция и возмущение* 73

● КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Концепция Б. Фуллера о функциях *дизайна* в эволюции взаимоотношений человека и среды 76

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

● НИНА ФАСОН, Представление о прогрессе в *Новой науке* 83

ВОПРОСЫ НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

● Г. ПАВЕЛ, Социализм и религия 91
● ПЕТРУ БЕРАР, Религия и атеизм в социально-политической и философской мысли В. И. Ленина 95
● АДАЛЬБЕРТ БИРО, Некоторые соображения о составных элементах и механизме функционирования религиозной морали 103
● ПАУЛ БЭЛЭ, Заметки об истоках христианства (Неизданный текст) . . . 107

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Социологическое понятие социальной мобильности *(Ал. Тэнасе)*; Истоки румынской культурологии и их современное значение *(Ал. Т.)*; Очерки о культуре и гуманизме *(И. Григораш)*. Коротко о книгах 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● ,,Искусство в социо-культурном контексте современности'' *(Д.М.)* XIV Международный Конгресс Истории Науки *(Кризантема Жожа)*; Конгресс-Гегель, Штуттгарт 1975 125

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 129

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXII — Nº 1 — 1975

SOMMAIRE

Page.

- RADU PANTAZI, Les Documents du XIe Congrès du Parti Communiste Roumain, — expression brillante de l'application créatrice du marxisme dans notre pays . . 7
- ANETA NUȚU BUSUIOC, Le rôle du politique comme facteur d'intégration sociale dans la lumière des documents du XIe Congrès 11

★

Documents: *LE CODE DES PRINCIPES ET DES NORMES DU TRAVAIL ET DE LA VIE DES COMMUNISTES, DE L'ÉTHIQUE ET DE L'ÉQUITÉ SOCIALISTE*

- Notes marginales: VASILE POPESCU, PAVEL APOSTOL. 23

★

DÉBATS: *L'OBJET DE L'ÉTHIQUE MARXISTE*

Participants: NICULAE BELLU, ELENA COBIANU, PETRU CREȚIA, LIUBOMIRA MIROȘ, VASILE MORARU, ADRIAN REZUȘ, STELIAN STOICA, VASILE DEM. ZAMFIRESCU 27

DÉBATS: *OPINIONS CONTEMPORAINES DANS LA PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE — LOUIS ALTHUSSER*

Participants: NICULAE BELLU, AL. BOBOC, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, GH. CAZAN, OCTAVIAN CHEȚAN, RADU FLORIAN, NICOLAE GOGONEAȚĂ, LUDWIG GRÜNBERG, C. I. GULIAN, ANA KATZ, AMELIA PAVEL, TRAIAN PODGOREANU, ION C. POPESCU, ELENA POPOVICI, ALEXANDRU TĂNASE, DAMIAN TEODOSIU, H. WALD 45

CHRONIQUE DES IDÉES

- VLADIMIR TISMĂNEANU, Une retouche à la „théorie critique" de Marcuse: *Contre-révolution et révolte* 73
- CĂTĂLIN MAMALI, La conception de Buckminster Fuller au sujet des fonctions du *design* dans l'évolution des rapports homme — milieu 76

ETUDE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- NINA FAÇON, L'idée de progrès dans la *Science nouvelle* 83

LES PROBLÈMES DE L'ÉDUCATION ATHÉISTE-SCIENTIFIQUE

- GH. PAVEL, Le socialisme et la religion 91
- PETRU BERAR, La religion et l'athéisme dans la pensée sociale-politique et philosophique de V. I. Lénine 95
- ADALBERT BIRO, Quelques considérations concernant les éléments constitutifs et le mécanisme du fonctionnement de la morale religieuse 103
- PAUL BĂLĂ, Notes sur les débuts du christianisme (Texte inédit) 107

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le concept sociologique de mobilité sociale (*Al. Tănase*); Débuts de la culturologie roumaine et leur signification actuelle (*Al. T.*); Essais sur la culture et l'humanisme (*I. Grigoraș*). Mentions bibliographiques. 111

LA VIE SCIENTIFIQUE

L'art dans le contexte socio-culturel contemporain (*D.M.*); Le XIV-ème Congrès international d'histoire de la science (*Crizantema Joja*); Le Congrès Hegel — Stuttgart 1975 125

NOTES ET COMMENTAIRES 129

DOCUMENTELE CONGRESULUI AL XI-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN – STRĂLUCITĂ EXPRESIE A APLICĂRII CREATOARE A MARXISMULUI ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

RADU PANTAZI

Eveniment politic cu adînci semnificații și largi orizonturi istorice, Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român a adoptat Hotărîri de excepțională însemnătate teoretică și practică, în prim plan înscriindu-se *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.* În *Raportul* prezentat la Congres, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia : „Congresul al XI-lea va rămîne în istoria milenară a patriei noastre în primul rînd prin faptul că el va adopta Programul Partidului Comunist Român — Carta fundamentală ideologică, teoretică și politică a partidului, care deschide perspectiva unei epoci noi în dezvoltarea economico-socială a României, trasează linia strategică generală și orientările tactice pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea țării spre comunism" [1].

Document de inestimabilă valoare, *Programul* dovedește forța și vitalitatea filozofiei marxiste, atunci cînd este înțeleasă în determinările ei esențiale, în spiritul ei, așa cum, dealtfel, și-au gîndit propria lor filozofie întemeietorii marxismului : ca un instrument de lucru, ca o călăuză în acțiune. Subliniind caracteristica esențială a filozofiei marxiste ca filozofie mereu deschisă spre viață și ca atare avînd o capacitate intrinsecă de dezvoltare continuă, V. I. Lenin scria : „Pentru noi teoria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil ; dimpotrivă, sîntem convinși că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei științe pe care socialiștii *trebuie* s-o dezvolte mai departe în toate direcțiile dacă nu vor să rămînă în urma vieții" [2].

Tocmai aceasta este nota dominantă distinctivă a *Programului Partidului Comunist Român* : dezvoltarea creatoare a marxismului. Și de aceea, Programul denotă o filozofie socială și politică, o filozofie a istoriei consecventă. Consecventă cu principiile de bază ale marxism-leninismului, cu deschiderea permanentă spre realitatea socială contemporană, cu receptivitatea la nou, cu necesitatea istorică și orientată deci spre trebuințele poporului și perspectiva comunistă a viitorului.

Spiritul înnoitor, capacitatea de înțelegere a realității sociale, de descifrare — în lumina principiilor fundamentale ale marxismului — a sensurilor și tendințelor dezvoltării, a forțelor sociale angajate în acțiune, pertinența în aprecieri și evaluări confirmate de viață și în consens cu mersul istoric, caracterizează *Programul*. El respiră o largă și temeinică înțelegere a trecutului, prezentului și viitorului, oferind o imagine științifică a dimensiunilor temporale în spațiul românesc, în ansamblul vieții internaționale.

Suflul viu, creator, al marxismului pulsează cu putere în modul de înțelegere și definire a drumului parcurs pînă astăzi de poporul nostru, în caracterizarea prezentului, în dimensionarea viitorului.

Cu referire la trecut, *Programul* partidului oferă într-o sinteză vibrantă, grăitoare, imaginea mersului istoric al poporului nostru, al luptei sale aspre și eroice pentru păstrarea ființei naționale, pentru dreptate socială. Prezintă un mare interes și valoare aprecierile privind : succesiunea orînduirilor sociale pe teritoriul de astăzi al României ; acumularea unei bogate civilizații materiale și spirituale ; nașterea poporului român prin contopirea dacilor cu romanii ; întîrzierile în dezvoltarea forțelor de producție, în evoluția civilizației pe meleagurile noastre, întîrzieri determinate de năvălirile popoarelor migratoare, mai apoi de exploatarea feudală, agravată de dominația marilor im-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 98.

[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4, București, Edit. politică, 1964, p. 177—178.

perii vecine, otoman, habsburgic, țarist. Împotriva asupririi sociale și naționale, masele populare au luptat cu abnegație. *Programul*, aplicînd creator principiile materialismului istoric în interpretarea istoriei României, subliniază: „Întreaga istorie a poporului român se înfățișează ca istoria unor necontenite lupte de clasă, a bătăliilor purtate de masele populare pentru libertate și dreptate socială, pentru apărarea ființei naționale și neatîrnare, pentru progres și civilizație" [3]. Este de remarcat caracterul unitar, fundamentat științific al acestei viziuni, în care se are în vedere complexitatea situației istorice și sociale. Se accentuează, în spirit marxist, faptul că luptele de clasă străbat întreaga noastră istorie. În aceeași înțelegere creatoare a marxismului este pusă în lumină însemnătatea luptei pentru înlăturarea asupririi străine. „Istoria României — reliefează *Programul* — confirmă concluzia științifică marxist-leninistă după care dominația străină, știrbirea sau pierderea suveranității și independenței afectează grav dezvoltarea economică socială a popoarelor, evoluția generală a societății pe trepte superioare. Totodată, istoria luptelor poporului român demonstrează cu putere adevărul fundamental că jugul asupririi străine poate frîna sau întîrzia pentru un timp evoluția unui popor, dar nu poate împiedica realizarea aspirațiilor sale legitime — cucerirea libertății și unității, asigurarea progresului social — dacă el este hotărît să lupte pînă la capăt cu fermitate și eroism. Experiența istorică arată că nimic și nimeni nu poate anihila acțiunea inexorabilă a legilor dezvoltării sociale" [4].

În lupta pentru libertate s-a afirmat cu putere rolul unor mari personalități politice, figuri legendare ca Mircea cel Bătrîn, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul, intrate pentru eternitate în conștiința națională. Evidențiind momente istorice de neuitat, Programul clarifică definitiv aprecierea evenimentelor din 1821 ca fiind o revoluție care marchează începutul istoriei moderne a României, un moment de cotitură în lupta pentru libertate și dreptate socială, pentru scuturarea jugului dominației străine și afirmarea drepturilor naționale ale poporului român.

O importantă idee, care denotă o dată mai mult abordarea creatoare a problemelor, se referă la rolul țărănimii, care a constituit forța principală a armatelor multor domnitori luptători pentru neatîrnare; țărănimea a dus greul bătăliilor împotriva cotropitorilor străini, pentru unirea țărilor române, pentru cucerirea independenței de stat, pentru închegarea statului național unitar român, ea afirmîndu-se în același timp ca o clasă socială revoluționară împotriva dominației feudale, mărturie stînd răscoalele conduse de Gheorghe Doja, de Horia, Cloșca și Crișan, participarea la revoluția din 1848 și, mai apoi, marea răscoală din 1907.

Programul prezintă totodată cu mare forță sintetică apariția pe scena istoriei românești a proletariatului industrial, clasa cea mai înaintată a țării; sînt evidențiate momentele importante ale înfiripării și dezvoltării mișcării socialiste și muncitorești cu conținut și forme proprii. Merită reținut faptul că *Programul* din 1886 al socialiștilor români, primul program revoluționar marxist din țara noastră scris de C. Dobrogeanu-Gherea, a întrunit aprecierea lui Engels despre înscrierea în el a *principiilor de căpetenie* ale marxismului, primii marxiști români străduindu-se, ca și urmașii lor, să înțeleagă și să aplice creator marxismul la condițiile României, fapt apreciat la vremea lor de Marx, Engels, Lenin, mișcarea noastră muncitorească avînd raporturi apropiate de colaborare și întrajutorare internaționalistă cu mișcarea muncitorească internațională.

Pline de conținut și învățăminte și vădind interpretare marxistă creatoare a istoriei sînt aprecierile *Programului* despre: situația de dinaintea primului război mondial; însemnătatea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie; luptele de clasă din țara noastră în anii 1918—1920; crearea în 1921 a Partidului Comunist Român care a marcat o etapă nouă, superioară pe plan politic, ideologic și organizatoric în mișcarea revoluționară din România; epoca dintre cele două războaie mondiale; lupta P.C.R., a clasei muncitoare, a forțelor patriotice naționale împotriva Germaniei naziste, a dictaturii militaro-fasciste, a războiului antisovietic; înfăptuirea insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste și participarea României la războiul antifascist; reorganizarea partidului și a organizațiilor de masă și obștești în lupta pentru cucerirea puterii și transformarea revoluționară a societății românești; înfăptuirea revoluției socialiste și construcția socialistă în țara noastră.

Este o retrospectivă științifică, însuflețitoare și care — sub raport teoretic — marchează o înțelegere adîncă, în spiritul materialismului dialectic și istoric, a trecutului.

Dar înțelegerea se referă și la prezent. *Programul* definește cu pregnanță momentul istorico-social în care se află România: după făurirea bazei tehnice-materiale a societății socialiste în industrie și agricultură, realizată în cursul cincinalelor 1951—1955, 1956—

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 29.

[4] *Ibidem*, p. 30.

1960, 1961—1965, în ultimul realizîndu-se economia socialistă unitară, odată cu Congresul al IX-lea al partidului, cu adoptarea noii Constituții și proclamarea Republicii Socialiste România s-a deschis o perioadă nouă în dezvoltarea socialistă a țării, în activitatea partidului. Cincinalul 1966—1970, consolidînd construcția socialistă, baza tehnico-materială a noii societăți, a devenit posibil ca la cel de-al X-lea Congres să se aprecieze existența condițiilor necesare pentru trecerea la o etapă nouă a dezvoltării socialiste a țării, etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, etapă care a început odată cu trecerea la realizarea cincinalului 1971—1975, urmînd să se desfășoare pe parcursul a cîtorva cincinale.

Programul dimensionează astfel trăsăturile fundamentale ale societății românești contemporane, în care în cele trei decenii ce au trecut de la Eliberare s-au înfăptuit, sub conducerea Partidului Comunist, cele mai profunde schimbări structurale de ordin economic, social și politic, cunoscute de-a lungul întregii sale istorii.

Pătrunderea în esența realității prezentului se vădește și în succinta, dar densa și sugestiva caracterizare dată în *Program* epocii contemporane: epoca revoluției socialiste, a trecerii de la societatea capitalistă, bazată pe exploatare și asuprire socială și națională, la societatea comunistă în care sînt lichidate exploatarea și asuprirea de orice fel; epoca lichidării dominației imperialiste, colonialiste și neo-colonialiste, a așezării relațiilor dintre state și națiuni pe principii noi, de egalitate și respect al independenței și suveranității naționale, epoca impetuoasei revoluții tehnico-științifice mondiale.

O contribuție deosebită a Partidului nostru, contribuție teoretică și practică, rezidă în abordarea complexă a problemelor epocii contemporane, în promovarea acelei politici externe *active și inteligente*, cum se exprima gînditorul nostru progresist din trecut C. A. Rosetti, cînd definea necesitatea și sensul politicii externe a României, ca țară doritoare de pace.

Raportul la Congresul al XI-lea, prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, reia, subliniază și dezvoltă importantele principii promovate consecvent de Partidul nostru cu privire la necesitatea instaurării unor relații internaționale bazate pe respect și încredere între state, prin neamestec și neștirbirea independenței și suveranității naționale. Se conturează clar concepția marxistă românească despre o nouă ordine economică și politică internațională. Într-o viziune unitară sînt reliefate principalele trăsături ale acestei noi ordini — de la aspectul economic, la cel politic. Este un nou și strălucit exemplu de aplicare creatoare a învățăturii marxiste, a adevărurilor generale la realitățile concrete.

Înțelegerea cuprinde în ea și capacitatea de discernere a viitorului. Filozofia are, în genere, un caracter și chiar o misiune prospectivă. Toate marile concepții filozofice nu s-au mulțumit să spună doar *ce este* lumea, ci și *ce va fi*. Cu atît mai mult, filozofia revoluționară marxistă, ca expresie a clasei căreia îi aparține viitorul, este preocupată de proiectarea luminilor înțelegerii asupra acestuia. Și din acest considerent, *Programul* este o dovadă puternică a gîndirii marxiste creatoare a partidului nostru.

Programul trasează cu siguranță și claritate, într-o viziune științifică și cutezătoare, umanistă, patriotică și internaționalistă, realistă și înaripată, cu o înlănțuire riguroasă a ideilor și patos revoluționar, obiectivele fundamentale ale etapei următoare în dezvoltarea țării. Într-o concepție proprie, fundamentată pe principiile marxismului, pe cunoașterea aprofundată a legilor generale ale dezvoltării sociale, a realității românești, pe realizările obținute de poporul nostru în construcția socialistă, *Programul* definește conținutul societății socialiste multilateral dezvoltate:

— pe plan *economic*: creșterea puternică a forțelor de producție și amplasarea lor rațională pe întreg teritoriul țării; dezvoltarea armonioasă, proporțională a tuturor ramurilor economiei naționale pe fondul creșterii cu prioritate a industriei, orientarea spre ramurile de înaltă tehnicitate; creșterea productivității muncii, a eficienței economice, îmbunătățirea calității produselor; asigurarea unui raport corespunzător între fondul de consum și fondul de dezvoltare; creșterea mai accentuată a venitului național; dezvoltarea intensivă a agriculturii; lichidarea tot mai puternică a deosebirilor esențiale dintre munca în agricultură și cea din industrie; aplicarea fermă a principiului repartiției socialiste după muncă și împletirea cu principiul repartiției comuniste privind satisfacerea deplină a cerințelor rationale de viață ale oamenilor;

— pe plan *social*: realizarea unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile de producție și sociale; perfecționarea continuă a relațiilor de producție; creșterea rolului clasei muncitoare și, totodată, omogenizarea socială; accentuarea procesului de dispariție a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală; întărirea continuă a familiei, ca nucleu de bază al societății, menținerea unei structuri de vîrstă corespunzătoare a populației; dezvoltarea învățămîntului și științei în strînsă legătură cu cerințele producției de bunuri materiale și ale acti-

vității spirituale, ridicarea nivelului general de civilizație al vieții materiale și spirituale;

— pe plan *politic*: perfecționarea conducerii științifice a societății; dezvoltarea democrației socialiste; intensificarea și perfecționarea activității politice, ideologice și educative de formare a omului nou; situarea permanentă în centrul atenției politicii partidului și statului a omului.

În ansamblu, societatea socialistă multilateral dezvoltată — ca stadiu superior al socialismului ce va deschide calea trecerii la comunism — va asigura afirmarea principiilor socialiste în toate domeniile vieții economice și sociale, manifestarea tot mai deplină a personalității umane, îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu aspirațiile generale ale întregii societăți[5].

Programul stabilește astfel liniile de forță *ale evoluției societății românești*. El nu se oprește la amănunte. Dar cu toate acestea, nu se limitează la generalități. El generalizează fără a fi vag și concretizează fără a cădea în detalii. Este complex și clar, determinînd tuturor domeniilor de activitate obiective precise care se cer a fi realizate în vederea construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism.

Definirea societății socialiste multilateral dezvoltate, a locului și rolului ei în mersul socialismului și comunismului constituie un aport propriu al partidului nostru la tezaurul universal al gîndirii marxiste, prin caracterul unitar al viziunii, prin sublinierea și adîncirea unor teze de bază ale marxismului și prin dezvoltarea, în același spirit, a unor idei cum sînt: împletirea dintre repartiția *socialistă* și *comunistă* și clarificarea că aceasta din urmă înseamnă satisfacerea *deplină* a cerințelor *rațională* de viață ale oamenilor, cerințe ce pot fi științific determinate; rolul familiei; aplicarea în viață a principiilor eticii și echității socialiste; dezvoltarea democrației socialiste etc.

Totodată, *Programul* abordează și alte probleme teoretice și practice de mare însemnătate, consemnînd, întărind și dezvoltînd poziția marxistă de principiu, consecventă și înnoitoare, fermă și nuanțată, a partidului nostru cu privire la:

— definirea etapelor de construcție socialistă și înaintarea spre comunism;

— caracterizarea epocii contemporane;

— rolul partidului și statului în perspectiva evoluției viitoare a societății;

— rolul națiunii în epoca contemporană și în perioadele istorice următoare;

— însemnătatea factorului conștient în dezvoltarea socialistă a societății;

— sensul *major* al *umanismului socialist*;

— valoarea principiilor eticii și echității socialiste;

— căile de trecere spre comunism etc.

În principiile expuse, în vigoarea ideilor marxiste dezvoltate creator în contextul istoric național și internațional, în luciditatea științifică, cutezanța revoluționară și umanismul socialist ale *Programului*, se vădește cu putere contribuția substanțială, marcantă, decisivă, a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, gînditor marxist profund și original în concepția căruia fermitatea se îmbină cu suplețea pe fondul materialismului dialectic și istoric, personalitate proeminentă a vieții internaționale, revoluționar intransigent și umanist de înaltă ținută, patriot vibrant — în conținut și expresii emoționante, — internaționalist consecvent, conducător comunist încercat, care sintetizează în cel mai înalt grad cele mai nobile virtuți ale partidului și poporului nostru: înțelepciune, curaj, tărie, dragoste de țară, de muncă, de adevăr și de libertate, perseverență, neclintire, respect pentru toate popoarele, omenie, dîrzenie, demnitate.

Sînt acestea valori care înnobilează și *Programul Partidului*, conferindu-i o deosebită vigoare și strălucire.

Este, în fond, pentru prima oară în istoria sa cînd mișcarea noastră muncitorească și partidul ei dispun de un asemenea *Program*. Au existat, e drept, și în trecut un program — al socialiștilor, în 1886 — și orientări programatice ale P.C.R., orientări care au asigurat desfășurarea cu succes a luptelor revoluționare, înfăptuirea revoluției socialiste; de asemenea, fiecare plan cincinal a constituit un program de scurtă durată a partidului. Dar acum, întîia oară, partidul și poporul nostru dispun de un *Program* vast, complex și unitar, care — îngemănînd experiența trecutului cu acțiunea prezentului — deschide perspectiva stimulatoare a viitorului.

Această sinteză a trecutului, prezentului și viitorului societății românești, pătrunderea în esența realității contemporane naționale și internaționale, sublinierea rolului omului ca valoare supremă a existenței și factor determinant al dezvoltării, spiritul științific și capacitatea viguroasă, pe fondul gîndirii marxiste, în evaluarea situației interne și externe, forța înnoitoare în aprecieri și determinări, încrederea în viitor dau *Programului* tărie și siguranță. El este — după cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — „documentul de bază care dă răspuns celor mai complexe probleme ale muncii și luptei poporului și partidului nostru, ale perspectivelor dezvoltării viitoare a țării. Iată de ce, pe drept cuvînt, se poate spune

[5] Cf. *Ibidem*, 70—71.

că *Programul* constituie expresia marxismului creator în România" [6].

Caracterul novator, spiritul viu creator, consecvența cu care este aplicat principiul înțelegerii marxismului ca o călăuză în acțiune sînt subliniate de însuși felul în care este înțeles de către partid acest inestimabil document: ca o carte ideologică, teoretică, politică fundamentală, ca un far diriguitor în activitatea viitoare, ca un program care va trebui îmbogățit în concordanță cu realitățile sociale interne și internaționale, cu transformările care se vor produce, trăgîndu-se concluziile corespunzătoare din aceste schimbări pentru activitatea din fiecare etapă de dezvoltare. În acest autentic spirit marxist-leninist creator, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază în Prefața Programului: „Nu trebuie să uităm nici un moment că Programul nu dă și nu poate da decît orientarea științifică generală; concluziile și prevederile sale nu sînt dogme date odată pentru totdeauna. Va trebui să avem permanent în vedere îmbogățirea Programului cu noi teze teoretice reieșite din activitatea de transformare revoluționară a societății" [7].

Pentru cercetătorii în domeniul filozofiei, al științelor sociale, *Programul* reprezintă un nesecat izvor de idei și teze pentru studiu și meditație. Dar nu de meditație ca scop în sine, ci meditație în vederea acțiunii, pentru că meditația fără acțiune înseamnă abdicarea de la cugetare însăși, mai ales cînd ne referim la gîndirea revoluționară marxistă care constituie fundamentul teoretic al *Programului Partidului Comunist Român*.

Fidelitatea față de marxism, exprimarea energică a intereselor vitale ale poporului nostru, preocuparea pentru destinele țării, pentru pacea lumii, duc la o atitudine cutezătoare și novatoare, la o puternică afirmare a filozofiei marxiste prin înțelegerea și aplicarea ei creatoare — așa cum este materializată, într-o strălucită expresie, în *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*.

[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 104—105.

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 10—11.

ROLUL POLITICULUI CA FACTOR DE INTEGRARE SOCIALĂ, ÎN LUMINA DOCUMENTELOR PROGRAMATICE ALE CONGRESULUI AL XI-LEA

DE

ANETA NUȚU BUSUIOC

În *Programul* partidului sînt analizate și rezolvate, în principiu, problemele fundamentale și vitale ale poporului român în viitorul sfert de veac și se schițează perspectiva mai îndepărtată a edificării societății comuniste pe teritoriul patriei noastre.

Printre aceste probleme vitale ale destinului nostru se înscriu și cele referitoare la dezvoltarea și perfecționarea rolului conducător al partidului și a funcției statului și, în general, la *rolul politicului în procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism*.

Definitoriu pentru acest proces — prin perfecționarea pe care o aduce în manifestarea „puterii unice și suverane a poporului, în frunte cu clasa muncitoare, a participării nemijlocite a cetățenilor la conducerea statului" [1] — este și evenimentul electoral din 9 martie. Prin noua *Lege electorală* se asigură alegerilor un cadru politic, instituțional și organizatoric mai adecvat exercitării puterii de către cei ce muncesc, îndeplinind astfel indicația, formulată în *Raportul la cel de-al XI-lea Congres al partidului*, de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a realiza lărgirea democrației socialiste în așa fel încît să se înfăptuiască „creșterea răspunderii deputaților în fața alegătorilor, a întregului popor" [2]. Astfel se perfecționează condițiile necesare

[1] *Legea electorală a Republicii Socialiste România*, în „Scînteia", nr. 10058, din 21 decembrie 1974.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 80.

pentru „participarea amplă și efectivă a poporului la adoptarea hotărîrilor care privesc bunul mers al țării" [3].

În această perspectivă, importantul eveniment electoral se înscrie, atît prin forma în care se realizează, cît și prin perspectivele pe care le deschide în vederea așezării și mai temeinice a politicii statului român, a deciziilor sale suverane, pe temeiurile principiale ale *Programului* partidului nostru comunist. După cum se precizează în platforma politică cu care candidații F.U.S. se prezintă la apropiatele alegeri, documentele adoptate de Congresul al XI-lea — „*Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, Directivele cu privire la planul cincinal 1976—1980 și liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României pentru perioada 1981—1990, Raportul* prezentat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu — aprobate unanim și entuziast de întregul nostru popor, constituie programul electoral al Frontului Unității Socialiste pentru alegerile de la 9 martie 1975" [4].

Procesul legic de creștere a rolului conducător al partidului și de amplificare a funcțiilor statului în etapa strategică actuală și în cea imediat următoare se cere văzut în orizontul obiectivelor mai îndepărtate la care se referă explicit *Programul*. Căci, dinamica evoluției fenomenului politic în viitorul apropiat se desfășoară în direcția pregătirii condițiilor pentru înfăptuirea unor transformări substanțiale și în acest domeniu în viitorul mai îndepărtat.

Așa cum precizează *Programul*, în acele condiții ale comunismului maturizat nu poate fi vorba de dispariția funcției și a unui „organism de organizare și conducere a întregii activități economico-sociale și de reglementare a relațiilor sociale", ci de dispariția statului înțeles „ca instrument de dominație a unei clase asupra alteia"; de asemenea, partidul, ca „formațiune politică cu caracter istoricește determinat", apărut „în condițiile împărțirii societății în clase antagoniste", la rîndul său „va dispărea treptat, odată cu dispariția claselor, cu omogenizarea deplină a societății comuniste", acest proces realizîndu-se prin „contopirea partidului cu masele", prin „integrarea sa în viața societății" [5].

Dacă nu ne propunem, în mod infatuat, să prescriem viitorul în desfășurarea sa detaliată, atunci, evident, astăzi cu greu s-ar putea arăta formele concrete în care se vor realiza aceste mutații în devenirea fenomenului politic din cadrul societății comuniste pe deplin maturizate.

Oricît de pasionante sînt aceste discuții, ele rămîn în afara domeniului previzibilității științific fundamentate și, în consecință, cuprind un mare grad de probabilitate, de incertitudine. De aceea, din punct de vedere *științific* și *practic* mai important decît un astfel de exercițiu de conjecturi asupra viitorului este să înțelegem *fundamentul legic al dinamicii fenomenului politic*, chiar dacă nu putem să-i determinăm de pe acum toate amănuntele.

Un fapt însă este de pe acum limpede: dispariția funcțiilor sale de clasă, ale statului și partidului în special, este posibilă pe baza unui proces de mare adîncime, care se desfășoară în înseși structurile de bază ale societății.

Așa cum precizează și *Programul*, transformările esențiale în însăși conținutul fenomenului politic pot interveni treptat și numai în măsura în care societatea este *pe deplin omogenizată*, adică atunci cînd, din însăși alcătuirea sa au fost definitiv înlăturate efectele, chiar și îndepărtate, ale diviziunii sociale, împreună cu toate consecințele indirecte ale acesteia, cum ar fi deosebirile esențiale dintre munca fizică și intelectuală, dintre nivelul de civilizație al satului și orașului ș.a.m.d.

Acest proces de omogenizare se realizează printr-un mecanism propriu, deosebit de complex: *integrarea socială*. Ea se înfăptuiește pe căi multiple: economice, politice, sociale, culturale. Dintre aceste, în continuare, vom încerca să surprindem cîteva aspecte ale *funcției integratoare a politicului*. Aceasta, cu atît mai mult cu cît considerăm că într-o astfel de perspectivă se poate explica mai profund *de ce* dispariția funcțiilor de clasă ale politicului — și în cadrul acestui proces lichidarea treptată a *rolului de avangardă* al partidului și a *rolului de principal centru de exercitare a puterii* ce revine statului — este precedată și pregătită printr-o excepțională intensificare și amplificare a rolului conducător al partidului și a ponderii statului în viața socială: tocmai pentru că politicul îndeplinește funcția de *realizare a integrării în vederea omogenizării societății*; pînă la înfăptuirea unui stadiu de omogenizare deplină a colectivității sociale rolul partidului și al statului este în continuă creștere.

În această viziune este firesc ca din punct de vedere științific și practic, discuția asupra politicului ca factor de integrare în socie-

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 80.

[4] *Manifestul Frontului Unității Socialiste*, în „Scînteia", nr. 10102, din 13 februarie 1975.

[5] *Programul Partidului Comunist Român, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 111—117, 167—173.

tatea noastră socialistă să fie de cea mai mare actualitate.

După cum se știe, în toate sistemele sociale se pune, bineînțeles în chip diferit, problema integrării sociale a individului, a claselor și a diferitelor categorii sociale. Pe măsura dezvoltării societății, a apariției unor contradicții fundamentale de clasă, precum și a unor contradicții generate de acestea, problemele de integrare socială a membrilor colectivității și a diverselor sectoare ale vieții obștești dobîndesc o importanță crescîndă.

Se înțelege de la sine că accelerarea ritmului de dezvoltare și sporirea gradului de complexitate a relațiilor și activităților umane transformă integrarea socială într-un proces de maximă importanță pentru asigurarea caracterului coordonat al feluritelor domenii sociale și grupări de interese.

În sistemele sociale bazate pe exploatarea majorității de către o minoritate care a acaparat puterea economică și politică, integrarea socială se realizează prin constrîngerea economică și extraeconomică, precum și prin unele mijloace necoercitive (educație, norme morale etc.),

În sistemul social socialist integrarea socială dobîndește un caracter deosebit : mai întîi, fiindcă este desființată proprietatea privată a unui grup minoritar asupra mijloacelor de producție ; și, în al doilea rînd, deoarece puterea politică se transformă radical, fiind pusă nemijlocit în serviciul creării unei societăți omogene sub raportul intereselor fundamentale, societate în care principiul devine posibilă integrarea continuă și din ce în ce mai aprofundată a individului și a diferitelor categorii sociale în activitatea de ansamblu a societății, înțeleasă ca o asociere liberă a producătorilor ce dețin conducerea în mod tot mai nemijlocit.

Fără îndoială și în cadrul societății socialiste, a procesului făuririi socialismului multilateral dezvoltat funcționează și trebuie să funcționeze pîrghii de integrare socială de ordin economic, precum și cu caracter coercitiv extraeconomic. Factorii necoercitivi de integrare, bazați pe comunitatea de interese a întregii colectivități naționale și pe înțelegerea acestora dobîndesc însă o pondere crescîndă.

În complexul factorilor de integrare socială în cadrul sistemului social socialist, în etapa de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, locul central revine activității politice. Politicul, ca expresie a ansamblului de activități, relații, procese, instituții și concepții privitoare la puterea politică, la conducerea întregului sistem social și la sistemul exercitării acesteia constituie un factor de integrare socială de însemnătate primordială.

Dezvoltarea multilaterală a societății noastre socialiste presupune o activitate conștientă, științific fundamentată sub forma unui program politic. Ca atare, desfășurarea multilaterală a conținutului socialist al vieții sociale în toate compartimentele ei presupune și se exprimă în decizii politice axate pe realizarea treptată a obiectivelor cuprinse în *Programul* partidului nostru. Această activitate multiplă și diversă este, pe de o parte, *produsul* unei anumite integrări a indivizilor, claselor și grupărilor sociale într-o comunitate națională, decisă să înfăptuiască socialismul și comunismul sub conducerea partidului marxist-leninist ; pe de altă parte, este ea însăși un *factor de integrare*, contribuind la realizarea acesteia, adîncind-o și dezvoltînd-o necontenit.

Să încercăm să punem în evidență cîteva aspecte ale modului în care politicul acționează ca factor de integrare în societatea noastră socialistă.

1. În primul rînd, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, ca etapă obiectiv necesară în vederea trecerii la construirea comunismului, este o acțiune finalizată care necesită descoperirea și folosirea *coordonată* a tuturor energiilor disponibile ale națiunii socialiste.

Pe cît de evident este acest fapt, pe atît de complexă este traducerea în viață a unei asemenea grandioase coordonări a unor domenii de activitate specializate, a unor indivizi, clase și categorii sociale cu numeroase elemente de diferențiere între ele, determinate de procesul istoric al evoluției precedente.

În fond este vorba de o activitate în comun în vederea realizării unor scopuri și obiective ce nu pot fi atinse decît prin conlucrarea tuturora. Această conlucrare presupune depășirea unor factori de diferențiere, de contradicție din cadrul comunității naționale în vederea realizării unei unități de acțiune în jurul obiectivelor sistemului social socialist considerat ca un tot. Realizarea acestei *cooperări în acțiune* a unor agenți diferențiați prin natura și prin poziția lor, prin statutul lor social nu este posibilă decît ca urmare a unei conduceri coordonatoare.

O asemenea conducere centrală coordonatoare, în sensul că dispune de toate pîrghiile necesare pentru a introduce deciziile corespunzătoare în ansamblul sistemului social și să mobilizeze toate resursele fizice și umane în vederea realizării lor, este atributul puterii politice, care dispune de control asupra tuturor forțelor sociale.

Realizarea unei conduceri centrale coordonatoare, a proiectării și construirii unei societăți, care nu este o simplă continuare

a dezvoltării anterioare, ci o construire *din nou* a unor relații și structuri calitative diferite de cele precedente nu constituie o activitate ce se poate realiza pe baza simplei experiențe; din contră, ea are drept condiție prealabilă elaborarea și reelaborarea continuă a unei teorii științific întemeiate a dezvoltării sociale programate. De aici rolul central al forței politice care satisface aceste condiții de a fundamenta științific printr-o teorie a dezvoltării acțiunea socială pe care o conduce, care dispune de o modalitate de organizare corespunzătoare pentru îndeplinirea funcției de conducere centrală și care este mandatată de colectivitate să îndeplinească acest rol : Partidul Comunist Român.

În această calitate, Partidul este autorul programului ce stă la baza întregii activități a societății românești și este organizatorul colectivității care a aderat în mod liber la acest program și s-a angajat să-și consacre întreaga activitate realizării lui.

„Consacrarea partidului comunist ca forță politică conducătoare a societății noastre socialiste nu este efectul unor dorințe subiective, ci însuși rezultatul dezvoltării istorice" [6]; acest rol pe care îl îndeplinește în cadrul națiunii noastre „este rezultatul politicii sale juste, marxist-leniniste, al identificării lui depline cu interesele vitale ale maselor populare, al capacității sale de a conduce cu fermitate poporul pe calea eliberării sociale și naționale, a făuririi societății socialiste, a ridicării bunăstării materiale și spirituale" [7]. Asumîndu-și răspunderea istorică de a conduce poporul pe calea nouă, el trebuie să funcționeze astfel încît să-și poată îndeplini cu cinste misiunea de *„centru coordonator* al tuturor domeniilor vieții economice și sociale" [8].

Forma de îndeplinire a funcției de conducere a societății în ansamblul ei, *ca atribut al puterii suverane*, o constituie statul. Ca atare, activitatea statală se realizează sub forma organizării, planificării și conducerii procesului de integrare a tuturor activităților sociale în direcția stabilită în Programul partidului nostru comunist. Grupările, clasele sociale, indivizii urmăresc în activitatea lor diverse scopuri specifice, particulare și individuale; statul trebuie să asigure o coordonare judicioasă a acestora în raport cu *ponderea* activităților respective în cadrul programului general de edificare a noii societăți și a diverselor etape prin care poporul nostru se apropie de realizarea acestei formațiuni sociale.

În acest sens, activitatea statului ca expresie a puterii politice *produce cadrul organizatoric și legislativ* în vederea integrării diverselor sectoare ale vieții sociale și a diferitelor categorii de indivizi în acțiunea unitară de realizare a dezvoltării sociale proiectate. Aceasta înseamnă că programele de acțiune concepute în vederea realizării unor funcții specifice diferitelor domenii ale activității sociale: economice, legislative, educative etc. sînt coordonate și ierarhizate în funcție de obiectivele politice ale întregului proces de dezvoltare și ale etapei respective, „pe baza unui plan național unic, asigurîndu-se dezvoltarea *proporțională a tuturor sectoarelor de activitate*" [9], întrucît acțiunea de conducere politică *„nu se poate limita la activitatea economică, ci trebuie să cuprindă în egală măsură toate laturile vieții sociale, toate compartimentele societății*. Progresul rapid al tuturor domeniilor de activitate face necesară *conducerea unitară, armonioasă a societății, unirea eforturilor pe baza unui plan unic, central*" [10]. Ca „instrument principal al exercitării puterii oamenilor muncii" [11], statul nostru socialist *„asigură cadrul organizatoric* corespunzător pentru buna funcționare, *în mod unitar, a tuturor sectoarelor de activitate*, pentru aplicarea fermă și consecventă a politicii P.C.R., pentru apărarea cuceririlor revoluționare și pentru asigurarea mersului ferm înainte pe calea socialismului a poporului nostru" [12].

Această coordonare a scopurilor și programelor particulare și individuale în cadrul programului politic unic constituie un *factor de integrare socială*, fiindcă statul orientează și corectează în acest fel activitățile componentelor sistemului social, reglîndu-le în funcție de programul politicii și sporind astfel gradul de concordanță dintre ele. În fond, prin funcția sa reglatoare centrală și unificatoare statul pune mereu conducerile sectoriale și diversele clase, grupări sociale în fața confruntării activității lor proprii cu obiectivele

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, p. 504.

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 112.

[8] *Ibidem*, p. 115 (subl. ns. — *A.N.B.*)

[9] *Ibidem*, p. 119 (subl. ns. *A.N.B.*)

[10] *Ibidem*, p. 99 (subl. ns. *A.N.B.*)

[11] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea la sesiunea jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de-a XXX-a aniversări a eliberării României de sub dominația fascistă — 22 august 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 38.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste, 23—24 mai 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 31—32 (subl. ns. *A.N.B.*).

cuprinse în programul politic, solicitînd din partea acestora o conștientizare crescîndă a funcționalității lor în raport cu programul unitar al transformării socialiste și comuniste. În acest fel, însăși funcționarea statului constituie un factor de integrare socială și, dată fiind natura socialistă a acestui stat, — de integrare socială *socialistă*.

Funcția integratoare a statului nu se realizează numai la nivelul coordonării organelor puterii și al exercitării acesteia, ci și, din ce în ce mai mult, — tocmai datorită naturii sale socialiste — la nivelul comunității întregului popor ca *purtător al suveranității*.

2. Într-adevăr, documentele partidului nostru arată că forma și conținutul exercitării puterii poporului în statul socialist o constituie *democrația socialistă*, ca modalitate de deținere a puterii și de exercitare a acesteia de către popor, sub aspectele concrete ale *participării reprezentative* și *directe* la conducerea întregii societăți. „Democrația socialistă asigură *in fapt* posibilitățile poporului" de „participare *activă* și *efectivă* a oamenilor muncii la elaborarea și înfăptuirea politicii generale de conducere a societății, pentru punerea tot mai largă în valoare a experienței și înțelepciunii colective a maselor, pentru afirmarea capacităților creatoare ale tuturor cetățenilor în slujba înfloririi patriei socialiste" [13]. Oamenii muncii — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — „participă la conducerea societății în primul rînd prin intermediul Partidului Comunist Român — forța politică conducătoare a întregii societăți —, precum și prin intermediul organelor statului nostru socialist, care sînt organe ale puterii clasei muncitoare aliate cu țărănimea, organe ale puterii poporului muncitor" [14]. Acest cadru însă „*nu epuizează formele și posibilitățile de participare* a oamenilor muncii *la conducerea* vieții sociale" [15], pentru că „*esența democrației socialiste* constă în asigurarea tuturor condițiilor pentru *exercitarea de către popor a dreptului său suveran* de a participa atît *prin reprezentanții săi*, cît și *în mod nemijlocit* la conducerea treburilor țării, în antrenarea maselor largi populare la dezvoltarea și înflorirea societății socialiste" [16]. Tocmai de aceea, partidul nostru a acordat și acordă o atenție deosebită perfecționării continue a „democrației socialiste, *a cadrului și formelor organizatorice de exercitare a puterii de stat de către poporul însuși*, de valorificare a experienței și înțelepciunii colective a maselor, de dezvoltare a dialogului cu muncitorii, țăranii și intelectualii, astfel ca toate hotărîrile care privesc mersul înainte al societății noastre să fie emanația voinței intereselor și aspirațiilor întregii națiuni" [17]. Evident, democrația socialistă fiind incompatibilă cu orice manifestare anarhică, cu orice încălcare a normelor de conviețuire socială și a legilor țării, dezvoltarea ei se poate realiza numai „pe măsura ridicării gradului de pregătire și competență a oamenilor muncii, lărgirii orizontului de cunoaștere și nivelului lor ideologic și politic" [18].

Datorită caracterului său de democrație *socialistă*, activitatea politică devine un factor de integrare a forței politice în cadrul poporului și de participare tot mai intensă a poporului la activitatea politică. Democrația socialistă apare astfel, pe de o parte, ca *reflectare a integrării sociale* pe baza interesului comun de realizare a programului comunist al întregii colectivități; pe de altă parte, ea apare ca *generatoare* și totodată ca factor de *intensificare a integrării sociale* prin modalitățile concrete de atragere a comunității naționale socialiste nu numai la procesul de delegare a exercitării puterii, ci și la îndeplinirea efectivă a actelor de decizie care revin puterii politice.

Astfel, *procesul de realizare a democrației socialiste* reprezintă, de fapt, *modalitatea concretă, politică a integrării sociale*. De aceea, în documentele partidului nostru, se pune accentul pe necesitatea adîncirii și dezvoltării democrației socialiste, care este *unica* modalitate de înfăptuire a unei integrări sociale de proporțiile și de natura celei cerute de procesul legic de înaintare treptată a societății noastre spre comunism. Într-adevăr, nu poate fi realizată omogenizarea societății, spre care evoluează un sistem social tinzînd la construirea unei societăți comuniste, fără existența unui cadru organizatoric și a unor mecanisme eficiente de integrare a fiecărui domeniu de activitate socială și a tuturor categoriilor de cetățeni în activitatea de exercitare a puterii politice.

---

[13] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 131, 132.

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 486.

[15] *Ibidem* (subl. ns. *A.N.B.*).

[16] *Idem*, vol. 4, p. 790—791 (subl. ns. *A.N.B.*).

[17] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Conferința pe țară a cadrelor de conducere din unitățile agricole de stat și cooperatiste*, 27 februarie 1974, București, Edit. politică, p. 30 (subl. ns. *A.N.B.*).

[18] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 132.

Se înțelege de la sine, iar experiența istorică a dovedit-o cu prisosință, că realizarea conținutului în continuă dezvoltare și îmbogățire a democrației socialiste necesită o perfecționare și îmbogățire continuă a formelor corespunzătoare pe plan organizatoric și funcțional.

În această direcție, intensa activitate desfășurată de Partidul Comunist Român în vederea creării unor forme noi cît mai adecvate conținutului democrației socialiste, constituie tot atîtea contribuții și soluții la rezolvarea contradicțiilor dintre conținutul democratic socialist al activității noastre politice și *formele* în care acesta se poate desfășura într-o *anumită* etapă istorică.

O instituție de profundă originalitate în care se exprimă acest efort de adîncire a unității dintre conținutul și formele democrației socialiste o constituie organismele cu caracter dublu, de partid și de stat, elaborate în ultimă vreme în însăși practica conducerii politice a sistemului nostru social, ca soluții în vederea depășirii contradicției dintre procesul obiectiv necesar al adîncirii, lărgirii, dezvoltării *democrației socialiste* și unele forme ale realizării sale concrete care nu mai corespund în măsură eficientă realizării sale concrete. „Ținînd seama de amplificarea rolului statului în dirijarea organizată a tuturor laturilor activităților economico-sociale, apare necesară o mai bună precizare a formelor de organizare *și a metodelor* de conducere. În primul rînd am în vedere — spune tovarășul Nicolae Ceaușescu — realizarea unei anumite *împletiri a activității partidului și statului*, asigurîndu-se, bineînțeles, delimitări clare care să evite suprapunerile și paralelismele. Fără îndoială că în perspectivă vom asista la o *împletire tot mai strînsă a activității partidului, statului și a celorlalte organisme sociale*, acesta fiind un *proces legic* al dezvoltării socialiste și comuniste" [19].

Expresia cea mai elocventă a schimbărilor fundamentale care s-au produs în structura socială a țării, precum și a perspectivei de unire tot mai strînsă și de apropiere tot mai deplină a tuturor claselor și categoriilor sociale o constituie Frontul Unității Socialiste care „creează un cadru organizatoric tot mai larg, mai corespunzător pentru unirea forțelor întregului popor, fără deosebiri de vreun fel sau altul, pentru participarea activă a tuturor cetățenilor la întreaga viață economică și socială, la conducerea tuturor domeniilor de activitate, la elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a țării" [20], exprimînd elocvent „*unitatea armonioasă* a oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, a întregului popor în jurul Partidului Comunist Român" [21].

În acest fel, prin intermediul democrației socialiste în continuă perfecționare se manifestă tot mai deplin funcția integratoare a politicului în viața noastră socială.

3. Acest proces de integrare socială realizată pe diverse planuri, dintre care cel politic — cum am încercat să arătăm — este hotărîtor, constituie o *necesitate* nu numai sub aspectul *cerinței obiective* de coordonare a activităților în vederea realizării unui program politic unitar, ci și din alt unghi de vedere. Anume, diversele activități *trebuie să fie coordonate și datorită faptului că ele sînt interdependente, că activitatea într-un domeniu nu poate fi realizată fără o activitate corespunzătoare în alte domenii*, de rezultatele cărora depinde însăși efectuarea activității proprii. Or, datorită socializării crescînde a activităților din cadrul sistemelor sociale în general și a celui socialist în special, acest grad de interdependență se amplifică și astfel sporește și necesitatea obiectivă a reglării modalităților în care ele pot fi integrate. Singurul domeniu ce deține mijloacele de putere prin care se poate realiza această *funcție de reglare* — din punctul de vedere al sistemului social ca un tot — *a interacțiunilor* dintre diversele sectoare este *politicul*. De aceea, pe măsura progreselor în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării spre comunism se accentuează tot mai mult *trei procese* prin care se exprimă sporirea rolului factorului politic, creșterea rolului conducător al partidului, intensificarea rolului statului în forma creșterii, amplificării ponderii democrației socialiste ca sistem de organizare politică a societății noastre: a) *pătrunderea* politicului *în toate domeniile* de activitate ca forță reglatoare și conducătoare; b) *manifestarea* tot mai directă a politicului și a rolului său *în orice sferă a vieții sociale* și c) participarea tot mai puternică, accentuată a *individului la activitatea politică*.

Evident, aceste trei procese se întrepătrund și se intercondiționează, căci pă-

---

[19] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, p. 506 (subl. ns. *A.N.B.*)

[20] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la primul Congres al Frontului Unității Socialiste, 23—24 mai 1974*, p. 23, 30—31.

[21] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 139.

trunderea politicului în toate domeniile şi manifestarea directă a acestei penetraţii sînt indisolubil legate şi condiţionate de măsura participării individului la viaţa politică, de gradul conştiinţei şi responsabilităţii lui politice, după cum, la rîndul său, integrarea individului în activitatea politică este condiţionată de existenţa unor *asemenea structuri* şi procese politice care o fac *în mod real* şi tot mai *efectiv* posibilă.

În acest context dobîndeşte o semnificaţie deosebită înţelegerea *Programului* partidului nostru comunist şi ca *strategie de înfăptuire a funcţiei politicului de integrare* a societăţii noastre şi, ca atare, ca o condiţie esenţială a manifestării multilaterale a conţinutului său autentic socialist.

„Partidul pune pe primul plan educarea oamenilor muncii, a întregului popor în spiritul concepției revoluționare, materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, promovarea normelor și principiilor comuniste de etică și echitate.

Este necesar să intensificăm munca politico-educativă în rîndul maselor largi populare, ale tinerei generații, de formare a omului nou — debarasat de mentalitatea retrogradă, de egoism și alte manifestări negative, rămășițe ale vechii orînduiri — să militäm pentru formarea unui om animat de spiritul prieteniei și întrajutorării în muncă și viață. Întreaga activitate de educare și formare a conștiinței socialiste trebuie să ducă la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul".

NICOLAE CEAUȘESCU

Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român

CODUL PRINCIPIILOR ȘI NORMELOR MUNCII ȘI VIEȚII COMUNIȘTILOR, ALE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE

Organizînd și conducînd măreața operă istorică de făurire a socialismului și comunismului pe pămîntul României, Partidul Comunist Român acordă o atenție primordială făuririi unui om nou, cu o conștiință înaintată și înalte trăsături morale, promovării unor raporturi noi între oameni, afirmării depline în toate sferele vieții sociale a principiilor eticii și echității socialiste. Normele și principiile etice ale societății noastre pornesc de la faptul că în orînduirea socialistă a fost lichidată definitiv exploatarea capitalistă, s-a pus capăt inegalității sociale și naționale; ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe principiile de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială, pe țelul comun al făuririi bunăstării și fericirii întregului popor.

Aceste înalte norme și principii trebuie să devină codul muncii și vieții, îndrumar de conduită în societate al comuniștilor, al tineretului revoluționar, al tuturor oamenilor muncii din patria noastră.

1

***Datoria* fundamentală a membrilor de partid, a membrilor Uniunii Tineretului Comunist este de a servi cu credință cauza partidului și poporului, de a pune tot ce au mai bun, întreaga lor energie, capacitatea de muncă și pricepere în slujba înfăptuirii Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Fiecare comunist trebuie să pună mai presus de orice înflorirea materială și spirituală a patriei socialiste, creșterea continuă a gradului de bunăstare și civilizație ale poporului, afirmarea tot mai puternică a națiunii noastre în rîndul națiunilor lumii.**

2

***Membrii* de partid și membrii Uniunii Tineretului Comunist trebuie să-și însușească materialismul dialectic și istoric — concepția revoluționară despre lume și viață a proletariatului, Programul Partidului Comunist Român, care constituie aplicarea creatoare a marxism-leninismului la condițiile concret-istorice ale țării noastre și care dă o perspectivă clară luptei pentru edificarea orînduirii socialiste și comuniste în România.**

Rev. filoz., **XXII**, **1**, p. 19–26 București, 1975.

3

Toți comuniștii trebuie să cunoască și să-și însușească politica internă și externă a partidului și statului, documentele, hotărîrile partidului. Ei sînt datori să fie propagandiști neobosiți ai politicii partidului, să contribuie activ la elaborarea și dezbaterea hotărîrilor de partid și de stat, să lupte cu fermitate și spirit de abnegație pentru traducerea lor în viață.

4

Fiecare comunist este obligat să îndeplinească fără șovăială însărcinările date de partid, să se achite cu înalt spirit de răspundere de *toate îndatoririle ce-i revin în* funcția ce o îndeplinește, la locul său de muncă, *în întreaga sa activitate.*

Comunistul trebuie să respecte cu strictețe disciplina de partid — care este aceeași pentru toți membrii partidului, indiferent de poziția pe care o au în societate, de funcțiile și atribuțiile încredințate de partid și de stat. Toți comuniștii trebuie să respecte întocmai normele și regulile muncii de partid, principiile democrației interne și ale conducerii colective — care prevăd discutarea problemelor în cadru organizat și, totodată, asumarea răspunderii nemijlocite pentru ducerea la îndeplinire a măsurilor adoptate.

5

Constituie o îndatorire sacră, de prim ordin a fiecărui comunist, de a apăra ca lumina ochilor unitatea de monolit a partidului — chezășia îndeplinirii cu succes a menirii istorice a partidului de conducător al națiunii noastre pe calea socialismului și comunismului.

6

Toți comuniștii sînt datori să militeze pentru întărirea continuă a legăturii partidului cu masele, pentru rezolvarea justă a propunerilor și cerințelor *oamenilor muncii*, pentru unirea eforturilor tuturor celor ce *muncesc la lupta pentru înfăptuirea* Programului partidului.

7

Membrii partidului, membrii Uniunii Tineretului Comunist, toți oamenii muncii trebuie să manifeste cea mai mare grijă și răspundere pentru dezvoltarea continuă și apărarea proprietății socialiste, de stat și cooperatiste, a avuției noastre naționale — baza ridicării bunăstării întregului popor. Ei trebuie să acționeze pentru gospodărirea cît mai eficientă a mijloacelor și resurselor societății, să lupte împotriva risipei de orice fel, a neglijenței în păstrarea și administrarea bunurilor publice, a tuturor manifestărilor de irosire a avutului obștesc.

8

Membrii de partid, membrii Uniunii Tineretului Comunist, toți oamenii muncii au obligația patriotică de a lupta cu toată hotărîrea împotriva furtului din avutul obștesc, a delapidării din proprietatea socialistă, a oricăror sustrageri de bunuri din avuția națională — acte profund antisociale care lovesc în interesele poporului, ale fiecărui cetățean. Ei trebuie să contribuie la formarea în fiecare unitate, la fiecare loc de muncă, a unei puternice și intransigente opinii de masă împotriva unor asemenea manifestări.

9

Membrii Partidului Comunist Român, ai Uniunii Tineretului Comunist, toți cetățenii trebuie să manifeste o grijă permanentă pentru buna gospodărire a pămîntului, apelor pădurilor, a tuturor avuțiilor și frumuseților naturale ale patriei, să participe activ la acțiuni de protejare a acestora, să lupte hotărît împotriva degradării mediului ambiant.

10

Pentru fiecare comunist, pentru fiecare cetățean, munca este o datorie fundamentală, de onoare. Fiecare trebuie să dea dovadă de o *înaltă conștiință profesională, competență*, spirit creator, dăruire și pasiune în muncă; totodată, trebuie să manifeste combativitate și intransigență față de manifestările de indisciplină, superficialitate și lipsă de răspundere în muncă.

11

Membrii Partidului Comunist Român și ai Uniunii Tineretului Comunist au obligația să-și perfecționeze necontenit pregătirea profesională și de specialitate, să-și îmbogățească permanent orizontul cultural-științific.

12

Apărarea patriei, a cuceririlor revoluționare *ale poporului reprezintă* cea mai înaltă obligație a membrilor Partidului Comunist Român și ai Uniunii Tineretului Comunist, a tuturor cetățenilor țării. Suprema lor îndatorire este de a fi în orice moment gata să apere cu orice sacrificii, chiar cu prețul vieții, integritatea patriei, independența și suveranitatea națională și de stat, realizările socialiste ale poporului român. Orice nesocotire a acestei înalte obligații, orice pactizare cu dușmanul, cu cei ce se dedau la acțiuni sau acte ostile orînduirii *noastre* socialiste, cu cei ce uneltesc împotriva libertății și *independenței patriei*, a intereselor vitale ale poporului constituie trădare față de partid și popor, față de națiunea noastră socialistă și se pedepsește conform legilor țării.

13

Toţi comuniştii **sînt obligaţi să apere secretul de partid şi de stat, să dea în permanenţă dovadă de înaltă vigilenţă şi combativitate revoluţionară. A furniza unor persoane străine informaţii care constituie secrete de partid şi de stat înseamnă a trăda partidul, a trăda ţara, a lovi în interesele întregii naţiuni; cei care se fac vinovaţi de asemenea acte trebuie să simtă mînia îndreptăţită a poporului.**

14

Fiecare comunist **are înalta îndatorire de a milita pentru întărirea unităţii moral-politice a poporului, pentru cimentarea prieteniei frăţeşti dintre toţi oamenii muncii — români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi — de a lupta împotriva oricăror manifestări de naţionalism şi şovinism, de a acţiona în strînsă unitate pentru propăşirea patriei comune, Republica Socialistă România.**

15

Comuniştii, **toţi oamenii muncii sînt obligaţi să cunoască, să popularizeze şi să respecte cu cea mai mare stricteţe legile ţării, să acţioneze în spiritul legalităţii socialiste, să ia poziţie hotărîtă faţă de orice încercare de nesocotire sau încălcare a legilor Republicii Socialiste România.**

16

Comuniştii **trebuie să militeze în permanenţă pentru promovarea în întreaga viaţă socială a principiilor eticii şi echităţii socialiste, a relaţiilor de colaborare şi întrajutorare tovărăşească, de solidaritate, stimă, încredere şi respect reciproc. Ei trebuie să fie duşmani neîmpăcaţi ai individualismului mic-burghez, ai manifestărilor de egoism, de subordonare a intereselor generale unor interese individuale înguste, ai tendinţelor de a pretinde de la societate mai mult decît s-ar cuveni pe baza principiilor socialiste de repartiţie.**

17

Comunistul **trebuie să fie cinstit, sincer, principial şi corect, să nu tolereze minciuna, falsitatea, ipocrizia, să combată încercările de inducere în eroare a organelor superioare, a tovarăşilor de muncă, sustragerea de la răspunderi şi îndatoriri.**

18

Comuniştii **trebuie să acţioneze cu toată fermitatea pentru a preveni şi a combate orice manifestări de abuz de putere, oricе trafic de influenţă, tendinţă de folosire în interes propriu şi în dauna oamenilor muncii a unor funcţii şi munci de răspundere încredinţate de societate.**

19

Toţi comuniştii, **îndeosebi cei care îndeplinesc funcţii de conducere în viaţa economico-socială, în aparatul de partid şi de stat, în organizaţiile de masă şi obşteşti, trebuie să militeze, în spiritul principiilor democraţiei socialiste, pentru crearea unui climat favorabil exprimării şi confruntării libere a părerilor, participării largi a maselor la dezbaterea şi soluţionarea problemelor, la adoptarea hotărîrilor, la elaborarea şi înfăptuirea politicii generale a partidului şi statului nostru.**

20

Comuniştii **trebuie să militeze ca în fiecare colectiv să se instaureze un climat favorabil promovării oamenilor în exclusivitate după contribuţia proprie la înfăptuirea politicii partidului, la îndeplinirea planului de dezvoltare economico-socială a ţării, după comportarea şi atitudinea lor politică şi morală. Ei trebuie să combată cu hotărîre subiectivismul şi arbitrariul în aprecierea şi promovarea cadrelor, să ia atitudine fermă împotriva favoritismului, nepotismului, servilismului, a manifestărilor de carierism.**

21

Toţi comuniştii **trebuie să manifeste curaj şi iniţiativă în lupta pentru promovarea spiritului revoluţionar, a noului în producţie, în activitatea economică şi socială, să acţioneze cu hotărîre împotriva inerţiei, birocratismului, rutinei şi conservatorismului, a tot ceea ce este învechit şi poate frîna progresul societăţii noastre socialiste.**

22

Spiritul critic şi autocritic, **combativitatea faţă de lipsuri şi neajunsuri trebuie să caracterizeze pe fiecare membru al partidului, pe fiecare membru al Uniunii Tineretului Comunist. În orice împrejurare, în colectivele de muncă în care lucrează, comuniştii trebuie să promoveze un climat de dezbatere exigentă a lipsurilor, să stimuleze şi să creeze condiţii pentru formarea şi afirmarea unui puternic spirit critic al maselor de oameni ai muncii.**

23

Comuniştii **trebuie să acţioneze pentru ca în fiecare colectiv să se asigure manifestarea liberă a spiritului de iniţiativă al maselor, pentru valorificarea experienţei şi competenţei lor, pentru participarea tuturor oamenilor muncii la conducerea activităţii întreprinderilor şi instituţiilor, pentru dezvoltarea şi întărirea democraţiei muncitoreşti, socialiste.**

24

Membrii **Partidului Comunist Român şi ai Uniunii Tineretului Comunist trebuie să manifeste cea mai înaltă intransigenţă împotriva concepţiilor de viaţă burgheze, a influenţelor mentalităţilor lumii capitaliste. Ei trebuie să combată cu fermitate tendinţele de căpătuială, parazitismul, înşelătoria, specula şi mita, orice forme de obţinere a unor venituri ilicite, de însuşire prin abuz sau necinste a roadelor activităţii altora.**

25

Membrii **de partid, membrii Uniunii Tineretului Comunist trebuie să combată cu toată hotărîrea reminiscenţele gîndirii şi mentalităţilor retrograde, să lupte împotriva influenţelor ideologiei burgheze, a tuturor concepţiilor care propagă ura, violenţa şi disprețul faţă de om.**

26

Comuniştii **au datoria politică şi morală de a lupta împotriva teoriilor idealiste, a prejudecăţilor mistice, a superstiţiilor, a oricăror manifestări de obscurantism. Ei trebuie să acţioneze pentru înţelegerea ştiinţifică de către mase a fenomenelor naturii şi societăţii, pentru înarmarea temeinică a oamenilor muncii cu concepţia materialist-dialectică despre lume şi viaţă.**

27

Fiecărui **membru al pardidului, fiecărui membru al Uniunii Tineretului Comunist îi revine o înaltă răspundere în întemeierea relaţiilor de familie pe principiile moralei socialiste, ale egalităţii, respectului, afecţiunii şi încrederii reciproce între soţi, în îndeplinirea rolului ce revine *familiei în creşterea* şi educarea copiilor, în dezvoltarea continuă a *naţiunii noastre socialiste*. Familia trebuie să fie cea dintîi şcoală în care copiii să înveţe, odată cu regulile de comportare în viaţă şi societate, preţuirea muncii, devotamentul faţă de patrie şi popor, faţă de partid şi cauza socialismului.**

28

Toţi comuniştii **— părinţi, cadre didactice, activişti ai organizaţiilor de masă şi obşteşti — au îndatorirea primordială de a asigura pregătirea tineretului pentru muncă şi viaţă, formarea şi educarea noilor generaţii în spiritul dragostei faţă de patrie şi *partid*, al glorioaselor tradiţii de luptă pentru libertate şi dreptate socială ale poporului, ale clasei muncitoare şi partidului nostru, în spiritul unei înalte conştiinţe revoluţionare, al principiilor moralei socialiste şi comuniste, al responsabilităţii faţă de prezentul şi viitorul naţiunii noastre socialiste.**

29

Membrii partidului şi ai Uniunii Tineretului Comunist trebuie să aibă, în toate împrejurările, o conduită politică, morală şi profesională care să le asigure un înalt prestigiu în faţa maselor. Prin faptele lor, ei trebuie să fie exemple înaintate pentru toţi cei *în mijlocul cărora trăiesc şi muncesc*. Unitatea dintre vorbă şi faptă trebuie să caracterizeze *pe fiecare comunist*.

30

Indiferent de poziţia pe care o ocupă în societate, comunistul trebuie să dea dovadă de modestie; el trebuie să combată îngîmfarea, aroganţa, disprețul faţă de semeni. Comuniştii care îndeplinesc funcţii de răspundere în partid, în viaţa socială în general, trebuie să-şi dobîndească autoritatea printr-o comportare morală şi profesională exemplară din toate punctele de vedere. Fiecare comunist trebuie să contribuie prin conduita sa *în viaţa politică şi profesională, în societate* şi în familie, la întărirea continuă a *autorităţii şi prestigiului partidului* în mase, la creşterea rolului său conducător în societate.

31

Membrii **Partidului Comunist Român şi ai Uniunii Tineretului Comunist, toţi cetăţenii patriei să dea dovadă, în orice împrejurare, de dragoste fierbinte faţă de patrie, de demnitate şi mîndrie naţională, precum şi de respect faţă de alte popoare. Ei trebuie să respingă şi să condamne cu cea *mai mare fermitate* atît exclusivismul naţional, cît şi *ploconirea în faţa străinătăţii*.**

32

Toţi **membrii partidului şi ai Uniunii Tineretului Comunist trebuie să militeze, în spiritul internaţionalismului proletar, pentru întărirea prieteniei şi solidarităţii partidului nostru cu toate partidele comuniste şi muncitoreşti, să contribuie la dezvoltarea colaborării frăţeşti cu popoarele celorlalte ţări socialiste, la întărirea solidarităţii cu clasa muncitoare, cu toate forţele progresiste, antiimperialiste din lume, cu mişcările de eliberare naţională, cu popoarele care şi-au cucerit recent independenţa, cu toţi cei care *luptă pentru dreptate socială, pentru progres*, cu toate popoparele lumii.**

33

Membrii **partidului, membrii Uniunii Tineretului Comunist trebuie să militeze cu hotărire pentru lichidarea din viaţa lumii contemporane a rasismului, colonialismului şi neocolonialismului, a politicii imperialiste de dominare şi asuprire a altor popoare, de ames-**

tec în treburile altor ţări, pentru respectarea demnităţii naţionale a fiecărui popor, a dreptului său inalienabil la dezvoltarea liberă şi independentă. Fiecare comunist, fiecare cetăţean al patriei noastre trebuie să fie luptător înflăcărat pentru afirmarea politicii externe a partidului şi statului nostru de promovare a unor relaţii noi, democratice în viaţa internaţională, a unui climat de destindere, înţelegere şi colaborare între naţiuni, să-şi aducă contribuţia la cauza generală a socialismului, progresului şi păcii, la făurirea unei lumi mai bune şi mai drepte pe planeta noastră.

★

Adoptînd Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, Congresul al XI-lea al partidului îşi exprimă convingerea că traducerea lor în viaţă va exercita o puternică influenţă asupra tuturor membrilor societăţii noastre, va duce la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul şi, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăţi, asigură bunăstarea şi fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor. Prin aceasta, omul se va ridica pe o treaptă superioară de cunoaştere, va putea participa cu adevărat conştient la activitatea poporului de făurire a propriului său viitor liber.

Membrii Partidului Comunist Român, al Uniunii Tineretului Comunist, toţi cetăţenii patriei noastre socialiste trebuie să-şi facă din aceste norme o călăuză permanentă în activitatea lor politică şi profesională, în viaţa de fiecare zi, să acţioneze cu consecvenţă şi fermitate pentru ca înaltele principii de etică şi echitate ale socialismului şi comunismului să pătrundă tot mai adînc în toate domeniile vieţii sociale, contribuind la crearea omului nou, înaintat al societăţii noastre, la accelerarea mersului înainte al patriei pe calea civilizaţiei comuniste.

„CODUL PRINCIPIILOR ŞI NORMELOR MUNCII ŞI VIEŢII COMUNIŞTILOR, ALE ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE" ŞI NECESITATEA DEZVOLTĂRII STUDIULUI ŞTIINŢIFIC AL MORALEI

DE

VASILE POPESCU

Adoptarea de către Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român a *Codului principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* — formă îmbunătăţită, după doi ani de dezbateri publice, a *Proiectului de norme...* —, precum şi includerea, în Programul partidului, a paragrafului *Promovarea principiilor eticii şi echităţii socialiste* oferă teoriei moralei un material de excepţie pentru fundamentarea şi orientarea cercetărilor şi analizelor viitoare. Scopul principal al adoptării acestor documente este, firește, indisolubil legat de traducerea în viaţă a principiilor de etică şi echitate incluse atît în Programul partidului cît şi în Codul muncii şi vieţii comuniştilor. Prin aceasta, după cum se arată în Program, „înaltele principii ale socialismului şi comunismului vor pătrunde tot mai adînc în toate sferele vieţii sociale, ale relaţiilor dintre oameni, contribuind la omogenizarea orînduirii noi, la înaintarea fermă pe drumul comunismului"[1].

Pe de altă parte, elaborarea acestor documente, discutarea şi aprobarea lor în forul suprem al comuniştilor din ţara noastră constituie un act de o deosebită însemnătate teoretică, contribuie esenţial la dezvoltarea eticii ca disciplină filozofică şi ştiinţifică, la sublinierea rolului important pe care aceasta trebuie să-l joace în definirea şi direcţionarea drumului ascendent — social-economic şi spiritual — al poporului nostru, în următorii ani. Fără a avea pretenţia unei expuneri atotcuprinzătoare şi înalt-sistematice — aceasta, dealtfel, nu se poate realiza decît ca însumare a unor multiple analize şi reflecţii teoretice —, vom evidenţia în cele ce urmează doar cîteva probleme generale pe care le pune în faţa disciplinei eticii Codul principiilor şi normelor eticii şi echităţii socialiste.

În cele 33 de paragrafe ale sale, Codul muncii şi vieţii comuniştilor sintetizează principalele cerinţe de ordin politic, moral, social-general adresate membrilor de partid, tineretului, tuturor oamenilor muncii, formulîndu-le în acel limbaj normativ şi valoric specific moralei. De obicei, studiile şi monografiile etice apărute pînă acum justificau anumite

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Edit. politică, Bucureşti, 1975, p. 160.

reguli și precepte morale pe care le analizau sau pe care le propuneau discuției prin cerințele și principiile sociale generale; acestea din urmă, însă, ori nu erau deloc definite ori căpătau o tratare abstractă, în afara condițiilor social-istorice concrete: „cerințele sociale", „societatea" etc. deveneau astfel, uneori, concepte vagi care, prin lipsa lor de conținut, puneau mai degrabă sub semnul îndoielii analizele derivate, particulare decît le fundamentau și le justificau necesitatea. Programul Partidului Comunist Român și Codul principiilor eticii și echității socialiste oferă, pentru prima dată, o concepție *unitară* asupra dezvoltării sociale și spirituale a poporului român în actuala etapă istorică: normele, valorile, calitățile morale incluse în documentele de partid recent adoptate sînt rezultatul unor analize teoretice a *cerințelor concrete derivate din sarcinile fundamentale ale construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii, în perspectivă, spre comunism.* În locul unor cerințe sociale abstracte, este necesar să se pună, deci, credem, sarcinile politice, educative etc. pe care partidul, comuniștii, înțelegînd mai bine decît ceilalți oameni ai muncii problemele dezvoltării economico-sociale și bazîndu-se pe cunoașterea științifică a legităților generale ale evoluției societății omenești [2], le propun, pentru înfăptuire, întregului popor.

Potrivit concepției unitare a partidului, sarcinile de ordin moral, traduse, în Codul eticii și echității socialiste, prin principii și norme specifice nu pot fi înțelese just decît în măsura în care se subliniază *esența și finalitatea lor umanistă comună cu sarcinile de ordin economic, politic, cultural* etc. Acesta este, dealtfel, și motivul pentru care, după opinia noastră, principiile și normele eticii și echității trebuie să-și afle aplicarea în toate sferele vieții sociale, iar îndeplinirea sarcinilor economice, a obligațiilor profesionale, a îndatoririlor politice, respectarea legalității sau creșterea gradului de instrucțiune generală și de cultură devin *datorii morale*, sînt supuse *aprecierii și valorizării etice*. Dar o asemenea concepere a teritoriului moralității și a ariei fenomenelor, proceselor și comportamentelor supuse aprecierii prin intermediul conceptelor de „bine" și „rău" modifică, credem, în mare măsură atît obiectul tradițional al disciplinei teoretice cît și modalitățile de abordare. Fără a dezvolta pe larg această problemă, atragem atenția asupra cîtorva aspecte direct derivate.

În primul rînd, teoria etică va trebui mult mai mult decît pînă acum să evidențieze unitatea dialectică între specificul moral al conceptelor cu care operează, pe de o parte și diversitatea conținutului pe care acestea le exprimă în raport cu domeniul de aplicabilitate, pe de altă parte. În afara reliefării acestei diversități, orice tratare teoretică va fi nu numai abstractă, ci și — mai ales — falsgeneralizatoare. În al doilea rînd, teritoriile de interacțiune „etic-politic", „etic-juridic", „etic-artistic" etc. se cer abordate într-o mult mai mare măsură decît pînă acum. Aceasta impune, evident, creșterea numărului de cercetări interdisciplinare, în cadrul cărora eticianul să fie „dublat" de economist, politolog, sociolog, jurist sau estetician. Aceasta impune, totodată, definirea sau re-definirea unor concepte comune ca „atitudine", „comportament", „responsabilitate", „angajare". În al treilea rînd, cercetarea categorială se va dovedi științific generalizatoare în măsura în care, pe de o parte, va susține prin ipoteze, concepte operaționale, metodologice etc. investigarea empirică, sociopsihologică și, pe de altă parte, își va îmbogăți sistemul teoretic pe baza acesteia din urmă. Contribuția disciplinei eticii la traducerea în practică a principiilor și normelor conținute în Codul adoptat de către Congresul al XI-lea al partidului nu se poate realiza fără analiza concretă, multilaterală a principalelor domenii de existență a etosului socialist: munca, activitatea obștească, viața de familie, relațiile interindividuale — orizontale sau ierarhice —, activitatea de conducere, atitudinile față de partid, patrie și națiunea socialistă etc. În fapt, Codul eticii și echității oferă, pentru fiecare dintre aceste domenii, *modelele normate optime de comportare*; totodată, relevă, de asemenea pentru fiecare domeniu, principalele comportamente *de evitat*, opuse calitativ tipului de moralitate socialistă. Cercetarea etică trebuie să abordeze atît modelul normat pozitiv de comportament — pentru a-i fundamenta sistemul interior de constituire, a-i aprofunda principiile și normele specifice etc. —, cît și tipurile de comportamente negative — pentru a înțelege motivele persistenței lor în condițiile unor relații sociale cu totul opuse celor care le-au dat naștere; dar o arie de cercetare poate tot atît de importantă constă în teritoriul comportamental dintre modelul pozitiv normat și cel negativ, unde avem de-a face nu numai cu diversitate calitativă sau ierarhică, ci și cu *trecere, dinamică, ascensiune* a conduitelor spre modelul optim. Cercetarea teoretică a acestei dinamici și sprijinirea, printr-o pedagogie morală adecvată, a acestei ascensiuni constituie sarcini deosebit de importante ale disciplinei eticii, sarcini implicite în Codul muncii și vieții comuniștilor.

---

[2] Cf. Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, 25 noiembrie 1974 —, Edit. politică, București, 1974, p. 91.

În sfîrşit, însuşi modul de constituire a Codului eticii şi echităţii socialiste, structura sa internă atrag atenţia asupra unei probleme de perspectivă: contopirea treptată a conştiinţei politice cu conştiinţa morală, în condiţiile omogenizării depline proprii societăţii comuniste. După cum se arată în programul P.C.R., „existenţa partidului se va împleti tot mai strîns, mai organic, cu viaţa întregului popor. Ridicarea treptată a conştiinţei maselor largi populare la nivelul conştiinţei şi responsabilităţii sociale a membrilor partidului, contopirea pînă la urmă, din punct de vedere al conştiinţei, a celor fără de partid cu membrii partidului vor duce la contopirea partidului cu masele" [3]. Iată de ce, corespunzător acestei perspective, Codul muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste include, alături de cele morale, un număr însemnat de principii şi norme proprii conştiinţei politice care direcţionează comportamentul politic propriu-zis. Această îmbinare a principiilor fundamentale politice şi morale în cadrul unui singur cod normativ contribuie nu numai la definirea personalităţii complexe — politico-etică — a comunistului, ci şi la reliefarea *modelului uman integral* al omului de mîine. În acest sens, Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor prefigurează sau, altminteri spus, constituie o „primă variantă" („primă variantă" — în măsura în care condiţiile social-istorice actuale ne permit şi ne orientează prognoza) a unui *cod moral integral al etosului comunist*; etos care va cuprinde, în forme modificate, majoritatea relaţiilor care astăzi ţin de tipuri de comportament extramoral. Traducerea în viaţă a Codului eticii şi echităţii socialiste devine, astfel, unul dintre principalele instrumente în realizarea „omogenizării conştiinţei" (omogenizare, însă, efectuată prin *ridicarea* conştiinţei tuturor oamenilor muncii la nivelul afirmării celor mai înalte principii şi valori umane), în instaurarea treptată a modelului comunist de reglementare morală a relaţiilor între indivizi ca model atotcuprinzător al convieţuirii sociale, al conducerii integral conştiente a procesului de ascensiune economică şi spirituală comună. Practica educativă, dar şi teoria morală nu pot fi decît stimulate de asemenea perspective.

[3] *Programul Partidului Comunist Român* ..., p. 112.

MARGINALII LA „CODUL PRINCIPIILOR ŞI NORMELOR MUNCII ŞI VIEŢII COMUNIŞTILOR, ALE ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE"

DE

PAVEL APOSTOL

Adoptarea unui cod al principiilor şi normelor de muncă şi viaţă a comuniştilor de către Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român constituie un eveniment remarcabil. Documentul îşi propune să enumere inventarul modelelor de comportare — în sens de exemplu de urmat şi nu în acela curent în ştiinţa actuală — prin care se promovează, în viaţă, principiile, valorile şi normele eticii şi echităţii socialiste. Avem de-a face, aşadar, cu un inventar de modele de comportare, principii şi valori etice formulate ca îndemnuri şi prescripţii de acţiune pentru individ atît în raporturile cu instituţiile socialiste, cît şi în cele interpersonale. Admiţînd caracterul raţional al unui atare sistem de incitări la acţiune, — acţiune cu finalitate şi cu conţinut rezultînd din umanismul socialist, — *Codul* reprezintă, în mod implicit, o opţiune clară în dezbaterea milenară asupra posibilităţii şi efectivităţii progresului moral. Fără echivoc, *Codul* postulează posibilitatea şi realizabilitatea unui asemenea progres întru moralitate, în cadrul şi pe temeiul noii orînduiri sociale.

Însăşi ideea formulării explicite a unor astfel de principii şi norme de comportare merită să devină temă de reflecţie. Ea constituie, fără doar şi poate, un indiciu cu privire la exigenţele calitative ale colectivităţii faţă de individ. Intervine, aici, desigur şi o sporire indiscutabilă a *sensibilităţii morale* a opiniei publice. O accentuare a capacităţii de reacţie a conştiinţei socialiste faţă de criteriile explicite sau implicite, ale promovării sociale a individului, precum, şi ale evaluării activităţii sale în raport cu scopurile şi obiectivele cuprinse în proiectul comunist al dezvoltării sociale a comunităţii naţiunii socialiste şi, totodată, a individului. În acelaşi timp, însă, necesitatea normării etice a vieţii sociale, sub aspect comunitar

și totodată personal răspunde unor necesități obiective diverse apărute în legătură cu accelerarea, complexificarea și complicarea proceselor, respectiv interacțiunilor societale. Proliferarea tipurilor de comportament în funcție de diversitatea domeniilor de activitate în care sînt integrați — în diferite grade — indivizii și grupurile de indivizi datorită progresului rapid și multilateral, necesită sisteme de norme capabile să asigure controlul prin scopuri și valori corespunzătoare a domeniului vast al raporturilor interumane ce se situează în afara cîmpului de jurisdicție a legilor și mai ales să asigure verificarea și sancționarea de către opinia publică a relațiilor dintre individ și sistemul juridic. Căci, în mod evident, legislația poate reglementa *cadrul* activității sociale, dar nu poate interveni în sfera motivației lăuntrice, a opțiunilor și angajărilor de care depinde modalitatea concretă în care posibilitățile oferite de cadrul organizatoric și prescripțiile legale se transformă în fapte, se materializează în acțiuni menite să traducă în viață scopurile și obiectivele proiectului comunist de dezvoltare, prin mijloace și pe căi adecvate sistemului de valori al umanismului socialist, și prin punerea *in actu* a întregului potențial de realizare și creație a persoanei umane.

Sub acest raport, *Codul* vizează la conștientizarea de către individ a domeniului de responsabilități ce-i revin în virtutea *status-ului* său în sistemul social angajat în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, domeniu de responsabilități ce îngăduie determinarea valorică a felului și gradului în care-și îndeplinește *rolul*.

Aici întrezărim punctul de mînecare între sistemul de norme cuprinse în *Cod*, pe de o parte, sistemul de valori al societății românești și proiectul de personalitate, respectiv de formare a personalității, pe de altă parte. În virtutea regulilor de logică prin care se legitimează traducerea enunțurilor presriptive (cum sînt și cele cuprinse în *Cod*), în enunțuri descriptive, normele se pot traduce în enunțuri apreciative („judecăți de valoare") prin care se formulează valorile presupuse de către acestea. La fel, se pot traduce normele în scopuri, obiective și strategii educaționale de formare a personalității comunistului. Văzut în această perspectivă, *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* presupune o ontologie regională, pe cea socială, adică determină dimensiunile condiției umane, nu numai *aici* și *acum*, ci și în orizontul unor linii de dezvoltare viitoare, posibile.

DEZBATERE:

OBIECTUL ETICII MARXISTE

Notă introductivă. *O primă dezbatere privind obiectul eticii a avut loc în cadrul sectorului de etică al Institutului de filozofie. Ulterior, ținînd seama de importanța problemei, s-a inițiat elaborarea scrisă a punctelor de vedere expuse și s-au solicitat noi contribuții. În general, precizarea* obiectului eticii *face parte din acel grup de chestiuni de principiu, pe care orice disciplină e obligată să și le pună și fără elucidarea cărora disciplina respectivă riscă să ajungă la un pluralism de vederi în perpetuu dezacord între ele. Problema s-a impus eticienilor și în perspectiva elaborării unui tratat marxist de etică, fapt ce presupune consensul autorilor lui asupra domeniului, categoriilor și conceptelor pe care urmează să le dezvolte în mod științific, de pe pozițiile filozofiei marxiste. Ca atare, grupajul de intervenții publicate mai jos ridică probleme, exprimă puncte de vedere, sugerează direcții sau metode pentru soluționarea temei puse în dezbatere.*

Fără îndoială că efortul de clarificare teoretică asupra unor probleme cheie ale eticii nu poate avea alt scop final decît sporirea eficienței și aportului eticienilor noștri la rezolvarea problemelor practice ale vieții morale și sociale, la înrîurirea procesului de educație moral-ideologică a membrilor societății noastre în spiritul eticii și echității socialiste, proces ce constituie, precum se știe, parte integrantă și un obiectiv important în Programul partidului nostru de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Teoria etică *e chemată să lămurească problemele practice ale moralei — sociale și individuale — iar aceasta să se integreze în cadrul ei mai larg și firesc*: viața socială practică.

NICULAE BELLU:

Dificultatea determinării obiectului eticii izvorăște, înainte de toate, din mobilitatea și plasticitatea sa istorică. Dar, întrucît această mobilitate și plasticitate istorică aparține **conceptului însuși al moralei,** ar putea să pară ca inutilă și redondantă această *a doua* referire la ,,mobilitate și plasticitate istorică", de vreme ce este implicată evident prin simpla indicare a *actului de investigare a moralei* (înțeleasă în mobilitatea și plasticitatea ei istorică) ca **obiect** al eticii.

S-ar putea, deci, aserta: **obiectul eticii este investigarea moralei,** înțeleasă în mobilitatea și plasticitatea ei istorică, în continuitatea și discontinuitatea dezvoltării ei, din perspectiva naturii contradictorii a drumului progresului, care instituie momentele sale istorice succesive.

Nevoia **teoretică** de precizare a obiectului ar părea, astfel, fie și numai într-o oarecare măsură, satisfăcută. Rămîn totuși, puncte obscure, dintre care primul de luat în seamă este acela al **funcției de inițiativă** sau de **creație originală,** care i se adaugă teoriei etice contemporane, dincolo de funcțiile cognitive (descriptive, explicative) și normative (formative, educative) tradiționale.

Creația originală în morală ține de viața practică, de mutațiile care apar și se impun la nivelul vieții cotidiene. E o lucrare de profunzime, continuă și discontinuă, spontană și conștientă, care implică durata (timpul) ca condiție de întărire a notelor (deprinderilor) cîștigate și totodată ca condiție de depășire a oricărei fixări absolute în limitele unui stadiu atins. Este ,,coordonata temporală a moralei", respectiv acea dimensiune a dinamismului ei interior, fără surprinderea căreia și fără a cărei cunoaștere metodică, morala însăși nu-și dezvăluie secretul rolului ei în viața comunităților umane și în determinarea mersului istoriei[1]. Această teză, supusă discuției de specialitate în textul înainte citat, revine inevitabil în planul teoretic îndată ce nevoia de a defini *obiectul* eticii activează interogația privind interferența teoreticului cu practicul în modul de a se constitui al moralelor istorice și sensul istoric (ipotetic) al acestei interferențe.

[1] *Morala și progresul* (I), ,,Revista de filozofie", nr. 7/1972, p. 880—882.

Astfel, dacă materia primă a cutumei (morala spontană primitivă) este încă instinctul şi sensibilitatea naturală, *materia primă a moralelor istorice* (care depăşesc simpla cutumă în evoluţia lor) se instituie abia pe măsura constituirii şi îmbogăţirii istorice a *sensibilităţii morale* a omului, ca şi a conştiinţei (experienţei) care o valorizează. Lucrarea asupra simţurilor aparţine spontaneităţii (practicii) producătoare de diferenţe şi de opoziţii în planul vieţii reale. Dar instituirea şi dezvoltarea unei noi dimensiuni a sensibilităţii (sensibilitatea morală) generează o nouă modalitate a relaţiilor spontan—conştient, practică—teorie, iar ca atare un nou mod de constituire a obiectului teoriei etice, întrucît teoria etică este determinată să se raporteze la sine ca coincizînd într-o anumită măsură, în calitatea sa de teorie, cu *obiectul* pe care îl cercetează, şi anume în proporţia în care îi determină dinamica şi contradicţiile realităţii sale, ca fenomen empiric.

Este o trecere (evident parţială) a teoriei etice în obiectul ei. Morala în sensul ei cutumiar (datină) înmagazinează trecutul ca simplă spontaneitate. Asupra acestui cîmp determinat al realităţii ei, etica (teoria) este dominată de modalitatea sa descriptivă şi explicativă. Întrucît însă, morala însumează: 1) un raport al trecutului la prezent; dar şi 2) o interpretare a prezentului din perspectiva trecutului şi o adaptare la condiţiile prezentului, se obţine, astfel: 3) o deschidere spre viitor pe temeiul experienţei (trecut—prezent) şi al **imaginării viitorului** în curs de constituire. Toate aceste momente de creaţie originală ţin de gradul de confruntare şi interferenţă dintre a. adaptarea spontană, oarbă, cenzurată de trecut şi b. adaptarea lucidă, inspirată şi stimulată de teorie prin medierile fenomenului de cultură, pe fondul practicii sociale.

Această angajare *prospectivă* a eticii distinge dimensiunea cea mai efervescentă a obiectului ei, cu deosebire în epoca unor confruntări atît de radicale ca aceea a trecerii de la capitalism la socialism, respectiv, de la o morală dominată de înstrăinare şi constrîngere, dezumanizantă prin acţiunea şi efectele ei, la o morală a încurajării, opusă oricărei frustrări şi activînd nevoia omului de sens determinat al vieţii şi de realizare plenară.

Obiectul eticii se reconstituie, astfel, din această tendinţă maturizată a epocii, născută şi stimulată în acelaşi timp de nevoile societăţii (socialiste), ca şi de acelea ale individului, confruntat cu limitele frustrante ale proprietăţii private şi cu perspectiva pe care i-o deschide o societate comunistă (a producătorilor asociaţi — Marx).

Există un oarecare scepticism teoretic asupra acestui punct, concretizat în modul persistent tradiţional de a se aborda problema obiectului eticii şi în refuzul sau neaderenţa spiritului teoretic tradiţional la noul contur problematic al spaţiului moral, în fond **de reconstruit** din perspectiva unui nou principiu existenţial: *omul ca scop* (nu numai ca ,,mijloc'') şi înţeles în dinamica propulsării sale ,,ca scop-în-sine-însuşi''.

Eşecul unor etici dogmatice (marxiste numai în aparenţa lor, în cuvinte) îşi găseşte explicaţia adîncă în preluarea necritică a problematicii moralei tradiţionale, ca şi — implicit — a limbajului teoretic tradiţional. Persistă, în acest spirit, un surprinzător dezinteres pentru ,,răsturnarea copernicană'' a obiectului eticii, propusă **utopic** de Kant cu două secole în urmă, dar devansîndu-şi timpul în utopia sa şi avansînd — prin acel ,,univers al scopurilor'' — o ipoteză reluată de Marx ca ,,universul libertăţii'', cînd devine posibil să se pună la ordinea de zi cerinţa (nevoia) unui *spaţiu social necesar pentru libera dezvoltare a fiecăruia*, iar **problema morală nouă** ,,a fiecăruia'' constă în a descoperi în practica socială posibilităţile în vederea creării şi multiplicării acestor ,,spaţii sociale'' şi în valorificarea lor originală. Utopismul lui Kant este postburghez; iar sensul neobservat al originalităţii eticii neokantiene (care continuă să ,,guverneze'' autoritar prin intermediul unei *axiologii de frustrare* tradiţională) constă în reducţia eticii lui Kant (care intuieşte şi vizează o schimbare a obiectului ei) la ,,ceva'' compatibil cu mărginirea spaţiului burghez al fiinţării omului şi cu mărginirea (duplicitară şi ea) a unei morale corespunzătoare, definită prin apologia normativităţii formale şi încălcarea ei frecventă, care o îndreptăţeşte şi autorizează ca de nedepăşit.

Critica marxistă a utopiei lui Kant (,,universul scopurilor'') vizează determinarea condiţiilor de posibilitate (obiectiv reale) ale noului spaţiu moral, forţele motrice în măsură să-l instituie ca efectiv şi actual, dar implicînd prin chiar această critică pozitivă a criticii utopice (neputincioase) un univers posibil al libertăţii (,,scopurilor''), cînd omenia omului se instituie ca scop-în-sine-universal şi spaţiul moral se defineşte prin această căutare şi multiplicare a condiţiilor de realizare ,,practic-spirituală'' a omeniei, ca continuă îmbogăţire a disponibilităţilor omului şi a trebuinţelor sale umane.

Obiectul nou al eticii se confruntă, astfel, cu orice *axiologie de frustrare*. Normativismul tradiţional (de frustrare) urmează să fie reconsiderat în lumina acestei uzuri a virtuţilor sale, altfel incontestabile. Tot ce îl limitează (mutilează) pe om devine, în

cîmpul noilor tendinţe ale omenirii, concretizate de aspiraţia sa socialistă şi comunistă, conservator (contra-revoluţionar) şi imoral.

Etica — urmînd şi anticipînd cursul revoluţiei contemporane — se deschide spre acele dimensiuni (trebuinţe) ale fiinţării omului în măsură să-i atribuie vieţii **un sens** şi să facă din **calitatea înaltă a trăirilor cotidiene** o determinare nouă a aspiraţiei (idealului) moral. Existenţa vegetativă (viaţa fără de sens, fără de proiect) cade sub uzura unei epoci în care omul eliberat de „lupta pentru existenţă" (şi în măsura în care se eliberează el-însuşi de cătuşele ei spirituale) are tot atîta nevoie de certitudini morale: comunicare liberă, demnitate integrală, pe cît omul „luptei pentru existenţă" are nevoie de „pîinea noastră cea de toate zilele". Motivele moralei converg spre o reevaluare a conceptului de om (ca „centru de iniţiativă"-Gramsci) şi o reconsiderare pozitivă a omeniei ca climat existenţial şi spaţiu social pentru o cît mai largă diversificare a nevoilor (trebuinţelor) şi posibilităţilor fiecăruia, într-un sistem de relaţii astfel pacificate (eliberate de concurenţă, invidie, duplicitate şi agresivitate). Individualismul însuşi, întrucît ţine de strategia stărilor de beligeranţă socială şi este indiciul generalizat al dominaţiei lor, îşi dezvăluie nu numai fragilitatea şi vulnerabilitatea cuirasei pe care o simbolizează, dar şi morbiditatea sa socială, a cărei primă victimă devine tocmai individualitatea omului, deprinsă, astfel, să se apere prin recursul la auto-recluziune şi „regim celular".

Se conturează, ca inevitabilă, o re-definire a noţiunilor şi sensurilor moralei, o re-validare a limbajului ei specific, încît însuşi conceptul moralei — **ca morală socialistă** — solicită o descifrare proprie şi o reaşezare a înţelesurilor pe care le avansează. Din perspectiva progresului contradictoriu al moralei, momentul socialist semnifică *o deplasare* a cîmpului moral spre om şi spre valoarea în-sine a individualităţii sale dinamice. Dar, prin aceasta, are loc o revoluţie în chiar modul de elaborare şi înţelegere a moravurilor, întrucît agentul acestei răsturnări *devine* **universala dezvoltare a individului** ca obiectiv posibilă şi socialmente necesară şi, ca atare, **individul acestei universale dezvoltări,** înscris într-o traiectorie nouă a procesului de devenire (Marx), ca individualitate aptă să adere la comunitate, ca o împlinire a nevoii sale subiective, şi încurajată să o facă prin continua lărgire a spaţiului social, care îi reclamă participarea şi iniţiativa [2].

[2] *Morala şi progresul* (II), „Revista de filozofie", nr. 10/1972, p. 1237—1246.

O asemenea direcţie nouă a intrat în orizontul posibilului. Încît, elaborarea teoretică a acestei ample reconsiderări critice, (ca diferenţiere necesară de unilateralitatea trecutului), şi descifrarea conceptului astfel reconstituit al moralei (ca morală socialistă în constituire şi deschizînd o nouă perspectivă asupra dezvoltării ei originale posibile) **se constituie ca obiectul determinat al eticii marxiste,** într-o perioadă de cotitură radicală a istoriei, cînd teoria etică devine — prin aceasta — nemijlocit practică, deci angajată în descifrarea şi — în parte — în determinarea activă a constituirii şi dezvoltării obiectului ei.

★

Acest punct de vedere — expus mai puţin direct şi întotdeauna parţial într-un număr de texte în ultimii ani — îşi aşteaptă de mai mult timp un ecou critic. O discuţie la obiect, fie şi respingînd total ipoteza de lucru astfel avansată, ar avea meritul să aducă un plus de claritate teoretică în căutările contemporane ale eticii marxiste. Şi abia o asemenea discuţie la obiect, în acelaşi timp critică şi teoretic constructivă, ar pune în evidenţă elementele unui consens posibil în vederea elaborării unui *tratat de etică contemporană*, a cărui lipsă este profund resimţită în literatura de specialitate, dar a cărui abordare implică un minimum de claritate asupra punctelor de convergenţă, care — fără excluderea divergenţelor inevitabile — asigură, totuşi, cadrul tematic şi orientarea teoretică de ansamblu necesare unei asemenea lucrări de sinteză.

Pentru moment, angajarea într-o dezbatere critică directă întîmpină dificultăţi. Dar fie şi publicarea acestor intervenţii, încă necontroversate, poate contribui la o viitoare şi nădăjduim, mai eficientă, angajare critică asupra perspectivei teoretice în care ne înscriem şi la care lucrăm.

LIUBOMIRA MIROŞ:

Sentimentul de intensitate trăit la aprofundarea problematicii etice explicit şi implicit prezentă în Programul partidului, este acela al unei mari răspunderi: eticienilor le revine sarcina de a contribui la formarea şi consolidarea conştiinţei înaltei demnităţi a omului ca factor determinant al întregii dezvoltări sociale. Ei trebuie să explice răsturnările istorice — intervenite ca rezultat al noului statut al omului în societatea noastră — în însuşi modul de a se constitui şi exista al moralei. Este necesară deci o *teorie*

etică capabilă să surprindă și să stimuleze *bogăția* și *originalitatea* creației morale specifice timpului și societății noastre. Elaborarea ei nu este posibilă decît prin angajarea tuturor forțelor din domeniul cercetării etice în efortul de a înfăptui un obiectiv fundamental înscris în programul partidului, acela de a intensifica atît cercetarea științifică aplicativă cît și cercetarea fundamentală, de perspectivă. Considerăm dezbaterea de față un prim pas — modest încă — pe drumul soluționării unor probleme care abia se cer cu mai multă rigurozitate definite.

La începutul secolului nostru, G. E. Moore comentînd critic dezvoltarea gîndirii etice, considera că dificultățile și dezacordurile în istoria ei se datorează încercării eticienilor de a da răspuns unor probleme, fără a preciza în prealabil *problemele*. Cred că ne aflăm într-unul din momentele istorice în care — așa cum am menționat și în altă parte — este necesar să stabilim *problema* capabilă să surprindă însăși inima cîmpului de investigat și soluționat. Definirea ei ar permite desprinderea criteriului în lumina căruia să poată fi dat un răspuns la întrebarea — care ni se pare hotărîtoare în condițiile discutării direcțiilor de urmat în elaborarea unui tratat de etică — dacă și în ce măsură este justificată obiectiv existența mai multor etici și funcție de aceasta, dacă și în ce măsură eticianul zilelor noastre se află în fața unei opțiuni și anume aceea de a alege una dintre ele.

Problema cercetării etice contemporane ni se pare a fi aceea a definirii *conceptului de morală*. Precizarea obiectului eticii cere în prealabil precizarea a ceea ce înțelegem prin *morală*. Incapacitatea vechiului concept de a cuprinde toată bogăția și complexitatea fenomenului moral obiectiv constituie, din punct de vedere gnoseologic, una dintre cauzele — dacă nu chiar cauza fundamentală — care determină în prezent *existența mai multor etici*. Diversificarea și complicarea aspectelor vieții morale, noile teritorii pe care morala le cucerește, nu fără contradicții și ezitări, afirmarea tot mai puternică a factorului subiectiv, ridică în fața interpretării teoretice probleme ce nu mai pot fi rezolvate în lumina conceptului tradițional. Morala este împărțită în bucățele, fiecare dintre ele constituind obiectul unei etici: etica axiologică se ocupă de *valorile morale*, etica normativă cu deosebire de regulile *acțiunii* morale, etica descriptivă, identică în sensul ei mai larg acceptat, cu metaetica — considerată și etică analitică sau etică critică — este preocupată, în esență, de problema *limbajului* moralei. Nici una din ele nu are în vedere studierea moralei în *ansamblul* ei, ca un întreg organic unitar, în procesualitatea existenței și dezvoltării sale. Elementele constitutive ale moralei sînt tratate fie separat, fie prin stabilirea unor relații unilaterale sau chiar exterioare între ele. De exemplu, atunci cînd esența eticii se reduce la întrebarea „ce trebuie să fac?", *comportamentul moral* nu este considerat ca o părticică a *relațiilor morale* generale, sau, în unele etici normative, normele nu sînt considerate ca o realizare concretă a *valorilor*, ci cel mult o particularizare a principiilor morale, rupte de valoare. Legătura organică dintre părțile constitutive ale moralei este pierdută astfel din vedere, ca și determinarea lor reciprocă ca rezultat al interacțiunii dintre ele. De aici se poate trage concluzia că: 1) fiecare tip de etică (menționat mai sus) este lipsit de posibilitatea de a explica mecanismele constituirii fenomenelor pe care le studiază, în măsura în care le desprinde din structura din care ele fac parte în mod obiectiv; 2) nici unul dintre ele nu poate descoperi și reflecta *legile generale*, ale genezei, dezvoltării și funcției moralei *ca parte esențială a vieții sociale și a dezvoltării istorice a societății și umanității în general*; 3) prin urmare, fiecare dintre ele, este lipsit, în ultimă instanță, de caracterul științific în sensul cel mai adînc al exigențelor ridicate de necesitățile actuale ale dezvoltării moralei.

Rezultă din cele spuse pînă acum, că etica științifică are, după părerea noastră, drept obiect morala înțeleasă ca *„mișcare reală"*, ca o formă specifică și aspect integrat al *dialecticii raportului dintre factorul subiectiv și cel obiectiv*, din confruntarea cărora se cristalizează sensul ascendent și ireversibil al istoriei. Credem că specificul moral al acestui proces trebuie căutat în modul în care libertatea se constituie progresiv — ca rezultat și în același timp soluție la exigențele, contradicțiile și tendințele vieții însăși — exprimînd *gradul atins de umanitate în capacitatea sa de a se autoevalua, în funcție tocmai de măsura în care evaluează, semnifică și modifică existența după criteriul nivelului în care acesta îi satisface trebuințele care o definesc*. Desigur, cele spuse nu constituie decît o aproximare într-o formă încă abstractă și schematică a unei difiniții exacte, complete. Ele nu urmăresc însă decît să indice modul și direcția generală de cercetare. Mai concret ne-am exprimat părerea în articolul *Rolul categoriei de interes în structura moralității*, încercînd o denifiție a structurii moralității și a procesului constituirii ei. Considerăm că ea se compune din trei termeni sau substructuri: omul, ansamblul relațiilor sociale și sistemul relației dintre cei doi termeni. În lumina acestei concepții, morala reprezintă — concretizînd specificul moral al

procesului menționat mai sus — unitatea dintre 1) conștiința morală individuală, ca determinare esențială a primului termen, 2) morala ca formă a conștiinței sociale, exprimată în esență în sistemul de comandamente: valori, principii, norme proprii termenului al doilea și 3) atitudinea față de valoare, exprimată în valorizare, practica morală și comportamentul moral ca elemente ale sistemului interacțiunii dintre primii doi termeni, deci ai termenului al treilea. Problematica structurii considerată în general, este tocmai aceea a *dialecticii dintre factorul obiectiv și cel subiectiv*, așa cum se specifică în trecerile dintre elementele celei dintîi unele în celelalte, la diferite nivele și aspecte ale existenței și dezvoltării ei.

Apare evident faptul — încă în acest stadiu de punere a problemei — că antinomiile, unilateralitatea și discrepanțele imposibil de depășit în cadrul eticilor, așa cum ele se delimitează în gîndirea contemporană, sînt înlăturate în etica căreia îi este proprie o viziune integratoare și dinamică asupra moralei. Ruptura dintre existență și valoare, descriptiv — normativ, sens — semnificație, subiectiv — obiectiv etc., este depășită într-o sinteză, posibilă tocmai prin analiza mecanismelor interacțiunii dintre ele. De exemplu, relația existență — valoare poate fi explicată nu numai printr-un proces univoc — așa cum se obișnuiește în general — de la valoare la normă și acțiune prin intermediul principiului, ci și pornind de la acțiune — mai precis de la activitatea normativă — la valoare. Trecerea poate fi urmărită de-a lungul procesului *valorizării* cu mijloace logice și psihologice, introducîndu-se analiza atitudinii și a judecății: de la judecata de existență la judecata etică, prin judecata practică și judecata de interes. Nu este greu de observat, că prin acest mod de a pune problema, se ajunge la demonstrarea — căreia nu-i putem acorda aici spațiul necesar — unității, a implicației reciproce dintre normativ și descriptiv. Reevaluarea critică a realului coincide cu formularea unor noi cerințe — conținînd chiar în acest început momentul normativ — care-și găsesc expresia în modificările intervenite în sistemul de comandamente, ajungînd pînă la nivelul valorilor. De asemenea, pe această cale, a clarificării raportului valoare-existență prin intermediul valorizării, se rezolvă problema raportului dintre subiectivitatea individului și subiectivitatea ca o componentă logică a valorii, dintre sens și semnificație în etică etc. Considerăm că toate aceste probleme, inclusiv problema limbajului moral — care mijlocește relația dintre fapt și valoare, înregistrînd punctele nodale ale distanței care le desparte — aparțin *eticii* și nu *meta-eticii*, în măsura în care ele reflectă relațiile axiologice multiple stabilite în practica socială, *mecanismele constituirii obiective a moralei*.

Recomandarea revizuirii repartiției problemelor, a capitolelor mari proprii metaeticii și eticii, are la bază considerarea metaeticii ca metateorie și nu ca un fel deosebit de etică — etică descriptivă. Pentru că, așa cum sperăm că se deduce din cele spuse pînă acum, considerăm că nu există decît o *Etică*. Metaetica reprezintă, după părerea noastră, ca analiză conceptuală, *o metodă*, un moment integrat în procesul explicării constituirii și dezvoltării moralei și anume momentul utilizării procedeelor logice. Etica normativă, la rîndul său și etica axiologică, ca o variantă a acesteia, nu exprimă decît *esența* și *finalitatea* eticii, prin urmare nu reprezintă un atribut al unei etici sau un anumit tip de etică. A considera distincția dintre ele ca o distincție dintre etici, înseamnă deci a confunda *metoda* (descriptivă) și *funcția* (normativă) a eticii cu etica ca *știință*. În viziunea noastră ele nu sînt decît momente necesare în constituirea unei etici științifice. Prin urmare, nu pledăm pentru respingerea lor ca discipline false sau perimate, ci pentru stabilirea locului real pe care îl ocupă în etica științifică. Credem că gîndirea etică marxistă a atins maturitatea necesară momentelor de sinteză, hotărîtoare în dezvoltarea oricărei științe. Urmează a fi discutate mijloacele concrete pentru realizarea ei. În condițiile actuale, ea ar ține pas cu tendința de integrare specifică științei contemporane în general.

PETRU CREȚIA:

„Știința" sau disciplina pe care o numim etică este de bună seamă una dintre cele mai vechi și, totodată, încă nu tocmai pe deplin născută, dacă prin naștere înțelegem autonomie funcțională și, implicit, un loc definit în structura cunoașterii.

Pentru a clarifica în termeni filozofici conceptul de etică și, în legătură cu el, pe acela de *obiect al eticii*, se poate proceda, metodologic, în două feluri: fie inventariind analitic și critic toate pozițiile existente, pentru a le reduce la un ansamblu minimal bine sistematizat și, eventual, pentru a opta pentru a anumită poziție; fie propunînd din capul locului o poziție posibilă și apărînd-o apoi prin referire critică la pozițiile existente. Cred că primul demers e mai legitim și mai rodnic, dar îl voi adopta aici pe al doilea care, dacă ne gîndim bine, nu e altceva decît primul, într-o formulare mai

eliptică şi mai grăbită. Pentru că, în fond, tot de la o alegere dintre poziţiile existente se porneşte, dar se face economia discursului descriptiv şi critic preliminar.

E bine să începem prin distincţii nete, rămînînd ca apoi să arătăm cum comunică între ele lucrurile distinse, cum se presupun şi se condiţionează reciproc sau circular.

Cred că e uşor de obţinut consens în privinţa ideii foarte vagi şi generice, dar nu mai puţin indispensabile, că etica vizează, împreună cu un număr de alte ştiinţe (în sensul vechi de ἐπιστῆμαι) acţiuni umane şi numai acţiuni umane. Într-o formulă mai generală se poate spune că etica nu vizează şi nu poate viza nimic din ceea ce este natură şi, implicit, nimic din ceea ce este natură în om. Etica începe acolo unde începe umanul în opoziţia lui dialectică şi problematică faţă de natură. În alţi termeni: acolo unde, înlăuntrul naturii se constata emergenţa acelui anumit grad de indeterminare care se numeşte tradiţional libertate. Aşadar, într-o primă delimitare, etica nu este o ştiinţă a naturii, ci a omului. Aşa stau lucrurile pînă acum. Dacă s-ar putea dovedi vreodată că statutul natural al naturii sau cel uman al omului sînt doar aparente, că ele sînt esenţial o aceeaşi realitate cu un statut unic, etica ar putea viza, după caz, întreaga realitate sau nici o realitate. Dar acest lucru n-ar afecta decît extensiunea, nu şi intensiunea conceptului de etică.

Nu ajunge însă să spui non-natural ca să spui etic. Cînd sporim cu un grad exigenţa definitorie, apare prima dificultate fundamentală.

Dacă (procedînd formal, deci fără a da încă o definiţie termenului) vom numi ,,moral'' ceea ce vizează etica (înţelegînd prin ,,moral'': x), atunci calificativul acesta, aplicat acţiunilor umane, poate duce la următoarele două seturi de constatări:

a. dacă despre o acţiune nu se poate spune decît că este ori morală ori non-morală:

1. nu există nici o acţiune morală
2. toate acţiunile sînt morale
3. unele acţiuni sînt morale, altele nu;

b. dacă despre o acţiune se poate spune că într-un sens este morală şi în alt sens non-morală:

1. toate acţiunile sînt şi morale şi nonmorale
2. unele acţiuni sînt şi morale şi nonmorale, altele sînt numai morale sau numai non-morale.

Or, dificultatea de care vorbeam este tocmai aceasta: pentru a-şi decupa în cîmpul acţiunii umane un obiect specific, şi anume acţiunile umane x sau ce este x în acţiunile umane, etica trebuia să înceapă prin a defini acest x. Aşadar, înainte de a-şi oferi drept obiect acţiunile morale sau moralitatea acţiunilor, etica este constrînsă să-şi asume drept obiect prealabil definiţia moralităţii, adică într-un anume sens, să se autodefinească. Lucrul nu este grav în sine, pentru că, pentru aceleaşi obiecte naturale, diferite ştiinţe şi-au putut pînă la urmă defini un x specific. El este grav pentru că încă sîntem departe de a fi căzut de acord asupra definiţiei moralităţii. Este o situaţie de fapt, dar este de bună seamă şi o situaţie de principiu, care ar trebui definită strict printr-un răspuns teoretic la întrebarea: ce determină lipsa de consens în definirea moralităţii? (Ceea ce, poate împreună cu alte întrebări de acelaşi fel, ar putea constitui obiectul unei cercetări filozofice preliminare).

Prin urmare, pentru a duce mai departe această dezbatere, sîntem obligaţi: 1. fie să spunem că etica este o ştiinţă care are drept obiect căutarea definiţiei a ceea ce ar putea-o defini; 2. fie, admiţînd că moralitatea este o valoare, să-i transferăm axiologiei sarcina de a defini această valoare (sau, eventual, să spunem că etica este o ramură a axiologiei); 3. fie să optăm pentru una din definiţiile existente sau posibile ale moralităţii şi să vedem ce rezultă; acest al treilea demers n-ar putea păstra un caracter ştiinţific decît cu titlul de ipoteză de lucru sau demers metodologic (altminteri, întreaga construcţie se întemeiază pe o petiţie de principiu).

Cu acest titlu şi numai cu acest titlu voi afirma aici că o acţiune este ,,morală'' dacă şi numai dacă întruneşte următoarele condiţii: 1. să fie rezultatul unei opţiuni libere şi, în sens socratic, conştiente; 2. să fie făcută în vederea unui bine transindividual. Dacă nu este liberă şi conştientă (adică întemeiată pe adevăr), rămîne în sfera naturală, dacă nu transcende autointeresul, rămîne în sfera utilitară, care este aceea a tuturor acţiunilor (căci tot ce trăieşte tinde să stăruie în existenţa sa în forme optime *per se*).

Şi astfel, dată fiind o definiţie (care deocamdată nu furnizează *etica* ci o *etică*) cele două seturi de constatări formal posibile enunţate mai sus se reduc (considerînd că prin non-moral înţelegem utilitar în sensul aici definit) la atît: toate acţiunile libere sînt utilitare, iar *unele* sînt *şi* morale prin orientarea voinţei spre transcenderea de sine, voinţă care le vrea şi le săvîrşeşte (o variantă redusă a lui b2, din care se exclud acţiunile care sînt *numai* morale).

Pe de altă parte, dacă se acceptă definiţia de mai sus a moralităţii ca autotranscendere liberă şi *in nomine veritatis* a bine-

lui individual (înțelegînd prin individual atît agentul singular, cît și orice grup finit, oricît de mare) se ivesc unele dificultăți și se deschid unele perspective.

În primul rînd, principala, dacă nu singura, posibilitate de verificare externă a moralității unei acțiuni este de a vedea dacă și în ce măsură agentul renunță la autointeres și chiar acceptă sau își impune să sufere daune în vederea unui bine transindividual. Și, dacă e așa, ne găsim în fața unei imagini ciudate a lumii umane în care un virtual bine mai cuprinzător implică un anumit grad de rău actual pentru fiecare agent în parte (și uneori, la limită, chiar anihilarea lui consimțită). Ca și cînd binele considerat în universalitatea lui și în durata lui nelimitată ar fi un soi de divinitate lacomă de suferințele unor agenți individuali finiți, a căror existență este unică, irepetabilă, ireversibilă, irecuperabilă. Susțin însă că nu e așa. Că agentul individual însuși, acționînd ca agent utilitar în propria lui sferă, exercită în mod curent, legitim și eficace (și s-ar putea face din asta un soi de lege praxiologică), un sistem de inhibiții și de întîrzieri a reacțiilor la stimulii imediați, cu alte cuvinte sacrifică un avantaj imediat unei mai mari utilități viitoare. Și astfel, în planul utilitar-praxiologic, omul chibzuit stă pe o treaptă mai înaltă decît risipitorul, mediatul decît imediatul, deși pentru amîndoi mobilul acțiunilor lui este autointeresul. Or, considerînd sfera umană în întregul și în permanența ei, moralitatea joacă același rol, cu deosebirea că autoprivațiunea sau autofrustarea este orientată spre alții, adică spre ansamblul lumii umane contemporane cu agentul sau urmîndu-l în timp. În alți termeni, se poate cred admite chiar de către cei care preferă să gîndească în termeni utilitari că un univers în care toți agenții ar introduce în acțiunile lor un grad de moralitate, în sensul mai sus definit, ar fi un univers mai bun pentru toată lumea, mai bun decît un univers în care numai o parte dintre agenți ar acționa *și* din motive morale, și mai bun decît unul în care toți agenții ar acționa numai din motive de autoavantaj. Mai bun și, mă încumet să spun, folosind un termen cam bizar, mai *frumos*. E vorba, bineînțeles, de vechea ambiguitate a lui *kalós*, dar nu numai de ea, ci și de ceva care angajează un aspect pe cît de delicat, pe atît de esențial al realității pe care o caută etica: caracterul cîteodată parcă gratuit și parcă absurd al unora dintre manifestările cele mai adînci ale moralității, lipsa lor aparentă de raționalitate utilitară și chiar etică în sensul de „utilitate universală" definit aici, în așa măsură încît par să fie tot atît de pierdute pentru universal cît și fragranța „crinilor care s-au scuturat cîndva în Babilon". Există lealități, refuzuri sau dărnicii, renunțări sau tăceri, voite uitări sau nechibzuite și îndărătnice aduceri aminte pe care agentul moral le săvîrșește cu orice preț și-adesea neștiut și din care se degajă un fel de *exemplaritate inefabilă*, ceva care ne face să bănuim că în lumea-limită a panmoralității există un bine mai înalt decît însuși binele ei: o anume formă a omului. O alcătuire a subiectului absolut al moralității de neîmpăcat cu orice statornicire, fie ea cît de „bună", în indiferent ce bine contingent.

Admițînd ca posibil un univers panmoral facem o admisiune mai ușor de acceptat (și vizăm o stare de lucruri mai ușor de realizat) decît aceea, kantiană, a contingenței fericirii prin raport la virtute. În fond, totul revine la a spune că sistemul moralității poate fi conceput, la limită, ca un sistem al utilității în accepțiune universală, în care norma sau legea a fost expropriată și transformată în principiu (spontan) de acțiune a fiecărui individ uman. Dar lucrul merită o discuție mai adîncită care nu-și are locul aici, după cum a fost deopotrivă omisă, deliberat, problema *răului*.

O altă dificultate decurgînd din definiția dată aici moralității este determinarea normei sau idealului după care se orientează acțiunea autotranscendentă sau, mai exact, determinarea universalității legii. În realitatea empiric-contingentă constatăm că există mai multe „coduri de legi", scrise sau nescrise, care sînt mai mult sau mai puțin incompatibile sau divergente. Și iată că din nou între etică și obiectul ei firesc, acțiunea morală, apare exigența unei operații prealabile, care poate lua forme: una descriptiv-explicativă și una critic-normativă. Prima, cea descriptiv-explicativă, avînd ca obiect descrierea, analiza și sistematizarea coerenței și gradului de universalitate a diferitelor coduri (= etici) existente (fie ele scrise sau nescrise), este o *metaetică* (în una din accepțiunile posibile ale cuvîntului*); cealaltă, care vizează nu codurile existente, istoric atestate, ci depășirea lor critică în favoarea uneia singure (fie preluată din inventarul existent, fie atunci întîi propusă) este o *etică normativă*. Dacă metaetica în sensul de mai sus este știință, etica normativă, considerată nu în antecedentele sau metodele ei, ci în natura esențială a demersului ei, nu este știință în sensul normal al cuvîntului, căci știința nu este normativă, chiar dacă și oricît norma-

* În accepțiunea curentă, provenită din filozofia analitică, metaetica nu este o vorbire despre coduri etice, ci o vorbire despre vorbirea etică. Legitimitatea, limitele și randamentul ei teoretic vor fi discutate cu alt prilej.

tivitatea s-ar întemeia pe știință, chiar dacă și oricît un *trebuie* se întemeiază (în convingerea mea, care e în fond un principiu metanormativ) pe analiza unui *este* examinat în determinările lui social-istorice și psihologice. Moore nu avea dreptate cînd spunea că nici un *ought* nu poate fi derivat dintr-un *is*. Singurul lucru adevărat *in aeternum* este că niciun *ought* nu este un *is*.

Și în felul acesta ajungem la capătul analizei noastre, care debușează în raportul dialectic dintre normativ și descriptiv și la statuarea unui loc important, alături de *etica axiologică* și de cea *normativă*, și ca legitimă condiționare științifică a lor, a trei tipuri de *etici descriptive*:

1. *metaetica* în sensul definit mai sus,

2. *etica descriptivă* a determinărilor necesare care limitează și totodată generează acțiunile libere; un studiu descriptiv-empiric al genezei libertății înlăuntrul necesității (libertatea fiind întotdeauna libertate *prin raport la ceva)* și a condițiilor obiective care sporesc gradul de libertate al agenților morali;

3. *etica descriptivă* a formelor efectiv atestate pe care le-a luat moralitatea în istoria de pînă acum a lumii. Studiul socio-psihologic al comportamentului moral așa cum a luat el formă obiectivă (deci descriptibilă și analizabilă ca obiect științific) în realitatea istorică a moravurilor, instituțiilor și aspirațiilor. Aceste două tipuri de etică descriptivă sînt științe în sensul strict al cuvîntului, căci libertatea obiectivă, spre deosebire de cea *in fieri* poate fi obiect normal al științei și poate fi redusă, în anumite limite, la legi (statistice). Aici este locul pentru adîncite cercetări interdisciplinare, fără care etica descriptivă modernă ar rămîne o discurs vacuu. Insist însă asupra distincției dintre cele două tipuri: o etică descriptivă ca știință a *condițiilor* libertății și moralității și o etică descriptivă a *rezultatelor* libertății și moralității, oricît de multe ar fi întrepătrunderile dintre ele. Iar aceste două etici descriptive, împreună cu metaetica codurilor sînt, cum am mai spus, temeiul indispensabil al unei etici normative care să tindă, la limită, spre universalizarea moralității ca sistem al utilității superioare a întregului univers uman.

★

Sistematizarea obiectelor eticii (sau a obiectului diferitelor etici):

retrospectiv:
1. definiția moralității (etica axiologică)
2. studiul codurilor (metaetica sistemelor de norme)

prospectiv:
3. etica descriptivă — condițiile libertății
4. etica descriptivă — rezultatele libertății
5. etica normativă (ca sinteză critică a lui 1—4 și depășire a demersului constatativ-descriptiv în demers activ *sub specie moralitatis*)

STELIAN STOICA:

Etica, prin obiectul și rațiunea sa practică, se circumscrie perimetrului celor mai vechi și mai statornice ramuri ale cunoașterii. Apărută încă din antichitate etica a rămas într-o stare de relativă staționare. Așa se va explica continua reluare, în decursul veacurilor, a discuțiilor asupra obiectului eticii. Istoria acestor discuții este prin ea însăși interesantă și instructivă. Spațiul de care dispunem nu ne permite să ne oprim mai pe larg asupra ei. Vom observa însă că în desfășurarea sa reflexia asupra obiectului eticii s-a definit prin:

a) orientarea scientistă — care debutează cu evul modern. Propriu acestei orientări (începînd cu Bacon, Locke, Helvétius ș.a.) este postularea existenței unei „naturi morale" care în fapt și constituie obiectul științei moralei, în speță, al eticii. Comparațiile care s-au făcut în acel timp între natura morală și natura fizică sînt îndeobște cunoscute. Exista pe atunci un anume entuziasm, un neobișnuit optimism în ce privește puterea științei de a pătrunde tainele universului moral, de a cunoaște legile care guvernează natura morală în scopul reconstrucției întregii moralități potrivit nevoilor epocii. Același entuziasm va fi împărtășit de către Auguste Comte — fondatorul „fizicii moravurilor". Patriarhul pozitivismului, cum se știe, conferise eticii, în a sa ierarhie a științelor, statutul de „știință finală". O poziție similară, deși în forme proprii, confereau eticii H. Spencer și E. Durkheim. Numai că spre deosebire de A. Comte, care, potrivit unei expresii încetățenite, nu depășise stadiul filozofiei istoriei, Spencer și Durkheim încearcă să pătrundă și să determine caracterele și natura regnului moral. Prin ea însăși, încercarea era pozitivă (deși problema în formele sale generale fusese deja rezolvată de către Marx și Engels) și în felul său utilă, întrucît stimula și orienta cercetarea spre descoperirea caracterelor și particularităților vieții morale. Spencer, cum se știe, eșuează însă în organicism, iar Durkheim într-un gen de pansociologism. Totuși, atît Spencer cît și Durkheim, aduc contribuții de seamă în prospectarea obiectului eticii. Astfel, Spencer, în pofida limitelor viziunii sale organiciste, este omul care pune (deși

într-o formă mult prea stîngace) probleme importante pentru aprofundarea universului moral. Din rîndul acestora amintesc: funcționalitatea moralei în cadrul sistemului social, indicatorii progresului moral, laturile pe care le include în sine conduita morală, raportul dintre morala individuală și morala socială etc. Depășind viziunea organicistă asupra obiectului eticii, prin reconsiderarea moralei ca reprezentînd un fapt social, Durkheim dezvoltă într-o manieră sociologistă problema funcției sociale a moralei, elaborează teoria anomiei descoperind totodată seria unor indicatori prin care se poate diagnostica starea moralității într-o societate dată. Și tot lui Durkheim îi revine meritul de a fi identificat caracterul sintetic al raportului moral, specificul judecății de valoare, dinamica socială a responsabilității, structura și natura socială a sentimentului moral, nevoia elaborării moralelor profesionale ș.a.m.d. Astfel, obiectul eticii și-a lărgit considerabil zonele sale de comprehensiune pregătindu-se în felul acesta terenul pentru intrarea masivă a sociologiei și antropologiei în abordarea fenomenului moral.

Apariția psihologiilor abisale (mă refer îndeosebi la Freud și Jung) a făcut ca cercetarea să pătrundă în zonele cele mai intime ale moralei individuale. Nu pun acum în discuție avatarurile psihanalizei. Aș vrea doar să remarc faptul că în pofida marilor sale neajunsuri (relevate deja în literatura marxistă și nemarxistă) psihologiile abisale au făcut mult pentru înțelegerea ambivalenței sentimentului moral și a atitudinii omului față de valori. În sfîrșit, psihanaliza culturală dezvoltă teoria comportamentului irațional, a tipologiilor conștiinței individuale aducînd în prim plan o tematică pe cît de uitată de către eticile raționaliste, pe atît de importantă pentru cursul vieții morale — afectivitatea.

Paralel cu evoluția psihanalizei culturale, un mare aport în prospectarea vieții morale îl constituie cercetările lui Jean Piaget cu privire la stadiile și modalitățile formării conștiinței morale individuale; nu trebuie, de asemenea, uitate incursiunile tot mai intense ale psihiatriei, psihologiei diferențiale, biotipologiei și geneticii în domeniile fenomenului moral. Este de presupus că în viitor ultimele vor aduce o mare contribuție la descifrarea cursului vieții morale. Se constituie astfel un plan prin care teritoriile obiectului eticii se impun cercetării în forma unor imense diversități.

b) orientarea filozofică — faptul că istoria eticii corespunde în cea mai mare parte cu istoria filozofiei, este un lucru evident. La fel de evident ne apare și adevărul că etica reprezintă rațiunea practică a uriașei majorități a sistemelor filozofice nemarxiste. Altfel spus, etica s-a constituit nu numai ca o ramură a cunoașterii ce gravitează în orbita filozofiei, dar ea însăși s-a definit ca ramură a cunoașterii filozofice. Abia tîrziu, începînd cu secolul al XVIII-lea (și mai cu seamă cu veacul al XIX-lea) etica purcede, îndeajuns de timid, să-și revendice dreptul (sub influența lui Comte, Wundt, Spencer, Tarde, Durkheim, Lévy-Bruhl ș.a.) de a se constitui — prin despărțirea de filozofie — ca știință autonomă. Acestei tendințe i se opune neopozitivismul. Atacurile întreprinse de către gînditorii neopozitiviști (Ayer, Carnap, Reichenbach ș.a.) împotriva posibilității constituirii eticii ca știință au făcut mult zgomot în epocă. Astăzi, însă, argumentul lor principal (etica operează cu propoziții prescriptive lipsite de semnificație descriptivă) a fost demonstrat ca fals atît de către gînditorii marxiști cît și de unii dintre reprezentanții de frunte ai metaeticii contemporane (Hare, Smith, ș.a.). Totuși, poziția eticii, a obiectului său (și aici ne referim la etica occidentală nemarxistă) a rămas îndeajuns de echivocă. S-a creat, cu alte cuvinte, o situație prin care se recunoaște, pe de o parte, că obiectul eticii este pasibil de investigat *științific*, iar pe de altă parte, că există zone ale aceluiași obiect care țin cu prioritate de competența *filozofiei*. Ultimele (cum ar fi de pildă, problema libertății morale, virtuții și fericirii, transcendenței și a sensului vieții, binelui și răului etc.) alcătuiesc însă pilonii, temeiurile semnificative ale vieții morale; totodată însă, nu e mai puțin adevărat că temeiurile menționate nu pot fi înțelese *in abstracto*, ci presupune cunoașterea aprofundată a realității morale a timpului. *Obiectul eticii poate fi, așadar, surprins numai la inedita confluență a filozofiei cu ansamblul științelor implicate în analiza vieții morale.* Este însă o confluență care, pentru a se realiza în contextele sale optime, presupune o viziune riguroasă, integratoare, asupra naturii sociale. O asemenea viziune ne-o oferă materialismul istoric.

Intrarea obiectului eticii în orbita reflecției materialismului istoric, a făcut ca însuși raportul dintre etică și filozofie pe de parte, dintre etică și celelalte științe, pe de o altă parte, să fie pus în alți termeni. Sînt termeni care denunță abordările unilaterale în favoarea unei viziuni globale ivite pe temeiul conjungării multiplelor elemente și structuri ce le conține în sine viața morală. În ordinea de idei enunțată, obiectul eticii — viața morală (privită ca expresia devenirii istorice și funcționale a elementelor sale constitutive: morala socială și morala individuală unite pe fondul expe-

rienței raportului moral) angajează o *cercetare multidisciplinară*. Prin aceasta, orice reducționism, în cazul care ne preocupă, s-a relevat ca fiind neindicat. Astfel, pe baza cercetărilor întreprinse pînă acum, s-a demonstrat că viața morală nu poate fi interpretată satisfăcător cu mijloace exclusiv „sociologice" „psihologice" „culturologice" sau „metaetice". Obiectul eticii implică toate aceste mijloace (la care viitorul o să adauge neîndoielnic și altele) fără a se reduce însă la ele. Probabil că în deceniile care vor urma, — dată fiind importanța care se acordă construcției morale în patria noastră, cît și în alte țări socialiste — etica va fi într-o măsură tot mai mare interesată și capabilă să-și revendice integralitatea și personalitatea obiectului său; în consecință, să-și elaboreze tehnici proprii de lucru renunțînd la importurile (altminteri azi necesare, dar nu totdeauna inspirate) din arsenalul altor științe. Aceasta presupune, însă, trecerea eticii din faza cercetărilor fundamentale la aplicațiuni practice, unirea reflecției filozofice cu nevoile imediate și de perspectivă ale acțiunii sociale.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU:

ETICĂ ȘI ETICI. Folosirea procedeului tradițional de definire a unei discipline teoretice (prin obiect și metode) se lovește de dificultăți în cazul eticii. Acestea provin din particularitățile eticii (cel puțin în accepția tradițională: aceea de disciplină prin excelență *normativă*).

Într-adevăr, înțeleasă astfel etica, deși este o disciplină teoretică (este doar o premisă, punct de plecare pentru acțiunile educative și nu educația însăși) nu este o disciplină cognitivă. Or, definirea prin obiect și metodă este aplicabilă doar disciplinelor cognitive.

Dar mai putem considera astăzi etica drept o disciplină prin excelență normativă? Cercetările pe care le-am efectuat în această problemă m-au condus spre convingerea că răspunsul la această întrebare este negativ. *Etica nu mai este astăzi o disciplină prin excelență normativă.* Momentul cognitiv, întotdeauna prezent în cîmpul eticii dar slab reprezentat, a cunoscut în secolul nostru o dezvoltare care nici nu putea fi bănuită cu un secol în urmă. Ca urmare a acestui fapt etica s-a divizat în două: în etică cognitivă și etică valoric-normativă care au obiective diferite (prima: cunoașterea, a doua: reglementarea vieții morale). Mai mult, etica cognitivă tinde să se subdividă într-o etică descriptivă și una explicativă.

Cum s-a ajuns la această situație? Cauza acestor mutații din etică trebuie văzută în maturizarea unor tendințe care s-au manifestat și în trecut. Maturizarea lor în secolul al XX-lea este un aspect al *expansiunii spiritului științific* care cuprinde tot mai mult și disciplinele umaniste. O primă tendință a fost aceea a schimbării raportului de forțe dintre momentul normativ și cel cognitiv în cadrul eticii. Deși pînă la mijlocul secolului trecut etica a fost o disciplină cu precădere normativă, momentul cognitiv nu a fost absent în cadrul acestei etici. Astfel etica platonică, stoică, epicureică — etici prin excelență normative — includ și elemente de cunoaștere. De asemenea, din etica creștină nu lipsește momentul de cunoaștere. Mai mult decît atît, în istoria eticii au existat perioade cînd raportul tradițional dintre normativ și cognitiv a fost răsturnat radical în favoarea ultimului. Acesta este cazul eticii aristotelice, al eticii Renașterii și mai ales al moralismului francez. De fiecare dată însă, după aceste răsturnări radicale se revenea la „normal", la situația cînd normativul era preponderent.

Odată cu Hegel, în a cărui gîndire etică normativul este absent, tendința amintită începe să se maturizeze. Ea poate fi considerată maturizată în momentul apariției gîndirii lui Marx. Numai că premisele pentru constituirea unei etici precumpănitor cognitivă pe care le conținea gîndirea sa nu au fost utilizate imediat. Aceste premise au fost fructificate mai tîrziu — în secolul XX — de către eticienii marxiști.

Între timp, la începutul secolului al XX-lea, școala durkheimistă, mergînd de multe ori fără să știe pe urmele lui Marx, teoretizează și practică o etică în care cunoașterea este momentul esențial. Reprezentanții școlii durkheimiste numeau această etică „știință a moravurilor". Știința moravurilor urma să întemeieze o „artă morală" care viza ameliorarea moravurilor.

Faptul că în secolul nostru apare o etică precumpănitor cognitivă nu înseamnă că etica tradițională, precumpănitor normativă a dispărut. Ea continuă să fie bine reprezentată fără a mai fi însă reprezentativă pentru prezentul și mai ales pentru viitorul eticii.

O a doua tendință, mai recentă, a cărei maturizare — ce începe să se contureze — contribuie la subdividerea eticii în etici este aceea de autonomizare a demersului cognitiv. Factorul esențial care determină acest sens de dezvoltare este schimbarea calității cunoașterii în etică dintr-o cunoaștere speculativă într-o cunoaștere științifică. Această trecere de la un tip de cunoaștere la altul în etică a devenit posibilă odată cu intrarea sociologiei și psihologiei în faza

lor ştiinţifică de dezvoltare. Întotdeauna cunoaşterea moralei a apelat la cercetările din domeniile înrudite. Dar ca şi etica, sociologia şi psihologia au fost pînă spre mijlocul secolului al XX-lea părţi ale filozofiei speculative de sistem. Momentul în care ele depăşesc acest stadiu şi intră în faza ştiinţifică creează posibilitatea obiectivă ca etica să avanseze pe baza cunoaşterilor pe care ele le oferă, spre o cunoaştere ştiinţifică a moralei. Acest fapt se explică prin aceea că fenomenul moral există într-o strînsă interconditionare cu fenomenul social şi fenomenul psihic.

Posibilitatea, care a devenit în curînd realitate, de a realiza o cunoaştere ştiinţifică în etică a contribuit decisiv la maturizarea tendinţei de autonomizare a momentului cognitiv. Ca şi alte discipline ale omului, etica, după ce a cunoscut etapa desprinderii de filozofia speculativă de sistem, continuă dezvoltarea ştiinţifică în sensul diferenţierii interioare. Cele două momente ale eticii tradiţionale — momentul cognitiv şi momentul normativ — se desprind din corpul eticii formînd două subdiscipline relativ autonome: etica cognitivă şi etica valoric-normativă.

Credem că astăzi sîntem martorii adîncirii acestui proces de diferenţiere interioară. Etica cognitivă tinde să se subdividă la rîndul ei într-o *etică descriptivă* care vizează în primul rînd descrierea fenomenului moral şi într-o *etică explicativă*, care urmăreşte cu precădere explicarea acestuia. Tendinţa este conturată mai clar în privinţa constituirii unei etici descriptive. Continuînd tradiţiile existente, etica descriptivă contemporană încearcă să adauge procedeelor tradiţionale de înregistrare (observaţia, autoobservaţia) procedee noi, care să permită distingerea celor mai fine nuanţe. În acest sens trebuie menţionată *etica analitică*. Aceasta supune limbajul moral unei minuţioase analize logice, căutînd să realizeze descrierea celor mai subtile articulaţii ale judecăţilor morale. Etica descriptivă poate folosi şi metode şi tehnici inspirate de statistica matematică pentru a încerca să ofere o înregistrare şi reprezentare cantitativă cît mai exactă a fenomenelor morale a căror natură permite măsurarea.

Deşi cercetările explicative în etică sînt mai puţin numeroase, iar statutul lor ca direcţie aparte relativ independentă, încă neatestat, ipoteza pe care o avansăm referitoare la existenţa tendinţei de constituire a unei etici explicative se bazează pe cîteva argumente care sperăm că o îndreptăţesc. Primul argument se bazează pe un fapt real: existenţa unui nucleu de cercetări explicative susceptibil de dezvoltare. Avem în vedere cercetările iniţiate de eticienii marxişti, care, pornind de la teoria socială explicativă a lui Marx încearcă să explicitezе implicaţiile etice ale acesteia şi să pună şi fenomenele morale într-o lumină explicativă.

În al doilea rînd, este vorba de *necesitatea* ca etica, odată intrată pe făgaşul cunoaşterii, să devină explicativă prin cunoaşterea cauzală a realităţii morale. Chiar dacă disciplinele înrudite prin obiect — sociologia şi psihologia — tocmai datorită caracterului complex al obiectului conţin sugestii pentru înţelegerea explicativă a moralei, aceste sugestii ca atare nu pot epuiza sarcina explicării fenomenului moral. Implicaţiile şi elementele explicative pe care le conţin ştiinţele înrudite sînt insuficient dezvoltate, nesistematice pentru că obiectul lor nu este cunoaşterea moralităţii. Aceasta intră în cîmpul de interes al sociologiei şi psihologiei doar marginal.

Un al treilea argument care pledează în favoarea şanselor de constituire a unei etici explicative este *posibilitatea* reală ca o astfel de disciplină să ia naştere. Etica explicativă este nu numai necesară, dar şi posibilă, tocmai datorită intrării sociologiei şi psihologiei în faza ştiinţifică de dezvoltare. Etica explicativă se poate constitui tocmai ca o dezvoltare şi sistematizare a elementelor explicative conţinute în teoriile sociologice şi psihologice din punctul de vedere al cunoaşterii cauzale a fenomenului moral care reprezintă obiectivul pe care-l urmăreşte. Din natura sarcinii pe care şi-o propune — cunoaşterea prin cauze a fenomenelor morale — reiese că etica explicativă nu se naşte doar din contactul eticii cu sociologia, pe de o parte, şi cu psihologia pe de altă parte, ci că orice teorie etică explicativă se bazează pe o utilizare conjugată a cunoştinţelor despre societate şi despre psihic.

Faptul că presupune valorificarea *din perspectivă etică* a unui studiu socio-psihologic, sau psiho-sociologic, după cum obiectul de cercetare este moralitatea socială sau subiectivitatea morală, diferenţiază etica explicativă de sociologia moralei, pe de o parte, şi de psihologia moralei pe de altă parte. Acestea, presupunînd că vizează explicarea moralităţii, nu pot oferi decît o înţelegere unilaterală a acesteia şi dintr-un punct de vedere care nu este al eticii.

Revenind la punctul de plecare: dacă se acceptă ideea existenţei eticilor, atunci doar etica cognitivă (şi nu şi cea valoric-normativă) poate fi supusă analizei din perspectiva obiectului şi metodelor. Sensul acestei analize rezidă în probarea caracterului ştiinţific al eticii. Dar aceasta este o altă problemă la care ne vom referi cu alt prilej

ADRIAN REZUȘ:

UN PUNCT DE VEDERE LOGIC ASUPRA OBIECTULUI ETICII. Comparînd statutul logic al *teoriei etice*, în diversele ei formulări posibile, cu situația în care se află astăzi orice *altă* teorie științifică elaborată, fie ea „știință exactă" sau teorie „testabilă empiric", descoperim o stare de lucruri paradoxală, permanentizată de-a lungul întregii istorii — dealtfel deosebit de bogate și arborescent ramificate — a acestei *sui generis* discipline.

Deși se bucură de o tradiție multimilenară, preocuparea de a teoretiza „faptul moral" („obiectul" oricărei teorii etice) pare a fi și astăzi o întreprindere *sistematic ambiguă* și una din cele mai *vitregite* — din punct de vedere logic și epistemologic — tentative de construcție teoretică.

Unul din aspectele acestei ambiguități — și nu unul dintre cele mai puțin importante — îl găsim la nivelul *limbajului* utilizat, atît în morală cît și în teoria „faptului moral". Departe de a avea avantajul unui limbaj univoc interpretabil, teoria etică pare a admite și chiar a cere în mod expres o *altă* utilizare a limbajului natural decît cea proprie unui vorbitor „normal" care ar dispune de o competență lingvistică „naturală" (așa cum este luată ea în considerație de către lingviști, de exemplu). Specificarea acestei *diferențe de utilizare* poate face, desigur, obiectul unei cercetări autonome care și-ar avea locul în limitele *pragmaticii* (așa cum o înțeleg logicienii și lingviștii, ca, de pildă, Ch. Morris, Y. Bar-Hillel sau Richard Montague) și care ar putea figura, ca investigație prealabilă și absolut necesară, printre „prolegomenele" oricărei teorii etice. Atîta timp cît o astfel de investigație rămîne doar la nivelul unui deziderat, teoria etică este privată de *conștiința diferenței sale epistemologice față de alte teorii, de conștiința propriilor sale demersuri în sfera „obiectului" ei.*

O altă dificultate „structurală" a teoriei etice (care, dealtfel, o implică pe prima) rezultă din caracterul sistematic ambiguu al „obiectului" în limitele căruia se desfășoară investigația etică sau, într-o formulare echivalentă, din imposibilitatea delimitării univoce a „punctului de vedere" (specific) — etic — față de „puncte de vedere" (înrudite sau nu) care definesc orice altă „știință umană".

Dacă stabilim, printr-o decizie teoretică, funcționînd ca primă aproximare, că „universul faptelor" (posibil de luat în considerare în cadrul oricărei teorii) este totuna cu universul naturii și al libertății (umane), indiferent de articularea teoretică ulterioară a acestor două componente, atunci dificultatea sus-amintită admite o formulare suficient de riguroasă pentru a caracteriza statutul logic al teoriei etice și a schița chiar o soluție pentru eliminarea ei.

Pentru explicitarea celor de mai sus vom presupune în continuare că dispunem de un *limbaj pragmatic* (în accepția lui R. Montague și a colaboratorilor săi de la UCLA și Stanford)[1] adecvat reprezentării unei teorii etice. Amintim că un limbaj pragmatic L este un limbaj *formal obișnuit, de ordinul* II, în care apar, în plus, operatori intensionali și că orice limbaj natural admite o reprezentare adecvată în L, ca un caz particular[2].

Urmînd o sugestie terminologică pe care ne-o furnizează logica tradițională (în *Parva logicalia*, sec. XIII și urm.) vom numi *categorematice* expresiile neafectate de operatori intensionali, deci expresiile care aparțin logicii obișnuite de ordinul 1, și sincategorematice toate expresiile în care apare cel puțin un operator intensional (în limbajul natural, de pildă, orice verb intensional, „opac-referențial" ca „știe că", „crede că", „vrea să", „are intenția să", „trebuie să" etc.). Coincidența acestei utilizări a termenilor cu cea clasic-tradițională este, desigur, parțială și alegerea este justificată *doar* de faptul că o expresie sincategorematică, așa cum o concepem aici, *nu are o semnificație univocă*[3] *independent de un context pragmatic explicit formulat.*

---

[1] Charles Howard, David Kaplan, Nino Cocchiarella, J. W. Kamp (UCLA), Dana Scott (Princeton și apoi Oxford, Math. Inst.), Dov Murad Gabbay (Jerusalem, Hebrew Univ. și apoi Stanford), Asa Kasher (doctorand al lui Y. Bar-Hillel la Hebrew Univ., Jerusalem, of. *The logical Status of Indexical Sentences*, „Scientific Report", nr. 9, Applied Logic Branch, HU Jerusalem May 1970) etc.

[2] Richard Montague, *Universal Grammar*, în „Theoria", *36*, 1970, p. 373—398; *English as a Formal Language*, în *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano, 1970; *Pragmatics and Intensional Logic*, în „Synthese" nr. 1—2, 1970, p. 69 et sqq.; *Pragmatics*, în: *Contemporary Philosophy — La philosophie contemporaine*, I. Firenze, La nuova Italia, 1968, p. 102—122. Articolele lui Montague au fost reunite recent (parțial) într-un volum cu titlul *Selected Papers of Richard Montague*, Yale, U.P. New Haven, 1973.

[3] O astfel de expresie are un statut similar cu ceea ce Montague numește „expresie semantic ambiguă", Cf. *Universal Grammar*, loc. cit., p. 378.

O evaluare (semantică) adecvată a unui asemenea limbaj este efectivă dacă utilizăm „luminile posibile" — tehnică astăzi curentă în semantica logicilor modale — şi oferă (produce) cel puţin trei clase de obiecte distincte:

1) cele care realizează expresiile categorematice în lumea reală („actuală", pe care o putem identifica destul de exact, cu lumea fizică, i.e. „obiectul" fizicii);

2) cele care realizează expresiile categorematice într-o „lume posibilă" (viitorul de exemplu);

3) cele care realizează expresiile sincategorematice [fie în „lumea actuală" a acţiunii umane, de exemplu, fie într-o „lume posibilă" cum ar fi „sfera libertăţii (umane)" sau o lume imaginară].

Convenim să numim *categorematice* obiectele din clasa (1) şi *sincategorematice* obiectele din clasele (2) şi (3). Conform definiţiei de mai sus a expresiilor care descriu obiecte din clasele (2) şi (3), un *obiect sincategorematic nu este univoc determinat decît în cadrul unui context pragmatic*, sau, altfel spus, *nu există independent* (şi *tel qu'il est*) *de contextul pragmatic în care apare*.

„Obiectul" unei teorii etice este constituit dintr-un subansamblu de obiecte sincategorematice, articulate într-o presupusă structură (ipoteza „existenţei" într-un sens oarecare a ceea ce s-ar putea numi „lege morală"), oricît de greu de definit ar putea apărea aceasta din urmă. Reprezentarea algebrică a acestei situaţii este imediată, dacă avem în vedere că „articulaţiile" posibile ale obiectelor sincategorematice (ipoteza că „lumea posibilă" care le conţine are o ordine intrinsecă, are o „lege", este „autonomă" etc.) sînt principial reductibile la operaţii algebrice, predicate şi, eventual, relaţii intensionale.

Demersul deschis aici constituie soluţia pe care o propunem pentru a rezolva cea de-a doua dificultate (ambiguitatea sistematică a „obiectului" eticii) despre care vorbeam mai sus. Ea este şi o rezolvare a primului impas, întrucît presupune o *pragmatică elaborată, adecvată „obiectului" eticii*. Fără îndoială însă că schiţa de mai sus, chiar efectiv realizată (ca logica intensională restrînsă la „obiectul" eticii, i.e. la „fapte morale"), nu constituie încă o rezolvare efectivă a problemei adecvării unei astfel de teorii la o clasă *dată* de fapte, problemă rezolvabilă printr-o investigaţie empirică pe diverse nivele ale acestui „obiect" (istoric, sociologic, psihologic etc.). Sugestiile de aici schiţează doar posibilitatea de a defini în mod univoc statutul logic al teoriei etice, în diferenţa ei specifică, precum şi posibilitatea de a reprezenta formal-teoretic, în cadre lipsite de ambiguitate sistematică, eventualele rezultate relevante ale unei cercetări etice.

Revenind la starea de fapt a teoriei etice (în care se găseşte ea azi, cu foarte puţine excepţii) observăm că, în cazul în care ar vrea să fie conştientă de fiecare pas operat în cadrul ei, orice teorie etică ar trebui să admită *evanescenţa* propriului ei „obiect" în cel puţin unul din următoarele sensuri:

„Obiectul" eticii:

[A] este nedefinit *de facto*;

[B] definiţia lui este *posibilă*;

[C] trebuie definit în mod *explicit* printr-un anume tip de cercetare ale cărei condiţii sînt *de specificat*;

[D] este indefinisabil *de jure*;

[E] *nu are specific* faţă de clasa fenomenelor sociale (umane) posibile;

[F] specificul său derivă *doar* din faptul că cercetătorul (sau cei care au şi au avut, în decursul timpului, preocupări similare) singularizează o clasă de fenomene psihosociale pe care le consideră ca fiind „morale" potrivit unui *criteriu neexplicit, intuitiv*;

[G] şi *neformulabil* (în vreun sens oarecare);

[H] criteriul de determinare a specificului „moral" al unor fenomene psihosociale este un *criteriu practic, efectiv, funcţionînd în limitele cercetării printr-o angajare orientată a cercetătorului* sau

[I] *în limitele „bunului simţ"* (a „simţului comun"), fiecare individ uman (chiar în ipostaza de subiect epistemic) ştiind, de fapt, ce are sau nu relevanţă etică în acţiunile sale şi ale semenilor săi.

Trebuie să observăm că singura alternativă consistentă cu „etica" definită mai sus este [A], care formulează metateoretic o stare de fapt în limitele ei.

Admiterea oricărei alternative la [A] angajează pe cercetător la un tip original de argumentare care să-i fundamenteze în mod unitar preocupările şi să justifice prezenţa în corpul doctrinei (= teoria etică) a unor elemente disparate pe care şi le revendică discipline distincte ce nu pot fi numite „etică" nici chiar într-o accepţiune derivată. Acest „examen al fundamentelor" pune în discuţie de cele mai multe ori, întreaga construcţie teoretică sau, cel puţin, părţi importante ale ei.

Indiferent de sensul special pe care-l atribuim termenului de etică, este neîndoios că el desemnează un grup de preocupări teoretice care stau într-un raport cu alternativele B — I. Astfel, independent de tipul de „etică" pe care-l avem în vedere este evident că:

I. Acceptarea lui [A] angajează la una din alternativele [B] — [I].

II. Admiterea lui [B] este consistentă cu şi angajează la admiterea uneia din alternativele [C], [F], [H] şi [I] şi este inconsistentă cu admiterea uneia din alternativele [D], [E] şi [G]

III. Dacă [B] şi [C] cer o definiţie explicită a obiectului eticii, admiterea uneia din alternativele [B] + [F], [B] + [H] sau [B] + [I] se limitează la asertarea existenţei unui criteriu *neexplicit* dar *„funcţional"* în definirea lui.

Sensul lui „a defini" în aceste trei cazuri este opus alternativei [B] + [C] şi apelează la ceea ce am putea numi aproximativ „esprit de finesse".

IV. Oricum ar funcţiona acestea, observăm că alternativa [F] este (logic) consistentă cu fiecare din alternativele [G], [H] şi [I].

Întrucît primul caz ([F] + [G]) elimină posibilitatea unei discuţii asupra sensului lui „a defini" şi nu este consistent cu alternativa [B] + [F] (avută aici în vedere) ne vom opri doar asupra alternativelor [B] + [H] şi [B] + [I].

V. Alternativa [B] + [H] este construită paralel cu alternativa [B] + [I], „spiritul de fineţe" în discuţie avînd ca model „bunul simţ", pentru care relevanţa etică a actelor umane este un dat intuitiv, practic. Pe baza lui, bunul simţ „ştie" dacă o acţiune este sau nu etic relevantă, adică poate determina, dacă ceva este moral/imoral sau indiferent acestei distincţii.

Pentru o astfel de „ştiinţă" practică limitele moralităţii sînt „riguros definite" în raport cu ceea ce e „dincolo de bine şi de rău". Aceasta nu înseamnă decît că „bunul simţ" operează în fapt această distincţie oricînd şi oriunde (este nevoie) şi că, mai ales, o poate repeta în orice alt caz particular (i.e. în fapt) posibil.

VI. Altfel spus, pentru oricare situaţie determinată este asertată existenţa şi posibilitatea luării de atitudine potrivit dihotomiei moral/imoral, existenţa acestei atitudini fiind considerată *un fapt suficient* pentru delimitarea a ceea ce este etic relevant (a „punctului de vedere etic") de ceea ce este „dincolo" de dihotomia de mai sus.

O astfel de atitudine (teoretică) n-ar face altceva decît să repete *în mod critic* (alternativa [B] + [H]) situaţia descrisă mai sus [B] + [I].

Limbajul acestei alternative este în mod expres (dacă nu chiar programatic, ca în cazul alternativei [F] + [G]) imprecis, aproximativ şi evanescent, făcînd apel mai mult la „evidenţa" faptelor decît la claritatea şi univocitatea termenilor utilizaţi.

În ceea ce ne priveşte, nu remarcăm încă în ce poate consta surplusul „critic" adus de o perspectivă teoretică faţă de cea a „bunului simţ", dacă ea nu este o utilizare critică a limbajului moral al „bunului simţ" sau dacă nu este o critică a utilizării în limitele „bunului simţ" a termenilor ce pot forma vocabularul unei ştiinţe ce s-ar putea numi „etică".

Alternativa [B] + [H] merită, desigur, o discuţie mai amănunţită. Ne vom mărgini la cîteva observaţii provizorii care să justifice creditul scăzut pe care îl acordăm productivităţii unei asemenea alternative în fundamentarea eticii.

În primul rînd, avantajul „funcţionalităţii" practice în cadrul teoriei etice a „criteriilor" de determinare a „specificului moral" al unei clase de acte umane nu ni se pare a fi aici altceva decît avantajul practic pe care îl are „bunul simţ" în actul cotidian de operare a distincţiei relevant/irelevant etic. Socotim însă evident faptul că *funcţionarea practică* a unui comportament individual sau colectiv ce operează *efectiv* anumite distincţii este *altceva decît un criteriu teoretic* de specificare a unei clase de fapte şi că, chiar şi în cazul în care ar avea ceva comun, „cosubstanţial", primul element este insuficient pentru validarea şi întemeierea celui de-al doilea.

Căci comportamentul eticianului (ca teoretician) faţă de „obiectul" disciplinei pe care o reprezintă nu poate fi descris exhaustiv doar prin analogie cu comportamentul „bunului simţ" faţă de acţiunile umane (în calitate de *capax discriminandi*) doar şi pentru faptul că acest comportament face parte din însuşi „obiectul" disciplinei. Avînd în vedere această situaţie, o teorie etică fundamentată pe un „esprit de finesse" funcţional şi discriminator, după modelul „bunului simţ" nu poate evita circularitatea, aceasta fiind o ocurenţă sistematică în cadrul disciplinei astfel întemeiate.

VII. În sfîrşit, întrucît alternativele [B] + [D], [B] + [E] şi [B] + [G] se autocondamnă în mod programatic la tăcere asupra problemei, rămîne să fie examinate doar consecinţele alternativei [B] + [C] şi posibilele ei soluţii.

VIII. Admiterea acestei alternative angajează la specificarea tipului de cercetare (i.e. ce înseamnă „a defini") şi a condiţiilor ei. Această „specificare" înseamnă, de fapt, afirmarea unui program de operare „more geometrico", apelînd la analiză riguros logică sau la ceea ce s-ar putea numi aproximativ „esprit de géométrie" şi se poate efectua într-unul din următoarele chipuri.

1) Prin explicitarea logică: *per genus proximum et differentiam specificam*, în limitele logicii formale clasice tradiţionale.

2) Printr-un demers inductiv, recursiv, i.e. prin enumerarea exhaustivă a trăsăturilor specifice, necesare și suficiente singularizării unei clase de ,,fenomene morale".

Aici e necesară asigurarea ,,cercetării" împotriva recursiei la infinit și explicitarea modului în care ἀνάγκη στῆναι (Aristotel, *Metaph.*)

3) Printr-o definire contextuală, axiomatică, a tuturor termenilor admiși în corpul de doctrină (teoria etică) și specificarea domeniilor de ,,obiecte elementare" admise în interpretarea bazei axiomatice (indivizi, proprietăți, acțiuni, relații etc.).

În acest caz este posibilă formalizarea, deci și omisiunea oricărei ambiguități posibile generate de închiderea reflexivă a limbajelor naturale sau de oricare alt factor de devianță semantică prezent în ele.

,,Definirea" este aici, de fapt, o operație implicită sau un procedeu abreviativ, ,,explicitarea" fiind mai degrabă explicitare printr-un număr finit de contexte ,,paradigmatice" în care poate apărea termenii de definit.

Aceste contexte conțin axiomele ,,sintetice" ale unui *Limbaj pragmatic* (în sensul lui R. Montague și Ch. Howard) adecvat reprezentării unei teorii etice, axiome prin care se surprind raporturile (,,sintetice") posibile ale termenilor din ,,limbajul moralei" între ei și în comparație cu termenii ,,descriptivi" (care apar în expresiile categorematice).

Pasul imediat următor în găsirea unei definiții convenabile a ,,punctului de vedere etic" constă în examinarea adecvării fiecăruia din cele trei moduri de a opera ,,more geometrico" la conținutul uneia sau alteia din eticile posibile.

Întrucît cele trei posibilități de a defini nu sînt echivalente putem bănui că modalitățile în care se raportează ele la unul și același conținut definisabil nu sînt identice.

Oricît de relevante ar fi însă aceste diferențe cele trei alternative ($VIII_1 - VIII_3$) (deși distincte) sînt versiuni sau ipostaze ale aceluiași demers teoretic, care specifică mai mult sau mai puțin complet condițiile unui *anume* tip de cercetare. Acesta din urmă *nu poate fi identificat* cu teoria etică pe care o servește, furnizîndu-i o fundamentare unitară și nici *nu este o parte proprie* a ei.

,,Investigația" în limitele acestui demers este de altă natură decît oricare alt tip de investigație utilizat de etician în cadrul teoriei etice, *este un alt nivel al teoriei.*

Tipul de investigație prin care se caută și în limitele căruia se dă definiția ,,obiectului" unei discipline este o investigație metateoretică și coincide, în cazul cînd ia o formă unitară, cu metadisciplina corespunzătoare.

Caracterul metateoretic al acestui tip de investigație nu rezultă pur și simplu din faptul că în cadrul ei este vorba despre însăși teoria etică și utilizează un alt nivel al discursului (limbajului). Acesta este un lucru mai puțin important în cazul unei discipline în care atenția nu se concentrează în principal asupra formei limbajului, deși trebuie avut în vedere cel puțin și pentru a funcționa ca un criteriu efectiv de distingere între nivele diferite ale teoriei.

Mai relevantă pare a fi, însă, deosebirea între modalitățile în care privim același conținut (al teoriei) din puncte de vedere diferite (aici: nivele diferite ale teoriei).

Dacă raportul teoriei etice la ,,obiectul" ei este acela al unei structuri conceptuale la aspecte și fapte care aparțin aceluiași domeniu, care este ,,parcurs" din apoape în aproape, metadisciplina care îi definește ,,obiectul" se raportează la acest domeniu ca la un întreg pe care îl pune în relație cu domenii distincte (de fapte).

Definirea ,,obiectului" eticii nu este o investigație în limitele ,,acestui obiect", ci face parte din metadisciplina corespunzătoare (fără a-i epuiza, probabil, conținutul).

Metodica acestei investigații face parte ea însăși din ,,logica aplicată", deși aceasta din urmă nu epuizează, cum spuneam, conținutul metateoriei eticii (așa cum e concepută aici). În metateoria eticii își mai au locul, pe lîngă acest fragment al analizei logice a limbajului, discuții mai mult sau mai puțin informale și, deseori chiar, discuții cu caracter filozofic, ale conceptelor fundamentale pe care disciplina însăși (etica) le postulează, considerîndu-le ca ,,date prealabile", preliminare investigației etice propriu-zise (precum conceptele de ,,libertate", ,,acțiune", ,,acțiune orientată", ,,voință", ,,grup uman" etc.).

Cu cît se vor desfășura mai riguros aceste discuții și cu cît analiza logică își va cîștiga mai mult teren în sfera lor, cu atît vor fi mai precise, mai clare și mai puțin ambigue conceptele pe care le utilizează eticianul în limitele teoriei etice.

Altfel spus, orice cîștig de rigurozitate în cadrul metateoriei eticii (care poate fi, desigur, *mult mai mult*, dacă nu chiar *altceva* decît oricare versiune existentă deja a metaeticii) este un pas înainte în consolidarea fundamentelor eticii înseși.

VASILE MORARU:

Paradoxul eticii constă în faptul, dealtfel arhibanal, că deși aceasta s-a constituit ca

domeniu al cunoașterii încă din antichitate, ea continuă a fi și astăzi nu arareori contestată, repudiată în ambiția ei teoretică de a-și dovedi autonomia și caracterul de știință. Se poate afirma, că este o dramă a eticii, trăită la diferite intensități de aproape două milenii, așa după cum, mult mai recent, în ultimul secol, psihologia de exemplu, și-a trăit și ea din plin drama afirmării sale în sistemul științelor despre om și condiția sa. Dificultățile au crescut nebănuit în ultimul secol, cînd, printr-un complex de împrejurări, etica valoric-normativă a suportat cu greu acuzările venite din direcții diferite, dar convergente în a nega posibilitatea punerii unui semn de egalitate între aceasta și caracterul ei de știință. Pe de altă parte însă, orice sistem filozofic tinde să-și găsească rațiunea finală într-o Etică, și în acest sens este exemplar cazul lui G. Lukács, care năzuia spre o încoronare exhaustivă a operei sale printr-un tratat aidoma *Criticii rațiunii practice* a lui Kant.

Și noi considerăm că s-au conturat, luînd istoria doctrinelor etice ca un martor fidel, două direcții, neepuizate nici la ora actuală: „eticile" de sistem, preponderent valoric-normative și „eticile" cognitive în care momentul descriptiv și explicativ este prioritar. Dorim să facem însă o specificare, pentru a nu se naște nici un echivoc: nu există mai multe etici, Etica este una singură — știința realității morale — și cu toată diversitatea de direcții, tendințe, oricît de eterogene ar fi ele, există un factor de unitate: încercarea de elucidare printr-un demers cognitiv a regnului moralității. Evident că nivelul explicativ este redus ca dimensiune în eticile strict normative, cum este cazul eticii platoniciene, al celei stoice sau creștine, dar palierul cognitiv este prezent în fiecare, chiar dacă apare strivit, uneori, de chingile normativității și de barierele însești ale cunoașterii, atît de limitate și limitative în acel moment istoric. Dincolo deci de multiplicitatea soluțiilor teoretice se întrevede o posibilă dar persistentă tendință spre unitate. Și aceasta în pofida faptului, sau tocmai de aceea, că etica este condamnată să poarte povara apartenenței ei la filozofie, și în același timp să se autonomizeze, prin apeluri la alte științe, care-i cercetează obiectul dintr-o perspectivă unilaterală. Putem risca să susținem că tendința centrifugă o reprezintă filozofia, întemeind demersurile majore ale eticii: problematica binelui și răului în viziune integratoare a sensului vieții și fericirii, a libertății și opțiunii morale etc. Prin ele etica rămîne ancorată în spațiul problematic al filozofiei, dar ea nu staționează la acest nivel, din moment ce chiar aceste „apartenențe" sînt supuse unei validări prin demers științific. Fundalul teoretic și metodologic al acestei convergențe necesare îl oferă teoria marxistă despre istorie și despre locul moralei, atît ca geneză, cît și ca structură, în viața socială, dar acest fundal nu a fost suplinit întotdeauna printr-o cercetare pertinentă de pe aceste poziții și cu mijloace incluse în specia științificității.

Etica însă, nu este reductibilă la nici una dintre științele despre om, adiacente sau tangente ei, și nici nu are în întregime caracter de „știință" în sensul în care nici filozofia ca formă deosebită a conștiinței sociale, nu se identifică cu știința (ceea ce, desigur, nu o împiedică să aibă caracter științific). Atît din punctul de vedere al metodei, cît și al obiectului etica prezintă statut incert, ea nu se desprinde total nici de discursul filozofic și nici de cel strict științific. În acest sens, din nou, credem că, nu e vorba de *mai multe etici*, ci de direcții interioare cadrului constitutiv al eticului. Persistența și consistența discursului filozofic sau a celui științific operează asupra realității morale dînd multiplicitatea de poziții cunoscută și recunoscută astăzi. Așa se face, că morala este supusă analizei, uneori în detaliu, valori, norme etc., iar alteori în mod integral.

În această suită de idei dorim să subliniem faptul că problema metodei în etică e strîns legată de aceea a obiectului, viața morală, a cărei complexitate a necesitat o „disecție" cu un instrumentar metodologic adecvat și variat. Metoda reflexivă de sorginte filozofică este repudiată pentru doza implicată de introspecție și speculativitate, iar simpla observație și descrierea sînt considerate ca necesare dar nu suficiente, dacă nu sînt dublate de alte tehnici valide și fidele din arsenalul metodologiei moderne, din care nu lispsesc: testele de personalitate, analiza factorială, analiza de conținut etc., pentru a nu aminti decît cîteva.

Dat fiind caracterul complex al vieții morale, ca obiect al eticii, problema care se ridică și care cere un răspuns este aceea a *legitimității* diversificării și pluralizării eticii în funcție de cîmpul sau de perspectiva pe care le pun în joc diversele discipline (sociologie, psihologie, antropologie etc.) Părerea noastră este că aportul necontestat al acestor științe speciale la elucidarea fenomenului moral nu reprezintă un temei suficient pentru legitimarea mai multor etici ca discipline distincte. Faptul că actualmente există o dispersare a cercetării etice care derutează, impune cu atît mai mult efortul către marile sinteze întrevăzute ca posibile de pe poziția marxistă, care singură poate conferi demersurilor metodologice o „substanțializare" a lor într-o etică *ne-fragmentară*, cu un statut

prins în liniamentele certitudinii şi rigorii bineînţeles dacă şi opiniile despre această veche ştiinţă vor fi relativ convergente.

ELENA COBIANU:

Ca preocupare a spiritului omenesc etica este tot atît de veche ca şi filozofia. Faptul că etica, în calitate de filozofie practică, încheia îndeobşte concepţia filozofică a oricărui gînditor, relevă strînsa legătură dintre ele, statutul eticii de parte distinctă, dar nu eterogenă, a cunoaşterii filozofice. Desprinderea de filozofie, în sine un proces pozitiv pentru ambele, nu înseamnă şi nu trebuie să însemne, după părerea mea, renunţarea la caracterul său filozofic, după cum admiterea caracterului filozofic al eticii nu implică respingerea tendinţelor de ,,pozitivare" apărute în ultimul timp prin formalizări şi axiomatizări de ordin logic, a perspectivelor posibile din care poate fi studiat fenomenul moral. Complexitatea fenomenului moral în aspectul său reflectoriu (morala — ca formă a conştiinţei sociale) şi ontic (ca relaţii sociale morale, ca existenţă socială morală) se impune cercetătorului prin nevoia cuprinderii sale cvasi-exhaustive, dacă nu chiar exhaustive. Modalitatea filozofică tradiţională de abordare a fenomenului moral pare a fi tot mai mult înlocuită în prezent cu abordarea acestuia din unghiuri de vedere specifice — axiologic, descriptiv, explicativ, sau normativ — considerate suficiente prin ele însele şi în acord cu exigenţe ale cunoaşterii contemporane. Desigur, aceste noi perspective în etică sînt necesare şi legitime, ele aducînd atît o rafinare şi diversificare metodologică a investigării fenomenului moral, cît şi o îmbogăţire cu elemente, procese noi apărute în aspectele ontic şi reflectoriu ale fenomenului moral în epoca contemporană. Reprezentînd un cîştig de ordin ştiinţific, aceste tendinţe de multilateralizare nu sînt însă, după opinia mea, decît modalităţi concrete, mai mult sau mai puţin unilaterale, în înţelegerea şi reflectarea adecvată, complexă dinamică a genezei şi dezvoltării fenomenului moral. De aceea mi se pare stringent necesar ca rezultatele acestor cercetări, să spun aşa ,,de ramură" în domeniul eticii, să fie reunite organic într-o concepţie cuprinzătoare şi unitară, cu caracter filozofic. O etică marxistă integratoare, tinzînd tot mai mult la rigoarea şi coerenţa specifice ştiinţelor, nu se poate constitui în afara filozofiei marxiste implicată şi prezentă în toate articulaţiile sale.

Complicatul raport dialectic al obiectivului şi subiectivului în fenomenul moral, geneza şi istoricitatea valorilor, dezvoltarea progresivă a moralităţii ca rezultat al libertăţii crescînde şi al transcenderii ,,autointeresului", apariţia mutaţiilor fundamentale pe fondul continuităţii generalului-uman realizat de omenire — nu pot fi interpretate decît avînd în vedere o viziune integratoare asupra modalităţilor descriptivă, explicativă, normativă şi axiologică de tratare a fenomenului moral, o viziune în care, de pildă, rezultatele demersului descriptiv să constituie premise pentru demersul explicativ, iar ale acestuia din urmă pentru cel normativ ş.a.m.d. După cum, la rîndul său, perspectiva axiologică poate contribui la elucidarea sub noi aspecte a normativului, explicativului şi descriptivului etc. Numai sub raport teoretic aceste perspective pot fi considerate izolat, căci în realitatea utilizării lor operaţionale ele se îmbină, nefiind exclusă — în anumite epoci sau la anumiţi autori — preponderenţa uneia sau a alteia.

Pledînd pentru caracterul filozofic al eticii marxiste, nu înţeleg cîtuşi de puţin să adopt o poziţie conservatoare, care s-ar contrapune într-un fel noilor tendinţe în etică. Nu aceste tendinţe şi perspective sînt în discuţie, ci necesitatea adoptării unei viziuni complexe, dialectice care să ia în considerare tot ceea ce prezintă relevanţă pentru înţelegerea fenomenului moral în cercetările întreprinse de diferitele discipline sau modalităţi ştiinţifice particulare.

Punerea în discuţie a obiectului eticii trebuie să reflecte transformările survenite în viaţa morală a epocii contemporane, ceea ce atestă încă o dată caracterul social-istoric al fenomenului moral ca şi caracterul istoric-concret al abordării sale. În lumea contemporană în care trăim constatăm afirmarea cu o intensitate anterior necunoscută a conştiinţei de sine a umanităţii, sporirea, adesea în condiţii contradictorii, a rolului factorului conştient, sensibilizarea unor forţe umane crescînde la problemele cruciale privind viaţa şi destinul omenirii.

Prin emanciparea social-economică şi spirituală pe care o produce, societatea socialistă creează posibilităţi reale de manifestare activă, conştientă a membrilor săi, îi educă, îi formează în acest spirit. Teoria etică trebuie să consemneze acest moment istoric ca o nouă treaptă a progresului moral, a mersului propriu al fenomenului moral.

Din cîmpul larg de cercetare al eticii nu poate lipsi analiza procesului istoric de

constituire a moralei socialiste pe fondul determinantelor sale de bază — creşterea libertăţii umane şi nevoia mai mult resimţită a depăşirii interesului personal pentru realizarea unei solidarităţi organice şi nu gregare, în funcţie de un ideal. Situată pe o poziţie declarat partinică, fundamentată pe filozofia marxistă, etica marxistă studiază istoria fenomenului moral şi istoria tratării sale (doctrinele etice) avînd în vedere un criteriu ce ni se pare neperisabil la indicatori ca timp istoric, poziţie de clasă etc. Este vorba de OM cu aspiraţia şi nevoia realizării şi depăşirii de sine continue — care devine principiul fundamental al eticii marxiste şi criteriul primordial de evaluare.

La pensée. Revue du rationalisme moderne

Nr. 176 | 1974.

Din sumar: LOUIS ALTHUSSER, Justeţe şi filozofie; L. BEHAR, Suprapopulaţia relativă şi reproducţia forţei de muncă. Pentru o problematică materialistă în demografie; B. FOUNOU-TCHNIGOUA, Piaţa reală şi piaţa formală a forţei de muncă; JACQUES CHAILLOU, Observaţii cu privire la: munca simplă, munca calificată şi ierarhia salariilor în economia de mărfuri capitalistă; JEAN BRUHAT, Un muncitor militant la sfîrşitul celui de al Doilea Imperiu: Eugen Varlin; CHARLES GRIVEL, Mecanismele cenzurii în sistemul liberal-burghez; PAUL LABÉRENNE, Istoria ştiinţei şi utopiile moderne; ERNEST KAHANE, Hazard sau necesitate în apariţia şi dezvoltarea fiinţelor vii.

Nr. 177 | 1974.

Din sumar: Criza cercetării ştiinţifice în Franţa. Masă rotundă cu: YVES BENOT, ANDRÉ CASALOT, GEORGES COGNIOT, ANDRÉ JAEGLÉ, PIERRE JAEGLÉ, CHARLES-PIERRE PEGUY, JANINE ROGALSKI, JEAN SURET-CANALE, GÉRARD VERGNAUD; ALBERT SOBOUL, Istoriografia clasică a Revoluţiei franceze. Despre controverse recente; GEORGES LABICA, Marxism şi specificitate; ANTOINE BOUILLON, Psihologia popoarelor: credinţă şi propovăduire; MARC RIVIÈRE, Cercetările lui Paul Boccara.

Nr. 178/1974.

Din sumar: JEAN BOUVIER, Capital bancar, capital industrial şi capital financiar în dezvoltarea Franţei în sec. al XIX-lea; MARCOS WINOCUR, Rolul clasei muncitoare în revoluţia cubaneză; BERNARD EDELMAN, Umanism şi patrimoniu; LOUIS PINTO, Teoria practicii; JOSEPH BYA, Publicitatea şi propaganda sa.

DEZBATERE:

OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE

LOUIS ALTHUSSER

Redacția „Revistei de filozofie" a inițiat — la recomandarea conducerii Academiei de științe sociale și politice — organizarea unei serii de dezbateri teoretice sub titlul general Opinii contemporane în problematica filozofiei marxiste. *Prima dintre aceste dezbateri, desfășurată în luna martie 1974, a insistat îndeosebi asupra implicațiilor teoretice actuale ale scrierilor filozofului marxist francez* Louis Althusser *și a controverselor ample, pe plan internațional, în jurul acestor scrieri.*

Publicăm, în continuare, un rezumat revăzut al stenogramei acestei dezbateri, la care au participat, în ordine alfabetică: Niculae Bellu, Al. Boboc, Constantin Borgeanu, Tudor Bugnariu, Gh. Cazan, Octavian Chețan, Radu Florian, Nicolae Gogoneață, Ludwig Grünberg, C. I. Gulian, Ana Katz, Amelia Pavel, Traian Podgoreanu, Ion C. Popescu, Elena Popovici, Alexandru Tănase, Damian Teodosiu, H. Wald ș.a.

Dezbaterea a prilejuit, după părerea noastră, o interesantă confruntare de opinii, a supus atenției participanților puncte de vedere diferite, dar, în același timp, a permis conturarea unui tablou de ansamblu, cuprinzător și nuanțat, asupra unor probleme centrale și actuale ale teoriei marxiste. Deși aprecierile globale asupra demersului teoretic althusserian au fost variate, unele contradictorii, majoritatea participanților au apreciat că pozițiile teoretice ale lui Althusser — cu tot caracterul lor derutant uneori prin desele sale reveniri și renunțări la teze și soluții avansate — sînt profund contemporane, legate de principalele probleme cu care se confruntă gîndirea marxistă în ultimele două decenii.

Redacția

ALEXANDRU TĂNASE: Mi-a revenit cinstea să deschid această dezbatere cu tema: *Opinii contemporane în problematica filozofiei marxiste*, prima de acest fel, consacrată unei tematici foarte ample și complexe.

Am început seria acestor dezbateri cu așa-numitul „caz Althusser", deoarece Althusser este un gînditor de o mare forță teoretică și de o mare concentrare. El reprezintă unul din acele momente în istoria cugetării care întrunește fie adeziuni entuziaste, fie refuzuri radicale, contestații totale, care înlătură inerții și comodități de gîndire. Este unul din acele cazuri din istoria gîndirii care nu permite o atitudine neutrală, sub raport axiologic și etic, ci reclamă o atitudine deschisă. De ce? În primul rînd, pentru modul ascuțit, șocant, uneori paradoxal, în care pune el unele dintre problemele fundamentale ale gîndirii marxiste contemporane. Oricît de interesantă ar fi în sine problema Althusser, interesul este însă mai larg, nu se reduce la domeniul filozofiei. Într-adevăr, o dezbatere în legătură cu Althusser ne prilejuiește un tur de orizont, o punere nouă a unor probleme mai generale și de filozofie și de umanism în general. O primă problemă ar fi aceea privind logica internă a constituirii și dezvoltării marxismului în legătură cu ideea lui Althusser despre așa-numita „ruptură epistemologică" în evoluția gîndirii lui Marx. Problema aceasta are o întreagă istorie. Amintesc doar că în perioada interbelică au fost editate, pentru prima dată, unele dintre lucrările din tinerețe ale lui Marx, și, în primul rînd, celebrele *Manuscrise economico-filozofice*, care au stîrnit numeroase controverse. Unii dintre detractorii marxismului s-au grăbit să considere că adevăratul Marx este cel din tinerețe, pentru că acolo pune el problemele umanismului, pentru că acolo este el pe o linie hegeliană etc. Alții, ca reacție la acest mod de a privi gîndirea lui Marx, au considerat că lucrările

din tinereţe au fără îndoială semnificaţia lor, dar între acestea şi cele de maturitate există o linie de continuitate. Althusser se situează la extrema cealaltă. El consideră că între lucrările de tinereţe şi celelalte lucrări ale lui Marx există o adevărată *ruptură*, iar problema acestei „rupturi epistemologice" pune în cauză implicaţii mai largi care vizează anumite componente fundamentale ale gîndirii marxiste şi chiar perspectiva contemporană a evoluţiei gîndirii marxiste: în ce direcţie, pe ce căi ar trebui să se dezvolte gîndirea marxistă contemporană? Dealtfel, însăşi contribuţia lui Althusser din acest punct de vedere dovedeşte că există numeroase şi diverse posibilităţi de abordare a aceloraşi teme chiar în cadrul gîndirii marxiste, ceea ce pledează împotriva imobilismului în filozofia marxistă, pentru o diversitate de modalităţi de a interpreta problemele fundamentale ale omului contemporan, ale civilizaţiei contemporane, ale umanismului ş.a.

O altă problemă — centrală în sistemul de gîndire althusserian — asupra căreia aş dori să atrag atenţia este aceea a *umanismului*. Problema umanismului a fost implicată în dezbaterile contemporane şi de aceea este foarte importantă şi acută nu numai în legătură cu realitatea gîndirii marxiste, cu determinările interioare ale gîndirii teoretice marxiste, dar şi cu anumite practici, cu anumite momente de mare dramatism. Este interesantă în această ordine de idei opinia lui O. Cheţan potrivit căreia umanismul nu este o implicaţie a gîndirii teoretice, o calitate sau un atribut al gîndirii teoretice, ci o *atitudine spirituală* care ţine de finalitatea demersului teoretic. În legătură cu aceasta, care este semnificaţia *antiumanismului teoretic* la Althusser? Antiumanismul nu înseamnă neapărat teorie antiumanistă prin însăşi substanţa ei. În orice caz, este vorba de o problemă cu numeroase implicaţii ce va fi abordată în discuţii din diverse puncte de vedere.

O ultimă problemă asupra căreia aş dori să atrag atenţia este aceea a *raportului dintre umanism şi ideologia umanismului*. Althusser nu neagă legitimitatea umanismului, dar îl consideră un fenomen ideologic, deci extraştiinţific. Il acceptă în anumite limite, dar îl consideră în afara sferei cunoaşterii ştiinţifice. Este o problemă ideologică a praxisului şi nu numai a acestuia, ceea ce implică o ruptură între *dimensiunea ştiinţifică* şi cea *ideologică* şi *axiologică* a gîndirii marxiste, între om ca *subiect cognitiv* şi om ca *participant* la o mişcare istorică de masă. Antinomia — omul face istoria, sau masele fac istoria, este după părerea mea, una din falsele probleme ce decurg, în gîndirea lui Althusser, din teza enunţată mai sus. Ideea că masele fac istoria este o teză indiscutabil marxistă, dar trebuie să admitem că masele fac istoria numai dacă sînt alcătuite din oameni cu un minimum de autonomie spirituală, cu un minimum de personalitate. Dealtminteri, epoca noastră se caracterizează, între altele, şi printr-un proces de personalizare a maselor. Masele fac istoria cu efecte cu atît mai profunde în viaţa socială cu cît ele sînt alcătuite din oameni cu personalităţi mai autonome sub raport spiritual. În acest sens, nu văd nici o contradicţie între ideea că masele fac istoria şi ideea că omul face istoria.

Cu aceasta să trecem la discuţii, nu înainte de a arăta că meritul organizării acestei dezbateri aparţine redacţiei „Revistei de filozofie", care a depus un efort considerabil alcătuind un interesant şi util documentar în problemă pentru a avea puncte de reper mai exacte în discuţia noastră.

OCTAVIAN CHEŢAN: Pentru o desfăşurare cît mai vie şi propice scopului propus, am renunţat la tradiţionalele referate de bază în jurul cărora ar fi urmat să se desfăşoare discuţiile. Vom începe direct dezbaterile, invitînd participanţii să-şi expună cît mai concis punctele lor de vedere şi să intervină prompt ori de cîte ori vor considera utile noi precizări.

RADU FLORIAN: Mi se pare important pentru profilarea dezbaterii noastre să amintesc de la început că lucrările lui Althusser sînt — după părerea mea — reprezentative pentru marxismul contemporan, încadrîndu-se în curentul de mare diversitate al *reacţiei antidogmatice* care se conturează în anii 60. Althusser este iniţiatorul unei tendinţe de revenire la autenticitatea operei lui Marx. Or, tocmai acestor tendinţe le datorăm, într-o măsură însemnată, efervescenţa gîndirii marxiste din deceniul anterior.

Fiind la începutul acestei discuţii, cred că este bine să menţionăm unele din contribuţiile lui Althusser la dezbaterea marxistă contemporană, chiar dacă studiile lui susţin numeroase puncte de vedere greu de împărtăşit.

În primul rînd, mi se pare remarcabil efortul lui Althusser de a elibera gîndirea marxistă de sechelele dogmatismului, de a reconstitui spiritul lui ştiinţific autentic. Pentru Althusser, problema principală este de a regăsi în opera lui Marx aparatul conceptual care imprimă marxismului originalitatea specifică.

Un al doilea plan important de preocupări ale lui Althusser este cel al teoriei marxiste a cunoaşterii, studiile sale în această

direcție înscriindu-se ca reacție împotriva empirismului, a refuzului abstracțiunii, care au fost și sînt caracteristice dogmatismului.

O contribuție a lucrărilor filozofului francez care merită a fi semnalată în sfera teoriei determinismului este aceea a cauzalității structurale, care relevă rolul determinant al structurilor economice și sociale în dialectica societății.

În sfîrșit, trebuie menționată stimularea de către aceleași studii a discuțiilor privind periodizarea operei lui Marx, contribuția diferitelor sale lucrări la elaborarea filozofiei marxiste.

Referindu-mă critic doar la două dintre ideile importante susținute de Althusser, voi remarca, mai întîi, că în sfera teoriei cunoașterii el subapreciază rolul confruntării teoriei marxiste cu practica. Privind chestiunea dintr-un unghi de vedere specific cercetării și dezvoltării teoriei, pentru Althusser important este nu de a confirma ideile gîndirii marxiste printr-o practică determinată, ci de a găsi în interiorul teoriei algoritmul validității ei.

Chiar dacă această idee are un sîmbure rațional, ea nu ține seama de specificul cunoașterii filozofice marxiste și poate duce la închiderea ei față de practica socială.

În al doilea rînd, consider vulnerabile unele dintre ideile lui Althusser privind determinismul social, cum este de pildă aceea despre istoria umană ca fiind un proces fără subiect.

Adevărul cuprins în ideea că individul nu este sursa societății, a determinismului social, nu întemeiază concluzia filozofului francez că istoria ar fi un proces fără subiect. Althusser invocă în sprijinul concluziei sale ideea că conceptul de subiect ar fi specific filozofiei idealiste a istoriei, că el ar implica *„unitatea interiorității"*. Structurile sociale nu pot fi gîndite în nici un fel, afirmă Althusser, în categoria de subiect. Eroarea acestui punct de vedere provine din preluarea modului de a concepe subiectul în cadrul psihologiei și al filozofiei idealiste a istoriei, fără a încerca să definească subiectul social în termeni noi, în termenii gîndirii marxiste.

ELENA POPOVICI: Soluția oferită de Radu Florian — și detaliată în studiul publicat în „Revista de filozofie" nr. 1/1974 : *Societatea este subiectul istoriei* — nu mi se pare operantă. Nu cumva formula aceasta este chiar mai abstractă decît structurile despre care vorbește Althusser — relații de producție, mod de producție, structuri sociale — și, atunci, încercînd să concretizăm acest subiect al istoriei, problema nu rămîne, oare, în continuare deschisă?

C. I. GULIAN: Mai întîi o problemă legată de istoria socialismului contemporan : Althusser a fost oare primul care a luptat împotriva dogmatismului sau au fost și alții care s-au străduit să dezvolte spiritul autentic al socialismului?

OCTAVIAN CHEȚAN: În studiul publicat în „Revista de filozofie", ca și în intervenția sa, Radu Florian îi reproșează lui Althusser faptul că utilizează conceptul de *subiect al istoriei* într-o accepție idealistă, refuzînd să admită și o accepție marxistă a aceluiași termen.

Nu discut acum validitatea soluției propuse de Radu Florian (societatea ca *subiect* al activității sale și, totodată, ca *obiect* al determinismului său), ci modul în care este pusă problema „accepției" idealiste sau marxiste a unui termen. După părerea mea, orice concept teoretic, neînscris într-un sistem de concepte, rămîne o simplă vorbă. El dobîndește o semnificație precisă și o încărcătură idealistă sau materialistă determinată, doar raportat la sistemul de concepte al unei teorii generale. Formulînd teza : „Masele sînt cele care fac istoria", în opoziție cu teza lui John Lewis : „Omul face istoria", Althusser nu intenționează să se răfuiască cu un cuvîntel, ci cu o concepție mai generală asupra istoriei și cu o întreagă istorie a gîndirii pre- și post-marxiste. Iar atitudinea lui tranșantă din *Réponse à John Lewis* (1973) o regăsim întocmai încă în interviul din 1968 apărut în ziarul *Unità*, unde Althusser releva faptul că întreaga tradiție marxistă a refuzat să admită teza că „omul" e cel care face istoria, deși revoluționarii cunoșteau ponderea decisivă pe care o au, în unele momente ale luptei, reprezentanții maselor, conducătorii mișcării, conștiința lor revoluționară, curajul lor; și aceasta, deoarece, *practic*, în fapt, teza că omul e cel care face istoria a fost și este exploatată de ideologia burgheză împotriva unei teze indiscutabil mai vitale pentru mișcarea muncitorească, pentru gîndirea marxistă, în ultimă instanță : „Masele sînt cele care fac istoria". Iar respingerea „omului" creator de istorie, nu însemnează — în concepția lui Althusser — negarea rolului în istorie a oamenilor reali, concreți, ci, pur și simplu, acești oameni reali sînt, spune el, cu totul altceva decît exemplare multiplicate după vrere a imaginii burgheze despre „om", subiect liber prin natura sa, apt a „transcende" structurile existente, cum susține și J. Lewis. Problema subiectului istoric ar merita, desigur, dezbateri mult mai ample. Dar des-subiectivizarea procesului istoric prin teza althusseriană „masele fac istoria, *dar* lupta de clasă este motorul

istoriei", îmi apare mai apropiată de o viziune general-umanistă, decît teza considerării societății „ca sistem global" (= ca structură generală) drept subiect și, totodată, obiect al istoriei.

GHEORGHE CAZAN: După părerea mea, nu cred că discutăm astăzi „un caz", așa cum s-a subliniat aici, ci activitatea unui gînditor marxist care este bine cunoscut mai ales în Occidentul Europei și în țările socialiste, despre care pe alocuri s-a scris mult sau s-a vorbit mult.

Cred că premisa de la care a pornit Althusser este una de ordin social-politic. Prima parte din studiul său intitulat *Aujourd'hui* este semnificativă pentru orientarea lui. Althusser își propune în acest studiu o inventariere a forțelor socio-economice și politice din Franța perioadei postbelice, care au condus la situarea într-un anumit plan a teoriei marxiste, ceea ce a determinat neglijarea dezvoltării ei creatoare.

Althusser pornește apoi de la opera lui Marx și încearcă — *mergînd pe urmele* lui Auguste Cornu — o periodizare a activității filozofice și politice a lui Marx, pentru a surprinde momentul în care Marx se afirmă ca gînditorul care a elaborat principiul fundamental al filozofiei materialiste a istoriei și principiul fundamental al materialismului dialectic.

În genere, clasificarea cu care operează Althusser nu este deosebită de cea propusă de Auguste Cornu. El se detașează însă de Auguste Cornu într-un moment esențial, atunci cînd lansează conceptul de „tăietură epistemologică". Consider că *Ideologia germană* și *Tezele despre Feuerbach* au determinat o mutație esențială în concepția filozofică a lui Marx, în sensul că Marx renunță aici la vechea sa conștiință filozofică, renunță la tradițiile kantiene și fichteene, prezente în lucrările sale anterioare.

În centrul dezbaterii lui Althusser se află, de fapt, și nu întîmplător, lucrarea lui Marx *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*. Cred că Althusser și-a ales bine obiectul pentru a determina ceea ce, după părerea lui, a însemnat o mutație fundamentală în evoluția filozofică a lui Marx. *Manuscrisele economico-filozofice* își propun stabilirea unei comuniuni între economie, politică și filozofie, dar nu era încă vorba de o economie politică elaborată de Marx, ci de o lectură făcută de el lucrărilor economiștilor clasici, în speță de o lectură a lucrărilor lui Smith și Ricardo. Faptul economic, ca atare, lipsește din *Manuscrisele economico-filozofice*. Disertația lui Marx se petrece aici asupra unui concept, dealtfel fundamental, și anume *conceptul de ființă generică* și întreaga concepție filozofică, întreaga teorie a lui Marx despre om, chiar concepția sa despre alienare, pornește în *Manuscrisele economico-filozofice* de la acest concept de *ființă generică*. Or, Althusser și, ulterior, Lucien Sève demonstrează că acest concept de ființă generică era abstract, inoperant pentru înțelegerea profundă a vieții istorice, a relațiilor sociale, inoperant din punctul de vedere al constituirii unei *filozofii științifice*. În acest concept nu era vorba de indivizi reali, nu era vorba de conceperea individului ca ansamblu al relațiilor sociale, ci mai mult de o moștenire filozofică, de un concept pe care Marx l-a preluat din filozofia hegeliană, cu implicații morale chiar din filozofia kantiană.

De aceea, consider îndreptățită critica făcută de Althusser *Manuscriselor economico-filozofice*. Ceea ce a urmărit în analizele sale Althusser era momentul depășirii abstracției în direcția elaborării unei filozofii științifice.

Acesta este un punct de plecare valid. Există însă și exagerări în analizele lui Althusser.

După părerea mea, nu există o ruptură totală între *Manuscrisele economico-filozofice* și lucrările de maturitate ale lui Marx, așa cum vrea să demonstreze Althusser, dar nici nu putem vorbi de o identificare a lor totală, așa cum vor alții să demonstreze. Chiar dacă argumentația tezelor lui Althusser este, pe alocuri, deficitară, mai ales datorită refuzului de a stabili corelații între scrierile de tinerețe și cele de maturitate ale lui Marx, finalitatea tezelor sale vizează — și acest lucru este important — lichidarea frazeologiei lipsite de conținut cu privire la om; adică, Althusser a resimțit — și lucrul acesta este evident în toate lucrările sale — necesitatea ca în filozofia marxistă să înceteze frazeologia cu privire la om, la individul în sine și atunci cînd vorbim despre relațiile sociale, în locul frazeologiei să se repună în drepturi faptul științific. Or, această necesitate există ca atare.

Nu vreau să spun că în filozofia marxistă contemporană n-au existat tentative soldate cu soluții reale în ceea ce privește filozofia omului, tentative de eliberare a marxismului dintr-un stadiu dominat de dogmatism, de subiectivism și de o frazeologie găunoasă și dăunătoare filozofiei marxiste ca atare.

C. I. GULIAN: Cred că ar fi util să încercăm să lămurim noțiunea de *ființă generică*; poate o să găsim sensuri pe care ni le confirmă evoluția ulterioară a gîndirii marxiste.

DAMIAN TEODOSIU: Problema specificității, mai precis a limitelor epistemologiei pe care ne-o propune Althusser mi se

pare necesar de reținut și poate de analizat. În legătură cu modul în care Gheorghe Cazan a abordat această problemă, ar trebui să precizăm, după părerea mea, modalitățile și condițiile de realizare a acelei mult discutate „tăieturi epistemologice", să stabilim între cine și cine se realizează această „tăietură", prin ce se caracterizează știința de tip althusserian, dacă nu cumva este cazul să dăm o accepțiune mai nuanțată, în acest caz, termenului de teorie. Este o propunere de precizare a „tăieturii epistemologice" în funcție de conținutul elementelor, de termenii incluși în această teorie. Adică, una este să gîndești ruperea, constituirea unei teorii de tip matematizant, plecînd de la o stare de dominare frazeologică și alta este să construiești o teorie socială care are și alte trăsături proprii în raport cu teoriile din științele fizice și, în general, ale naturii și, în condițiile acestea, firește că și termenul de „tăietură" diferă.

ION C. POPESCU: Gheorghe Cazan a vorbit despre sarcina constituirii filozofiei marxiste ca știință. Nu am înțeles exact ce înseamnă aceasta, cel puțin raportat la concepția lui Althusser despre filozofie și știință, adică, mai precis, ce se întîmplă prin constituirea filozofiei marxiste ca știință, admițînd că înțelegem acest proces ca o manifestare a luptei de clasă. A rămas neclar raportul dintre filozofie și lupta de clasă după ce filozofia marxistă s-a constituit ca știință, dacă filozofia, cum spune Althusser, este locul unde nu se întîmplă nimic sau mai precis filozofia este arena pe care se reia mereu una dintre formele istorice ale luptei de clasă.

OCTAVIAN CHEȚAN: Mi se pare necesară o precizare. Aproape nici una dintre tezele lui Althusser nu pot fi comentate și mai ales nu pot fi integrate într-un tablou de ansamblu al demersului său teoretic fără a ține seama de permanenta devenire a pozițiilor sale teoretice. Fiecare dintre scrierile sale ni se înfățișează mai curînd ca documente ale unui travaliu intelectual mereu rectificat, corectat, cu precizări care aduc modificări substanțiale perspectivei anterioare.

De această dată, ceea ce a suscitat unele nedumeriri în intervenția lui Gh. Cazan, reflectate și în întrebările care i-au fost adresate, sînt referirile sale la această „ruptură epistemologică", care a făcut atîta vîlvă în lumea marxistă, și ale cărei implicații în înțelegerea statutului propriu marxismului sînt de prim ordin. Mi s-a părut că în intervenția sa Gh. Cazan s-a referit exclusiv la modalitatea punerii acestei probleme în lucrarea *Pour Marx* și în *Lire le Capital*. Or, teza dublei „rupturi epistemologice" (potrivit căreia *o primă* „coupure" realizată de Marx ar separa întreaga filozofie pre-marxistă, fals-ideologică de filozofia marxistă, devenită știință; iar o *a doua* „coupure" ar inaugura știința istoriei, deschizînd astfel un nou continent cunoașterii umane) este rectificată pe parcurs. În *Lénine et la philosophie*, Althusser nu mai gîndește raportul dintre filozofia marxistă și cea pre-marxistă în termeni de „coupure", iar filozofia marxistă nu mai este privită ca o epistemologie generală, ca o teorie a practicii teoretice, a istoriei producerii de cunoștințe, adică o teorie a condițiilor reale (materiale și sociale, pe de o parte, interne practicii științifice, pe de altă parte) ale procesului acestei producții, deci nu ca o „filozofie nouă", ci ca „o nouă practică a filozofiei". Această re-ideologizare a filozofiei, această reconsiderare a ei în lumina implicațiilor ei politice modifică însă la rîndul ei și perspectiva althusseriană asupra ideologiei. Dar aceasta este de-acum o altă problemă.

Ceea ce am dorit să subliniez este faptul că „ruptura" sau „tăietura epistemologică" analizată de Althusser în *Manuscrise*, în *Ideologia germană* și *Tezele despre Feuerbach* se referă, de fapt, din perspectiva modificată a lui Althusser, *nu* la o mutație în conștiința filozofică a lui Marx, — cum afirma în intervenția sa Gh. Cazan — ci la inaugurarea unui nou domeniu al științei: istoria, pe care o transformă din teorie fals-ideologică în teorie științifică.

Statutul filozofiei devine acum una dintre soluțiile cele mai vulnerabile ale lui Althusser. Filozofia îi apare acum ca „acel loc teoretic straniu în care nu se întîmplă propriu-zis nimic, nimic decît această *repetare* a nimicului", ea este lipsită de un obiect propriu-zis, principiile ei ultime sînt nedemonstrabile etc. etc. Dar, aproape sigur, scrierile viitoare ale lui Althusser ne vor rezerva noi surprize și în această problemă.

GHEORGHE CAZAN: La problema pusă de O. Chețan, precizez că ansamblul de articole reunite în *Pour Marx* necesită încă aprofundări, mai ales sub raportul modului în care apreciază Althusser lucrările de tinerețe ale lui Marx inclusiv *Ideologia germană*. Este vorba, firește, și de noțiunea de „ruptură epistemologică" preluată de la Bachelard; dar important de subliniat aici mi se pare faptul că ceea ce preia el primordial de la Bachelard este tendința realistă și un raționalism care duce abstracția pînă la limitele superioare.

La întrebarea lui C. I. Gulian ce este *ființa generică*, răspund că nu mi-am propus să dau aici această definiție. Am precizat

doar că în *Manuscrisele economico-filozofice* acest concept nu este suficient elaborat de către Marx şi, în consecinţă, critica făcută de Althusser, este îndreptăţită. Este greu să surprinzi exact ce înţelege Marx prin ,,fiinţă generică'', mai ales că în *Manuscrisele economico-filozofice* sînt, în această privinţă, idei care se contrazic.

În ce priveşte conceptul de ,,ruptură epistemologică'' nu sînt de acord cu interpretarea dată de Althusser. Sînt idei pe care Marx le-a formulat înainte de *Manuscrisele economico-filozofice* în introducerea la *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*, şi care sînt reluate apoi în *Manuscrise* şi în *Ideologia germană*, în *Contribuţii la critica economiei politice*, în *Manifestul Partidului Comunist* şi chiar în *Capitalul*. Mă refer, de pildă, la faptul că încă înainte de *Ideologia germană* Marx a descoperit că nu societatea civilă se explică prin stat, ci statul se explică prin societatea civilă, ceea ce constituia realmente un punct de cotitură în evoluţia sa filozofică.

LUDWIG GRÜNBERG: Mi-aş intitula scurta intervenţie: *două ipostaze ale a-umanismului teoretic la Althusser*. Ţin seama, astfel, de faptul că însuşi Althusser a abandonat, în ultimele sale lucrări, conceptul de ,,antiumanism teoretic'' utilizat în *Pour Marx* (1965) — formulă cu evidentă viză polemică, dar echivocă — vorbind de un ,,*a-umanism*'', adică de absenţa în operele scrise de Marx după ,,ruptura epistemologică'' din anii 1845—1846 a problematicii umaniste, de construirea unei noi problematici în care orice variante ale umanismului ar deveni riguros nesemnificative sub raport teoretic. Şi vorbesc despre *două ipostaze* ale a-umanismului teoretic, deoarece, după opinia mea există o distincţie netă între varianta a-umanismului teoretic din *Lire le Capital* şi cea, relativ recentă, din *Réponse à John Lewis* (1973). Ultima — cred — marchează un moment de involuţie şi reclamă un alt tratament intelectual.

În prima ipostază, a-umanismul teoretic îmi apare ca un concept care desemnează condiţia posibilităţii absolute (negative) a cunoaşterii (pozitive) a lumii umane de către marxism, printr-o opoziţie teoretică faţă de umanismul speculativ tradiţional, bazat pe un ,,empirism al subiectului'' şi un ,,idealism al esenţei''. Prezentînd concepţia lui Marx din operele de maturitate ca un ,,a-umanism teoretic'', Althusser intenţionează să sublinieze că ea nu mai porneşte de la postularea unei esenţe umane abstracte şi nu-şi propune producerea numai a unei noi atitudini faţă de om, ci porneşte de la ,,caracterul determinat al unei formaţiuni sociale'' şi îşi propune producerea de cunoştinţe teoretice cu valoare explicativă. Dincolo de formularea sa ,,şocantă'', sau — poate — tocmai datorită ei, Althusser se ridică salutar împotriva unor abordări retorice ale umanismului, bazate doar pe încărcătură emoţională. Ambiguitatea apare însă atunci cînd demersul său, pe de-o parte dezvăluie unele insuficienţe în elaborarea teoretică a umanismului marxist la nivel contemporan, iar pe de altă parte — tratînd teoria de tip matematic drept ,,paradigmă'' a teoriei filozofice şi considerînd astfel conceptele de ,,om'' sau ,,umanism'' inclasabile într-o teorie filozofică în prealabil desfigurată — ajunge să propună o ,,soluţie'' (= considerarea filozofiei marxiste ca a-umanism teoretic) care merge în contrasensul argumentării iniţiale. În loc să conducă la înlăturarea insuficienţelor semnalate cu sagacitate, ea ,,blochează'' procesul de dezvoltare a antropologiei filozofice marxiste, adică tocmai procesul de elaborare aprofundată a umanismului teoretic marxist.

În această ipostază, Althusser deduce riguros a-umanismul teoretic pornind de la două premise. Construcţia este coerentă logic şi ,,viciul'' ei nu poate fi găsit decît în premisele adoptate. *Prima*: definirea reducţionistă a filozofiei ca ,,teorie a practicii teoretice''. *A doua*: acceptarea unei ,,rupturi epistemologice'' în cîmpul problematic al filozofiei, care i-ar permite lui Marx, la un moment dat, o trecere bruscă, absolută, fără elemente de continuitate, de la o ,,practică ideologică'' la o ,,practică teoretică''. Sprijinindu-se pe aceste opţiuni preliminare, Althusser legitimează un nou tip de lectură a ,,textului filozofic nerostit'' de Marx în operele care au urmat ,,rupturii epistemologice'' din 1845. Dar, prin ingenioasa ,,lectură simptomală'' — ghidată de înţelegerea filozofiei ca ,,teorie a practicii teoretice'' — el ajunge să caute ce vrea şi găseşte ceea ce caută: *a*-umanismul teoretic. Deşi construcţia este riguroasă şi concluzia pare a deriva *logic din premise*, Althusser comite totuşi — cum a remarcat O. Cheţan — o anume inconsecvenţă.

Atunci cînd decodifică rezultatele ,,lecturii simptomale'' a *Capitalului*, el pedalează pe un dublu sens al conceptului de ,,ideologie'', privită mai întîi ca un domeniu *pre*-teoretic (Althusser afirmă că Marx ar fi utilizat pînă în 1845 concepte ideologice în sensul de pre-teoretice, pentru ca ulterior să treacă la concepte teoretice: de exemplu de la conceptul ideologic de ,,înstrăinare'' la cel teoretic de ,,exploatare''), iar în final ca un domeniu *non*-teoretic şi *non*-teoretizabil (conchizînd că umanismul, avînd carac-

ter ideologic, n-ar putea dobîndi niciodată statut teoretic).

În a doua ipostază, elaborată în *Réponse à John Lewis*, Althusser înlătură inconsecvenţa menţionată (utilizînd conceptul de ,,ideologie'' exclusiv în sensul de ,,*non*-teoretic'' şi ,,*non*-teoretizabil''), dar cu preţul pierderii coerenţei construcţiei : concluzia nu mai poate fi derivată din premise, ci apare ca un *parti-pris* doctrinal.

De fapt, acum Althusser renunţă la ambele premise din care deducea *a*-umanismul teoretic : a) el abandonează definirea filozofiei marxiste ca ,,teorie a practicii teoretice'', considerînd-o, cu un sever auto-criticism, drept o expresie a unei ,,devieri teoreticiste, scientiste'' ; b) el face o distincţie între ,,ruptura epistemologică'' din cîmpul problematic al ştiinţei şi ,,revoluţia în filozofie'' înfăptuită de marxism, apreciată ca o condiţie preliminară a ,,rupturii epistemologice'' situată într-un alt cîmp problematic. Ar fi fost firesc ca, pornind de la noua definire a filozofiei (care surprinde *specificul* cunoaşterii filozofice) şi de la noua înţelegere a revoluţiei înfăptuite de Marx în filozofie (care renunţă la a mai denunţa expresia ,,teorie *ştiinţifică*'' drept pleonasm şi expresia ,,teorie *filozofică*'' drept erezie), Althusser să ia în consideraţie unitatea dintre momentul epistemic şi cel axiologic al filozofiei marxiste, apelînd la un nou tip de lectură a operelor lui Marx, aptă să releve concomitent atît conceptele teoretice cît şi semnificaţiile ideologice. Printr-un asemenea tip de lectură (pe care noile opţiuni althusseriene îl reclamă) şi prin conjugarea ei cu o ,,deschidere'' (nu doar declarată, ci şi realizată !) spre practica revoluţionară a epocii noastre, din premisele pe care le avansează Althusser în a doua ipostază s-ar putea infera concluzia : cuplul ,,umanism-teorie'' este un cuplu teoretic viabil pentru filozofia marxistă. Sau, altfel spus : marxismul constituie concomitent un umanism practic şi teoretic (ca atare, eforturile de elaborare ale unei antropologii filozofice şi axiologii marxiste sînt consonante cu însuşi statutul epistemologic şi funcţia socială revoluţionară a materialismului dialectic şi istoric).

În mod paradoxal, lucrurile nu se petrec aşa pentru că Althusser menţine în continuare teza ,,a-umanismului teoretic''. De data aceasta, teza rămîne fără suport ; ea nu se mai poate justifica ,,din interiorul'' construcţiei propuse şi, ca atare, Althusser încearcă s-o impună nu prin argumente, ci prin violenţe de limbaj, prezentînd dialogul său fertil cu John Lewis nu ca o dezbatere între doi marxişti, ci ca o confruntare între ,,J. L''. (John Lewis) şi ,,M. L.'' (,,Marxism-leninismul''). El ajunge să considere că are ,,monopolul'' adevărului şi reia butada lui Ludovic al XIV-lea — ,,L'état c'est moi'' — în forma ,,marxismul sînt eu !'', considerînd că orice apel la conceptele de ,,om'' şi ,,umanism'' ar denota revizionism în teorie şi reformism în practică. Un asemenea mod de dialog între marxişti mi se pare inacceptabil !

Iată de ce consider că în a doua ipostază, ,,a-umanismul teoretic'' se auto-condamnă. Althusser se află într-o situaţie similară cu cea a lui Columb, care căuta India şi a dat peste America : el caută ,,a-umanismul teoretic'' şi găseşte de fapt un umanism teoretic încă insuficient elaborat. Numai că, în loc să încurajeze dezvoltarea lui în continuare (aşa cum ar permite-o analizele sale percutante), Althusser recurge la eticheta ,,a-umanism teoretic'' care — dacă ar fi validată — ar bloca şi ar anatemiza cercetările în curs de antropologie filozofică şi axiologie marxistă, tentativele de construcţie conceptuală a unui umanism teoretic care să fie un ,,corolar'' şi un suport teoretic al promovării practice a noului umanism revoluţionar.

Iată de ce consider că teza althusseriană a ,,a-umanismului'' teoretic face notă discordantă în ansamblul contribuţiilor sale apreciabile. Dacă identificarea unor dificultăţi ale teoriei determinismului sau teoriei cunoaşterii l-au condus pe Althusser la o asemenea reelaborare a vechilor concepte şi elaborare a unor concepte noi (,,cauzalitate structurală'', ,,supradeterminare'', ,,practică teoretică'', ,,efect de cunoaştere'' etc.) care permit construcţia pozitivă şi depăşirea unor dificultăţi, identificarea unor dificultăţi ale teoriei umanismului (meritorie !) îl conduce la elaborarea unui concept (,,a-umanismul teoretic'') prin care teoria este utilizată exclusiv pentru a-şi semna o neavenită sentinţă de moarte.

Iată de ce — în final — resping tratarea filozofiei marxiste ca un ,,a-umanism teoretic''. Deşi ea porneşte de la înţelegerea corectă a umanismului ca un discurs teoretic care îşi propune să ierarhizeze formele de viaţă socială din punct de vedere al valorilor umane, o asemenea teză creează — după opinia mea — un dublu *hiatus* : a) între *umanism* unde valorile apar ca premise şi *teorie* unde se dă doar conceptul lor ca o concluzie ; b) între *explicarea* valorilor care ar putea avea statut teoretic şi *exprimarea* lor care ar îndeplini prerogative exclusiv ideologice. Or, prin aceasta se neglijează că : a) în umanismul teoretic marxist valorile nu apar doar ca premise, ci se sprijină pe concluziile cercetării ştiinţifice a societăţii şi a omului ; b) exprimarea valorilor, ca determinaţie inalienabilă a filozofiei, nu constituie, în principiu, independent de conţinutul lor şi de

sistemul de referință epistemologico-ideologic al filozofiei, un obstacol în calea explicării.

C. I. GULIAN: Poziția lui Althusser de blocare a antropologiei filozofice, a eticii și a psihologiei personalității nu vine oare în conflict și cu dezvoltarea acestor discipline în cadrul curentelor de gîndire nemarxiste? Pentru că noi le admitem prezența și le comentăm critic rezultatele nu doar în cîmpul filozofiei marxiste; și ne străduim să facem aceasta de cel puțin 10—15 ani.

OCTAVIAN CHEȚAN: Aș dori să solicit celor care s-au referit și celor ce se vor referi în continuare la aceste probleme să explice modul în care înțeleg acest „antiumanism teoretic" și le-aș propune să se refere în mod direct la un text, după mine edificator, din ultima lucrare a lui Althusser. Am în vedere următoarea teză althusseriană, la care subscriu fără rezerve: „Marxismul nu poate pleca de la om. El pleacă de la perioada social-economică dată și, la capătul analizei sale, el ajunge la oamenii reali; acești oameni sînt atunci punctul de sosire a unei analize care pleacă de la raporturile sociale ale modului de producție existent, raporturi de clasă și de la lupta de clasă". Mi se pare că această teză rezumă poziția centrală a lui Althusser în problemele antiumanismului teoretic și orice judecată critică trebuie să țină seama de ea.

GHEORGHE CAZAN: Pe linia solicitării formulate de Octavian Chețan, credeți cumva că sîntem în fața unei probleme de metodă sau în fața unei soluții?

A doua întrebare; nu cumva există o legătură între modul în care pune Althusser această problemă în textul citat de O. Chețan și modul în care pune Marx problema metodei economiei politice? Adică, nu cumva este vorba de problema constituirii unei științe?

LUDWIG GRÜNBERG: La întrebarea lui C. I. Gulian, dacă acceptarea tezei „antiumanismului teoretic" n-ar veni în conflict cu dezvoltarea axiologiei și antropologiei filozofice marxiste, răspunsul meu este: *da*. Dar, cred că acceptarea unei asemenea teze vine în conflict și cu noile premise ale lui Althusser din lucrările *Lénine et la philosophie* și *Réponse à John Lewis*.

Intervenția lui O. Chețan mi se pare că vizează o problemă-cheie din discuția de astăzi. Althusser definește antiumanismul teoretic făcînd o distincție netă între „obiectul cunoașterii" și „obiectul real"; el nu contestă omul ca „obiect real" și — în acest sens — ca premisă, ca punct de plecare în procesul istoric real, ci consideră că tocmai pentru explicarea lui trebuie să renunțăm la conceptul de „om", la conceptul de „umanism" și, *numai* în acest sens, la „fetișismul omului". Sînt de acord cu Althusser într-o privință: dacă vrem să dezvoltăm în continuare o teorie a umanismului, trebuie să renunțăm la prejudecata că omul poate fi punct de plecare în procesul cunoașterii lumii umane, așa cum era în filozofia tradițională conceptul de „esență umană". Îi reproșez lui Althusser două lucruri: a) că nu respectă o declarație de principiu (adică el pierde din vedere pe parcurs omul într-o situație determinată, ca „obiect real", ca premisă care trebuie luată în considerație pe întreg parcursul demersului cunoașterii); b) că tratează teoria filozofică după modelul teoriei științifice de tip matematic, ajungînd la concluzia că, nefiind clasabile în acest ultim tip de teorie, conceptele de „om" și „umanism" ar fi — în principiu — inclasabile în teoria filozofică marxistă.

La întrebarea următoare a lui Gh. Cazan, răspund: ne aflăm *și* în fața unei probleme de metodă, *și* a unei probleme de soluție. Metoda utilizată de Atlhusser prezintă — după opinia mea — interes independent de soluțiile la care el ajunge.

ION C. POPESCU: Cred că aprecierea asupra scrierilor lui Althusser ar putea să fie fecundă dacă ar porni de la cercetarea strategiei care regizează întregul său discurs filozofic. Părerea mea este că astăzi se pot distinge două strategii de organizare a discursului filozofic: una, care este bazată pe un punct de plecare care este necondiționat, este absolut și pe care se clădește întregul discurs, piramidal, liniar sau predicativ; și o alta, care are un punct de plecare ce nu e asigurat o dată pentru totdeauna. În această ordine de idei, există niște simptome după care ar putea fi recunoscută utilizarea acestor strategii și anume: există două modele de tratare a categoriilor contrare care sînt solidare cu cele două strategii. Există modelul polarității care practică tăieturi abrupte, nete, opoziții necondiționate și există modelul complementarității, care, dincolo de *ireductibilitatea* termenilor polari, pune în evidență și *indisociabilitatea* lor. Părerea mea este că la Althusser se poate decela o anume pedalare pe ireductibilitate și mai puțină grijă pentru reliefarea *tuturor* relațiilor care există.

În linii generale, cred că dialecticii poate să-i fie atribuită, ca fiindu-i specifică, o aplecare asupra relațiilor, o tendință a promovării relațiilor.

Găsesc o serie întreagă de opoziţii net accentuate la Althusser, care, dacă ar fi relativizate, l-ar putea face, după părerea mea, acceptabil şi ar putea face din el mai puţin un caz, dar l-ar readuce la o serie întreagă de idei pe care le împărtăşesc foarte mulţi filozofi marxişti. Astfel, în ce priveşte raportul dintre materialism şi dialectică, Althusser accentuează primatul materialismului în raport cu dialectica. Cred că în acest raport a accentua primatul unuia sau al celuilalt dintre termeni nu este o poziţie consecvent dialectică. În ce priveşte raportul dintre filozofie şi politică, raportul dintre filozofie şi practica filozofică nu văd neapărat necesar a opune o nouă practică a filozofiei unei noi filozofii a praxisului; de ce nu s-ar putea să avem de a face, în acelaşi timp, cu o nouă filozofie, o filozofie a praxisului, adică una care să acorde un anume rol conceptului sau categoriei filozofice de practică şi care să se soldeze cu o nouă practică a filozofiei. Eu, personal, văd o anumită solidaritate între o nouă filozofie — aceea a practicii şi o nouă practică a filozofiei (de exemplu, aceea a lui Gramsci, care vede în filozofia marxistă poate ceea ce ar trebui şi anume *un program de viaţă global*).

S-a vorbit aici despre excesele la care îl conduce pe Althusser preferinţa lui pentru epistemologie. Trebuie să remarc din nou că aceste excese vin nu din inspiraţia epistemologică ca atare, ci dintr-o epistemologie regizată ea însăşi de o strategie de fundament. Althusser face o distincţie abruptă între obiectul real şi obiectul cunoaşterii, distincţie bazată ea însăşi pe opoziţia ireductibilă subiect-obiect. Pentru Althusser, subiectivitatea înseamnă interioritate, or se ştie că raportul intern-extern valorează numai relativ la un sistem de referinţă. Pentru un epistemolog ca Piaget, pentru care subiectul epistemic echivalează cu nucleul operaţiilor mintale comun tuturor subiecţilor individuali de un nivel dat, aceste operaţii mintale incontestabil interne nu sînt decît rezultatul *interiorizării* unor acţiuni externe, materiale, obiective. Această concepţie a raportului subiect-obiect mi se pare a fi mult mai în spiritul marxismului decît aceea a lui Althusser: să ne reamintim rolul atribuit de Engels muncii (activitate materială) în procesul hominizării din care rezultă — *inter alia* — subiectivitatea umană.

Aşadar, părerea mea este că sursa exceselor care se pot depista la Althusser— şi care-i fac, în bună măsură, ,,originalitatea'' — este utilizarea strategiei metafizice de fundament: polarităţi de tipul celor semnalate mai sus stau la originea unor afirmaţii discutabile ca ,,istoria n-are subiect''. Poziţia althusseriană mi se pare inacceptabilă, în primul rînd pentru că sărăceşte marxismul şi cred că face aceasta tocmai pentru că poziţia lui este una metafizică, în vreme ce filozofia marxistă este funciarmente dialectică. Făcînd o paralelă între Gramsci şi Althusser, putem găsi la Althusser un reazim pentru deferenţa cu care trebuie să-l tratăm? Ce reprezintă el? Ce anume reprezintă Althusser? Pe noi ne interesează clarificările pe care le putem obţine. În aceasta văd şi raţiunea dezbaterii de faţă.

AMELIA PAVEL: Prin cuvintele mele exprim nu o întrebare, ci o nedumerire. Mi se pare că teoria determinismului social aşa cum o pune Althusser se autoanihilează, pentru că el face cu totul abstracţie de experienţa artei şi cînd spun acest lucru subliniez: arta secolului XX, ca o componentă definitorie a veacului. Nu mă refer deci la experienţa artei în general, ci la experienţa artei contemporane.

Felul în care Althusser discută antiumanismul şi despre individ ca ţel duce la concluzia că el ignoră fenomenul artistic ca un tip de experienţă fundamentală a secolului nostru.

Ce dovedeşte că este o experienţă fundamentală? Sînt cam 100 de ani de cînd artiştii fac teorie; o fac în aşa măsură încît numeroşi istorici de artă şi critici reproşează artiştilor acest lucru, considerîndu-l ca un fenomen de anemiere a forţei creatoare; alţii ca o lipsă de comunicabilitate a artei care face necesară o suplimentare de limbaj, alţii pur şi simplu o eroare (după ei, o operă de artă trebuie să vorbească prin ea însăşi, fără teorie).

Personal nu cred că este aşa; am avut prilejul că cercetez multe din aceste teorii ale artiştilor; ele sînt remarcabile mai întîi prin faptul că regîndesc filozofia ca experienţă practică.

Ce fac artiştii în momentul de faţă? Ei se constituie ca nişte filozofi ai acţiunii. Mai toţi teoreticienii artişti, spre deosebire de esteticieni, nu se ocupă de istoria doctrinelor, ci se ocupă de realitatea artei, de fenomenul concret pe care îl tratează în mod esenţialmente polemic. Mi se pare că această notă polemică a gîndirii teoretice artistice este un lucru fundamental care transpune teoria făcută de artişti în domeniul practicii, în domeniul acţiunii. Ea se remarcă la artişti gînditori, de exemplu Kandinski, Klee care îşi constituie teoriile pe baza cîtorva concepte care îşi înscriu eficacitatea pe un plan mai larg, al valorilor extraestetice.

Arta modernă, de pe la 1900 încoace şi chiar de mai înainte, s-a constituit ca o teorie etică şi ca o teorie a acţiunii, adesea ca o teorie politică, pentru că, dacă extindem

conceptul de politic la adevăratele lui teritorii, dintr-o dată aria aceasta a umanismului activ întrevăzut de teoriile artiștilor se dovedește foarte puternică și foarte importantă. Ea este astfel o componentă definitorie a spiritualității contemporane și a culturii contemporane.

Se crede, în mediile științifice, că atunci cînd ne raportăm la artă problemele se pun dintr-o dată altfel. Eu cred că nu se pun altfel. Artiștii intuiesc niște adevăruri, chiar și științifice; ei reiau în gîndirea lor concepte din cele mai actuale dovedind prin aceasta integrarea organică a artei în experiența socială, și, implicit, necesitatea ei de a fi integrată în orice sistem de interpretare marxistă.

C. I. GULIAN: Cred că ceea ce a adus nou și pozitiv Althusser, este mult pus în cumpănă de către daunele pe care le aduce înțelegerii marxismului și apropierii de marxism a gînditorilor nemarxiști, a oamenilor de știință și cultură, a intelectualității în general.

Prin așa-numitul ,,antiumanism teoretic'', Althusser pune în discuție caracterul de *Weltanschauung* al marxismului și îl sărăcește. Concepția marxistă nu poate fi redusă la scientism și pozitivism. Scoaterea omului din concepția filozofică marxistă, eliminarea lui teoretică este un fapt grav. De aceea *nu sînt de acord* cu definirea generală și unilaterală a poziției lui Althusser ca o contribuție la dezvoltarea marxismului. Marxismul nu se reduce la epistemologie. Deși ridică probleme epistemologice importante, Althusser dislocă marxismul, îi anihilează o trăsătură esențială și încercarea lui, după cum se știe, de a dovedi așa-zisa ,,tăietură'' (la coupure) în evoluția lui Marx, între o perioadă umanistă și ,,adevărata'' perioadă antiumanistă s-a soldat cu un eșec. A fost de ajuns să se arate pe texte că ceea ce pretinde Althusser este o absurditate; ultimele lucrări ale lui Marx și mai ales importanta lucrare publicată postum *Bazele criticii economiei politice* subliniază extrem de puternic rolul omului și deci al umanismului în interiorul concepției marxiste. Ce se întîmplă cu ,,dezvoltarea marxismului'' după intervenția lui Althusser? În primul rînd, poziția lui dăunează disciplinelor filozofice, noilor discipline filozofice pe care marxismul le-a abordat după eforturi și lupte împotriva dogmatismului. S-a spus că Althusser este un antidogmatic. Pe de o parte, da, dar pe de altă parte — în explicarea culturii, a istoriei filozofiei etc. — este un dogmatic. Căci, contestînd umanismul, el contestă problema personalității, a libertății, a luptei contra alienărilor, contestă deci etica, axiologia și antropologia filozofică. Toate aceste consecințe ale poziției lui Althusser nu pot reprezenta dezvoltarea marxismului.

Cred că tradiția și dezvoltarea marxismului în epoca noastră o reprezintă în primul rînd Gramsci, Lukács, Lefebvre, Garaudy, Lucien Goldmann, Adam Schaff etc. În ciuda unor poziții și idei discutabile la unii dintre acești gînditori, pentru toți ființa unană este un centru de răspundere, de alegere, și acesta este spiritul marxismului. Dacă acțiunile oamenilor n-au nici o importanță, dacă ei sînt simple epifenomene ale ,,practicii'', dacă sînt simple anexe lipsite de importanță ale structurilor economico-sociale, dacă ei nu pot alege, nu pot critica, contesta și îmbunătăți, — nu știu ce fel de marxism este acesta. Dizolvarea omului la Althusser, ca și la Foucault, reprezintă un structuralism pe care unii autori nemarxiști din apus l-au numit o ,,ideologie antiideologică''. La Althusser contestarea ideologiei vine mînă în mînă cu contestarea opțiunii, cu contestarea importanței omului, a personalității.

Ideea unei științe opuse ideologiei, opuse filozofiei — nu numai că nu este în spiritul marxismului, dar nu este nici măcar în spiritul dezvoltării filozofiei și sociologiei contemporane — cu excepția neopozitivismului. Tezele lui Althusser sînt dezmințite de epistemologia socială contemporană. Chiar și numeroși filozofi, sociologi și istorici nemarxiști luptă azi împotriva pozitivismului și scientismului antiideologic de tip althusserian, ca de pildă Gouldner, Merton etc. A fost, cred, un moment penibil cînd a trebuit să se ridice un nemarxist ca Mikel Dufrenne pentru ca să dezvăluie, la modul ironic, în *Pour l'homme*, absurditățile poziției lui Althusser.

Gheorghe Cazan a arătat, și pe bună dreptate, că a fost utilă și eficientă intervenția lui Althusser împotriva celor care suprasolicitau pe tînărul Marx. Dar să nu uităm un lucru: trebuie să spunem lucid și sincer că cei care l-au suprasolicitat pe tînărul Marx și au repus problema alienării — oricît i-am critica pentru suprasolicitări și exagerări, deși n-au intenționat aceasta, — au făcut un serviciu marxismului; ne-au obligat să ne ocupăm și noi de problema alienării și să regîndim această problemă pe care Althusser o consideră inexistentă, fictivă. Aș reaminti aici o formulare a lui Marx care mi se pare deosebit de importantă; el spunea, în *Ideologia germană*, că în ceea ce privește suprastructura, ideologia se explică prin *situație și individ*. Acest lucru nu trebuie să-l uităm.

OCTAVIAN CHEȚAN: După părerea mea, scrierile lui Althusser au o importanță precumpănitor *metodologică* și, legat de aceasta, nu pot fi de acord cu opiniile formulate aici de C. I. Gulian și L. Grünberg care s-au referit la o anumită ,,blocare'' de către Althusser a unor discipline filozofice. Studiile întreprinse de Althusser și concluziile sale nu blochează nici o disicplină filozofică, ci, dimpotrivă, ridică în fața lor o serie de exigențe metodologice de prim ordin pentru gîndirea marxistă. De fapt, el nu aduce ,,noutăți teoretice'' în marxism, însă reamintește niște lucruri fundamentale pentru orice teoretician marxist. Aș vrea să relev, deși consideram faptul evident prin sine însuși, că aceste principii metodologice sînt formulate voit de către Althusser într-un mod șocant, scandalos. Aș zice că ne întinde o cursă amicală, că ne invită să-i devenim adversari pentru a-l înțelege mai bine. El însuși spune în *Réponse à John Lewis* că teza despre procesul istoric fără subiect și fără obiect este anume formulată astfel, încît, cu puțină cheltuială, să producă adversari destul de înverșunați.

Aceste principii nu numai că ne sînt cunoscute, dar ținem la ele și le aplicăm în lucrările noastre indiferent dacă ne pasionează domeniul axiologiei, antropologiei sau oricare altul. Consider că Althusser, în contextul actual al gîndirii marxiste, subliniază lacunele acelor lucrări care, încercînd să abordeze principalele probleme ale filozofiei contemporane, recurg la practica preluării cu toptanul a diverse concepte elaborate în cadrul altor curente de gîndire și pe care le introduc apoi necritic, la întîmplare, într-o serie de explicații teoretice. Implicit, el îndeamnă la o serioasă elaborare a conceptelor cu care operăm, pentru a le putea utiliza cu deplin temei în scrierile noastre.

Însuși C. I. Gulian, de pildă, în lucrarea sa *Antropologie filozofică* pe care o prezintă cititorilor ca fiind ,,o încercare personală, de a degaja, *pe baza unor teze marxiste fundamentale*, cîteva probleme și orientări spre soluții în ceea ce privește structura, situația și sensul persoanei'' (p. 9) precizează că marxismul ,,s-a evidențiat... tocmai prin teoria determinismului social-istoric'' (p. 12). Și deși polemizează cu Althusser în problemele ,,antiumanismului teoretic'', este foarte departe de a admite teza lui John Lewis, cu care de fapt se confruntă Althusser, teză potrivit căreia ,,esența marxismului constă în a arăta cum omul *transcende* structura existentă și logica acelei structuri. El trece dincolo de legile curente pe care nu le consideră absolute și eterne, ci condiționate din punct de vedere istoric'' (*The Case Althusser*).

C. I. GULIAN: În ceea ce privește problemele ridicate de O. Chețan și mai înainte de Gh. Cazan, aș dori să nu fiu înțeles greșit, în sensul că aș discuta problemele strict din punctul de vedere al antropologului sau eticianului. Nu credeți că felul lui Althusser de a aborda problemele — ca și structuralismul lui Foucault — reprezintă o revenire atît la determinismul înțeles dogmatic, cît și la raționalismul de tip cartezian depășit istoricește? Este oare posibilă, — în stadiul actual al științelor contemporane, al psihologiei, al istoriei filozofiei, al sociologiei, al psihologiei sociale, — o astfel de abordare a problemelor încît să ne învîrtim numai în jurul omului redus la logos, la intelect, la rațiune?

Faptul că în gîndirea noastră ideile se îngemănează dialectic cu interese, atitudini, valorizări, aprecieri, aprobări, reprobări (Piaget) permit oare o astfel de epistemologie ,,pură'', în care să uităm de toate implicațiile social-umane, ideologice, ,,impure''?

DAMIAN TEODOSIU: Cred că nucleul interpretării pe care Althusser o dă gîndirii lui Marx se află în lectura simptomală pe care o aplică operei acestuia. Avem de-a face cu o pre-concepție predominant structuralistă care justifică lectura simptomală și, reciproc, cu o lectură simptomal orientată, care susține interpretarea althusseriană. Acest sistem poate fi analizat din două direcții: pe de o parte, este posibil să cercetăm interpretarea de ansamblu și, pe de altă parte, putem investiga lectura simptomală însăși. Rezultatele nu vor fi identice însă pot fi corelate între ele: prima analiză ne poate releva valoarea explicativă și coerența internă a concepției lui Althusser, iar a doua ne poate clarifica asupra ,,distanței'' — dacă există! — la care se înscrie ea față de opera lui Marx. Intrucît în centrul discuțiilor — implicit sau explicit — a stat teza althusseriană a ,,antiumanismului teoretic al lui Marx'' mă voi referi în continuare la o modalitate de cercetare a acestei probleme, folosind a doua din căile pe care le-am numit mai sus. Într-adevăr, faptul că o *anumită* lectură simptomală a operei lui Marx este conjunctă cu teza antiumanismului teoretic, pe care o *justifică*, ne obligă să ne întrebăm: oare aceasta este *singura* lectură simptomală ce poate fi aplicată textelor în cauză? Răspunsul va fi negativ. În concepția lui Althusser umanismul este definit ca ideologie, însă trebuie să observăm că imaginea pe care ne-o oferă Althusser despre ideologie este extrem de amplă. În spiritul vede-

rilor sale, cea mai potrivită definiție ar fi următoarea: ideologia cuprinde ansamblul spiritualității umane, conștientă și inconștientă, mai puțin formațiile teoretice. În această arie extinsă putem deosebi ușor două zone: o zonă „scientificabilă" (ideologia preștiințifică din care, prin „rupturi epistemologice" și „tăieturi continuate" se vor forma științele — matematica, fizica, istoria) și o zonă „non-scientificabilă" (morala, religia, arta și umanismul). Imposibilitatea *de jure* a umanismului teoretic este consecința firească a incompatibilității „teoreticului" cu ideologicul. Vom admite, provizoriu, faptul „rupturii" și consecințele sale — între care și „antiumanismul teoretic". Althusser consideră că, din momentul „rupturii epistemologice", Marx a dobîndit capacitatea cunoașterii teoretice, științifice, întrucît s-a „eliberat" de ideologia umanistă. Dar, pe de altă parte, Althusser admite că ideologia este diversificată, putînd fi conservatoare, revoluționară, reacționară, umanistă, empiristă etc. Atunci, din moment ce acceptăm teza generală că numai „eliberarea" de ideologie permite cunoașterea teoretică a faptului social, trebuie să acceptăm și concluzia particulară că „eliberarea" de ideologia revoluționară este o condiție în acest sens, întrucît o atitudine ideologic-revoluționară constituie un „obstacol epistemologic"! Respingînd această concluzie va trebui să admitem că în cunoașterea faptului social-istoric prezența atitudinii ideologice este inerentă și că această atitudine ne oferă o teorie sau o altă teorie, după caz (incidental, Einstein a spus că „istoricul, fie și inconștient, ordonează evenimentele trecutului în conformitate cu idealurile pe care și le-a făcut despre societatea umană"; demersul invers este la fel de adevărat). Deci, Marx nu a realizat o „ruptură" de la ideologie la teorie (non ideologică), ci o „mutație" revoluționară de la un tip istoric de teorie ideologică la altul. Însă dacă o anumită lectură simptomal-teoretică a textelor lui Marx conduce la teza „antiumanismului teoretic" și dacă, pe de altă parte, concludem că teoria și ideologia (inclusiv umanismul) pot fi conjuncte, trebuie să credem că este posibilă și o altă lectură, simptomal-ideologică, umanistă, a acelorași texte. Mai mult, că este posibilă — și necesară de această dată — o lectură complementară, totalizatoare, simultan teoretică și ideologică (umanistă). Dealtfel, o analiză pertinentă a *Capitalului* — analiză care nu poate fi făcută aici — confirmă această ipoteză: prezența permanentă, în opera lui Marx, a tematicii ideologico-umaniste. De aceea am afirmat la început că nucleul interpretării althusseriene se află în lectura simptomală; simultan însă, în altă lectură simptomală, găsim antinucleul acestei interpretări. Dar, pentru a nu fi părtinitori, trebuie să observăm că în măsura în care interpretează unilateral textul marxist, Althusser se distanțează de Marx și, simultan, prin însăși această unilateralitate, luminează unele aspecte care ar rămîne invizibile dintr-o perspectivă globală. Ceea ce ne obligă să procedăm, la rîndul nostru, la o lectură adecvată a însuși textului lui Althusser.

TRAIAN PODGOREANU: În general, scrierile anterioare ale lui Althusser mi-au lăsat o impresie favorabilă, am și scris despre ele formulînd anumite obiecții.

Vorbind despre „continentele cunoașterii", Althusser afirma că întotdeauna filozofia vine în urma științei, că așa s-ar fi petrecut lucrurile și cu Marx. Ulterior, el își corectează teoria, în sensul că „în istoria gîndirii lui Marx revoluția filozofică a comandat în mod necesar descoperirea științifică". Dacă am vrea să generalizăm lucrurile, ar trebui să spunem că în istoria științei și a filozofiei, a raporturilor dintre ele au existat atît cazuri în care știința a premers filozofiei, cît și altele în care filozofia a anticipat descoperirile științei. Dacă, însă, vorbim de cazul individual al fiecărui mare filozof, atunci trebuie să recunoaștem că atitudinea filozofică o subordonează pe cea științifică, ajungîndu-se uneori pînă acolo încît din necesități filozofice (sistematice) pot fi ciuntite evidențe științifice. Althusser vrea să demonstreze că evoluția filozofică a lui Marx a fost comandată de evoluția lui politică. Desigur, nu poate fi negată influența politicii asupra lui Marx, dar cred că în cazul lui și evoluția politică a fost subordonată celei filozofice sau, în orice caz, au fost în interacțiune. Mai degrabă s-ar putea spune că la Marx atitudinea politică a jucat rol de catalizator în elaborarea concepției filozofice. Într-un articol din tinerețe — *Progresele reformei sociale pe continent* — Engels arăta că englezii au ajuns la comunism pe cale practică, francezii pe cale politică, iar germanii pe cale filozofică, trăgînd concluzii din principiile de bază. Aceste cuvinte se potrivesc și pentru Marx și s-ar putea face o demonstrație că la el evoluția filozofică este cea care subordonează atît evoluția științifică, cît și pe cea politică, chiar dacă în diferite momente una din atitudini apare pe prim plan. Aici au importanță și trăsăturile individuale, or Marx a fost o personalitate cu o structură preponderent teoretică.

În continuare aș vrea să mă opresc asupra uneia din tezele lui Althusser formulate în *Réponse à John Lewis*. În opoziție cu John

Lewis care susține că : ,,Omul nu cunoaște decît ceea ce el face", Althusser afirmă că teza corectă, marxist-leninistă ar fi : ,,Nu *se* cunoaște decît ceea ce *este*". Drept argument în sprijinul tezei sale, Althusser afirmă că ,,pentru natură n-ar trebui deloc să existe problema : cine poate pretinde că « omul » a « făcut » natura pe care o cunoaște?" Dar problema nu se pune așa, ci este vorba de *umanizarea* naturii de către om ; omul cunoaște natura în măsura în care o umanizează, în care ea devine obiect al acțiunii sale practice.

În ceea ce privește istoria, Althusser rămîne pe aceeași poziție. Acceptînd ideea lui că istoria este mai complicată și mai greu de cunoscut decît natura, nu-i putem totuși accepta teza. Dimpotrivă, mi se pare corectă teza lui Vico — *verrum factum* — despre care Althusser știe că a fost citată de Marx în *Capitalul*, dar pare opac la faptul că Marx a și adoptat-o. În mod antialthusserian s-ar putea formula astfel : nu este cunoscut ceea ce este fiind *în afara* activității umane, ci numai ceea ce este fiind *rezultat* al activității practice sau ceea ce intră în sfera de activitate practică. Mai mult : chiar ceea ce *este* nu poate fi cunoscut în orice moment istoric — de pildă, legile obiective ale dezvoltării sociale —, ci numai atunci cînd practica socială a atins un anumit grad, permițînd astfel unui gînditor ca Marx să descopere logica obiectivă a dezvoltării istorice. Prin teza sa Althusser se întoarce la o poziție precritică și premarxistă, materialist-contemplativă.

Ultima problemă la care doresc să mă refer este aceea a *rădăcinilor gnoseologice* ale poziției althusseriene. Principala rădăcină gnoseologică rezidă în transformarea Structurii în Subiect, în unic Subiect, și prin aceasta în desființarea oricărui proces istoric. Poziția lui Althusser este o prelungire a structuralismului abstract și doctrinar (de tip Foucault), o extrapolare a ipostazei structurale asupra întregii realități, inclusiv asupra filozofiei marxiste. Aici vreau să formulez o ipoteză : este adevărat că filozofia lui Marx, ca orice viziune complexă asupra lumii, conține laturi multiple. Althusser a dezvoltat, a absolutizat una dintre laturi — cea structurală, — înlăturînd restul, de pildă pe ,,tînărul Marx". Althusser a găsit în marxism numai ceea ce el a căutat și nu *tot* ceea ce marxismul conține. Pe această cale, el a dedus o serie de alte absolutizări, cauze gnoseologice ale poziției sale. Le voi enumera : 1) absolutizarea momentului static în dauna celui dinamic ; 2) a logicului în detrimentul istoricului ; 3) a obiectului în dauna subiectului, și de aici anihilarea totală a rolului subiectului în general. De acord, dacă este vorba de un subiect abstract, în sensul tradițional idealist. Dacă este însă vorba de subiect în înțeles de colectivitate (mase, clase, grupuri, organizații), precum și de subiectul individual, concret, atunci nu mai pot fi de acord cu această absolutizare ; 4) absolutizarea necesității în detrimentul întîmplării, reducînd la zero rolul ultimei ; 5) a economicului și politicului în detrimentul tuturor celorlalte domenii. E curios faptul că Althusser exagerează cînd aspectul *economic*, pentru a putea desființa *Subiectul*, cînd aspectul *politic*, pentru a-i acuza pe alții de ,,economism". S-ar putea dezvălui în fiecare caz în parte mecanismul prin care el realizează asemenea absolutizări și consecințele lor în diverse domenii. Personal consider că cele mai dăunătoare sînt excluderea subiectului din istorie și respingerea *oricărui* umanism, pe care-l alătură întotdeauna ,,economismului".

Într-o singură frază, activitatea teoretică a lui Althusser ar putea fi caracterizată astfel ; absolutizînd structuralizarea marxismului, el îl dezumanizează.

AL. BOBOC : Ați debutat printr-o intenție de nuanțare a poziției dvs. față de activitatea teoretică a lui Althusser, dar ați perseverat, de fapt, și ați încheiat, printr-o atitudine radical negatoare. Nu am reușit să înțeleg ce anume apreciați ca elemente sau aspecte pozitive la Althusser.

ALEXANDRU TĂNASE : În continuarea aceleiași observații, după părerea mea, nu a rezultat clar din intervenția dvs. dacă vedeți vreo deosebire între conceptul de antiumanism teoretic și teoria antiumanistă și, legat de aceasta, aș solicita precizări asupra a ceea ce înțelegeți prin *umanism* la nivelul *construcției teoretice*, în planul teoriei. Ce rol joacă aici umanismul? Știința despre om nu este prin definiție umanistă?

OCTAVIAN CHEȚAN : În legătură cu problema antiumanismului mi se par necesare cîteva precizări : ce înțelegem prin *antiumanism teoretic* și ce înțelegem prin *umanism teoretic*? În ce ar consta o *teorie umanistă*? După părerea mea, *umanismul trebuie înțeles ca atitudine practică și teoretică*. O filozofie sau o teorie *este* umanistă atunci cînd implică o *atitudine* umanistă. Conceptul de *umanism teoretic* mi se pare o contradicție în termeni îndată ce îl gîndim ca construcție teoretică.

TRAIAN PODGOREANU : La întrebarea ce rămîne din Althusser, cred că se poate spune că rămîne și ceva bun în planul

metodologiei, dar și ceva rău în sensul în care am spus că dezumanizează marxismul.

O. Cheţan spune că umanismul teoretic este o contradicţie în termeni; aceasta numai pentru că concepe, ca și Althusser, posibilitatea unei poziţii antiumaniste din punct de vedere teoretic.

OCTAVIAN CHEŢAN: Imprecizia termenilor pe care îi utilizează și amestecul de planuri îl fac pe Traian Podgoreanu să-mi atribuie opinii cu totul lipsite de sens.

Pe aceeași linie, aș remarca din intervenţia sa și lectura grăbită a ultimei părţi a lucrării *Réponse...*, unde „descoperă" contradicţii și corecturi de la o pagină la alta! Așa cum remarcasem, Althusser își modifică, uneori substanţial, de la o lucrare la alta, unele teze de bază, cum este de pildă aceea a dublei rupturi epistemologice. Și face acest lucru deschis, argumentîndu-și public ceea ce consideră a fi fost o eroare în aprecierea unei probleme. Dar ceea ce îi reproșează T. Podgoreanu este lipsit de temei. Teza althusseriană că marile filozofii au fost precedate de descoperiri ştiinţifice de însemnătate covîrșitoare pentru cunoașterea omenească, și deci filozofia vine întotdeauna în urma ştiinţei (iar în cazul filozofiei marxiste, începutul l-ar fi constituit elaborarea de către Marx a ştiinţei istoriei = materialismul istoric) nu este „corectată" de afirmaţia că „în istoria gîndirii lui Marx revoluţia filozofică a comandat în mod necesar descoperirea ştiinţifică și i-a dat forma sa: aceea a unei ştiinţe revoluţionare". Legătura dintre cele două teze este clar explicată de Althusser, și acest lucru trebuie recunoscut indiferent dacă sîntem sau nu de acord cu el. Renunţarea la teza dublei „rupturi" concomitente (transformarea filozofiei în teorie a practicii teoretice, adică în ştiinţă, și a filozofiilor istoriei în ştiinţă a istoriei) a fost determinată strict de regîndirea statutului politic, angajat al filozofiei și de negarea statutului de „ştiinţă" al acesteia. Or, „ruptura epistemologică" este un concept care semnifică, strict, trecerea de la o stare pre-ştiinţifică la una ştiinţifică. De aceea, Althusser a păstrat acest concept numai pentru a marca geneza ştiinţei istoriei, în timp ce pentru a marca geneza noii filozofii, marxiste, a preferat termenul de „revoluţie filozofică". Filozofia urmează întotdeauna ştiinţei — în viziunea lui Althusser — în sensul afirmării ei plenare, al dezvoltării ei ca concepţie generală asupra întregii existenţe. Dar ca *moment de geneză*, apariţia ei se poate confunda uneori cu momentul genezei ştiinţei de care este legată cu precădere, sau se devansează și se „comandă" una pe alta, potrivit împrejurărilor complexe existente și specificului filozofiei respective.

AL. BOBOC: O discuţie despre semnificaţia și limitele lecturii date de Althusser marxismului ridică problema unei dezvoltări mai largi despre valabilitatea *structuralismului* ca *model de metodă*, în contextul *mai multor* încercări contemporane în filozofia marxistă de a elabora modele asupra metodei.

Mărturisesc de la început că mă declar adeptul unei abordări nuanţate a operei lui Althusser, care să distingă atît realele lui contribuţii la lectura marxistă a textelor marxiste, cît și deficienţele de concepţie oare provin din sursele de la care s-a inspirat.

Aș preciza că socotesc structuralismul ca un rezultat important al dezvoltării metodologiilor contemporane, ca o metodă cu valoare aplicativă deosebită în înţelegerea *unor domenii*; faptul că a apărut în contextul în care lingvistica modernă s-a constituit în mod ştiinţific ca lingvistică structurală, faptul că a apărut în momentul în care psihologia modernă s-a constituit ca ştiinţă și încheia cu asociaţionismul și cu mecanicismul tradiţional și faptul că structuralismul a avut o strînsă legătură cu revoluţiile care s-au produs în logica modernă *prin introducerea* teoriei sensului, ne arată suficient că o discuţie despre structuralism este o discuţie care ar merita toată atenţia.

Am menţionat acestea pentru a trece la problema surselor concepţiei lui Althusser, în încercarea sa de a construi un model structuralist al lecturii marxismului. După părerea mea, Althusser nu s-a inspirat din cele mai autentice surse, ci a pornit direct de la ceea ce circula în conștiinţa filozofică în Franţa deceniului trecut, și anume de la *modelul elaborat* de Michel Foucault, model care încerca să fie mai mult decît o metodă, năzuind spre o filozofie aplicată la istoria cunoașterii și la istoria culturii, și ale cărei neajunsuri ne sînt cunoscute mai ales prin accentuarea exclusivă a discontinuităţilor.

Or, modelul structuralist folosit de Althusser operează, de asemenea, cu *discontinuităţi*. Se ştie că marxismul a apărut ca o continuare și o ridicare pe o treaptă superioară a dezvoltării gîndirii anterioare. Această *problemă* este astăzi aproape un truism.

Cu toate acestea, metodologia lui Althusser *insistă mai ales* asupra *elementelor* de *discontinuitate*; constatînd caracterul abstract al umanismului tradiţional, într-un fel al umanismului hegelian, el ne propune o ruptură totală cu tradiţia. Or, între tradiţie și actualitate, între revoluţie și evoluţie nu există o ruptură, nici în istoria vieţii sociale

și cu atît mai mult în istoria culturii sau în istoria gîndirii.

Mi se pare, totuși, că pe linia punerii unor probleme Althusser merită toată atenția și că, fără a nega deserviciile pe care le-a adus marxismului (respectiv, dezvoltării în cadrul marxismului a unor discipline ca antropologia, axiologia, etica), trebuie să recunoaștem realele sale contribuții mai ales la lectura textelor lui Marx. Mi se pare că Althusser pune foarte just problema existenței unui limbaj nou cu care vine Marx. Se știe că orice filozofie nouă vine și cu o nouă modalitate de expresie. Marxismul însuși s-a impus printr-o modalitate de expresie care s-a emancipat treptat de limbajul hegeliano-feuerbachian și acest proces de emancipare terminologică este limpede în lucrările din tinerețe ale lui Marx. Sînt astăzi mai convins ca oricînd de ceea ce spune Althusser în legătură cu semnificația unui limbaj consecvent care să exprime aparatul categorial al marxismului.

ALEXANDRU TĂNASE: Raportarea lui Althusser la structuralism despre care a vorbit Al. Boboc, ridică următoarea problemă: deosebirile care există — dacă există — între Althusser și structuraliștii marxiști sau nemarxiști sînt numai de ordin teoretico-filozofic sau și de ordin metodologic? Legat de aceasta, o altă întrebare: întrucît este legitimă asimilarea în sfera marxismului a unor achiziții ale structuralismului pe plan metodologic?

AL. BOBOC: Aș dori să aduc cîteva precizări.

După părerea mea, nu există, în genere, o opoziție radicală între dialectică și structuralism, ci și o serie de elemente comune. Asemenea metodologii mai speciale — cum este cazul structuralismului — au o valabilitate care nu poate fi contestată și sînt integrabile într-o perspectivă dialectică atunci cînd analizăm procesul cunoașterii sau procesul istoric în general.

În ceea ce privește precursorii structuralismului este de observat că există o anumită legătură foarte strînsă între perioada în care s-a impus și a început să se generalizeze procesul analizei în gîndirea modernă și o anumită afirmare a procedeelor de analiză structurală. Analiza de tip structural este un capitol al metodei analizei în genere și de aici o serie de elemente comune. Conștiința valorii metodei structurale a apărut însă mult mai tîrziu. Orice gînditor care a folosit procedeul analizei nu a putut evita analiza de tip structural și, deci, desprinderea anumitor structuri fundamentale și analiza raporturilor dintre ele. În acest sens se poate discuta despre prezența metodei structurale în însăși opera lui Marx.

Atunci cînd am vorbit însă de structuralismul din care s-a inspirat Althusser am precizat că este cel pe care l-a folosit și Foucault. Althusser absolutizează ireductibilitatea valorilor și a domeniilor, iar diferențele dintre valori sînt transformate în opoziții. Așa se întîmplă la el cu filozofia și știința; desigur filozofia este ireductabilă la știință și invers, dar ceea ce le unește este faptul că aparțin valorilor teoretice; adică nu există — după părerea mea — o opoziție între filozofie și știință în sensul în care consideră Althusser opoziția între filozofie și teorie.

OCTAVIAN CHEȚAN: Repetata afirmație a lui Al. Boboc (întîlnită și în intervenția lui T. Podgoreanu) despre sursele structuraliste de ,,mîna a doua'' care l-ar fi inspirat pe Althusser în demersurile sale teoretice, respectiv ,,modelul Foucault'' — s-ar fi cerut, după părerea mea, temeinic argumentată. Or, singurul argument invocat de Al. Boboc este faptul că atît Foucault cît și Althusser ar accentua în mod exclusiv *discontinuitățile*. Care sînt temeiurile acestei observații în cazul lui Althusser? Revenimi din nou la mult discutata problemă a ,,ruptur ii epistemologice''. Departe de a fi de inspirație foucault-structuralistă acest concept este preluat, după cum Althusser însuși precizează, din scrierile lui Bachelard (vezi *La Philosophie du non*, p. 8, 11, 61; *La formation de l'esprit scientifique*, p. 19; *Le Matérialisme rationnel*, p. 204 ș.a.); conceptul fusese utilizat și de Koyré în studiile despre Galileu. La toți acești autori, conceptul marchează momentul de geneză al unei științe, distinge stadiul pre-științific de cel științific în devenirea diferitelor domenii ale cunoașterii.

Ce semnificații îi acordă Althusser? În slujba căror *discontinuități* îl așează? Textele mi se par limpezi în această privință. În *Lénine et la philosophie* Althusser scrie clar: ,,Această tăietură epistemologică nu este, evident, un eveniment care poate fi localizat... această tăietură devine *vizibilă* în primele ei semne, dar aceste semne *inaugurează numai începutul unei istorii fără sfîrșit*. Ca orice tăietură, această tăietură este în fond *o tăietură continuată*, în interiorul căreia se observă remanieri complexe'' (subl. ns.); iar în *Réponse à John Lewis* citim: ,,« tăietura epistemologică » este un punct de non-retur. Ceva începe care nu se va încheia'', este începutul unei lungi munci, deschise și dramatice, marcată în interior de evenimente teoretice (extinderi, rectificări, retopiri) care privesc *cunoașterea științifică a unui obiect definit*: altfel spus, *știința*

istoriei, știință care ,,nu iese, evident, gata înarmată din capul lui Marx. Ea începe numai în 1845, și cînd începe ea nu e încă debarasată de tot trecutul său — de toată preistoria ideologică și filozofică din care vine. Nimic uimitor în faptul că ea vehiculează încă un timp noțiuni ideologice sau categorii filozofice de care se va debarasa mai tîrziu''.

Unde pot fi depistate aici foucaultisme, discontinuității tranșante, rupturi radicale cu tradiția etc. etc.?

RADU FLORIAN: Aș dori să încep cu o precizare de ordin metodologic. Sîntem obligați de propria noastră coerență să-i aplicăm lui Althusser aceleași criterii pe care le folosim în analiza lucrărilor filozofilor nemarxiști contemporani sau a lucrărilor filozofilor din trecut. Dezacordul nostru cu unele sau altele dintre tezele lui Althusser nu justifică adoptarea unei poziții subiectiviste în judecarea elementelor de diverse nuanțe pe care le întîlnim în studiile lui. Consider că trebuie să tratăm cu spirit de obiectivitate, critic lucrările lui Althusser, exact ca opera oricărui alt gînditor.

Precizez, totodată, pentru a răspunde la o altă problemă că afirmarea rolului *societății* ca *subiect al istoriei* nu implică în nici un fel negarea rolului, a valorii individului. Nu este suficient să aducem elogii individului pentru ca el să devină în mod real scop al funcționării societății. Aceste elogii nu îi vor schimba statutul, nu vor schimba determinismul social al individului. Revolta împotriva statutului obiectiv al individului, nu duce la o perspectivă reală asupra rolului și posibilităților sale, o închide de fapt.

C. I. GULIAN: Trebuie să lămurim o problemă foarte importantă aici: Ce înseamnă să explicăm individul? De explicat trebuie să-l explicăm, dar ce explicăm din el printr-o situație social-istorică sau printr-o structură socială sau printr-un cadru social în care el trăiește? Explicăm doar o parte din psihologia lui, din activitatea lui. Ajungem astfel la un *homo sociologicus*.

RADU FLORIAN: Eu nu pun semnul identității între individ și societate, nu pun semnul identității între subiectivitatea individului și societate, după cum nu confund individul cu subiectivitatea lui. Dar cînd îmi pun problema ce rol joacă individul în funcționarea unei societăți — pentru că aceasta este problema — nu cred că pot pleca pur și simplu de la recunoașterea rolului subiectivității și importanței individului. Aici, mi se pare că este un element esențial și anume că societatea nu se definește ca o sumă de indivizi, nu se definește nici ca un ansamblu de relații între indivizi. Individul nu poate fi redus la relațiile sociale atunci cînd ne referim la el ca persoană, dar cînd ne referim la determinismul social trebuie să plecăm de la relațiile care formează societatea ca sistem obiectiv al realității. În timp ce *societatea este subiect al procesului său istoric*, individul este subiectul unor activități subordonate funcționalității și dezvoltării sociale.

Cînd am definit societatea ca subiect al istoriei am avut în vedere tocmai faptul că societatea este un sistem al realității obiective, un sistem ce se caracterizează prin faptul că își produce propria sa existență, care nu este numai determinat, ci se și autodetermină.

Consider că există un concept viabil de *societate*, printre notele sale definitorii figurînd și aceea de *subiect*, care desemnează *relația sa specifică cu mediul înconjurător și cu propria sa funcționalitate*. După cum faptul că *societatea este și obiect* al funcționării și dezvoltării sale este o altă notă definitorie a aceluiași concept.

Societatea reprezintă un sistem și nu numai structuri — cum rezultă din lucrările lui Althusser — deoarece acestea sînt articulate și integrate într-un ansamblu. Aceasta înseamnă că societatea reprezintă un ansamblu unitar în care se integrează relațiile economice, de clasă, politice și structurile cultural-spirituale. Rolul societății ca subiect implică prezența și rolul structurilor cultural-spirituale în toată diversitatea lor.

ELENA POPOVICI: Aș vrea să mă opresc asupra unei laturi a concepției althusseriene insuficient abordată în discuția noastră, și anume asupra conceptului de *ideologie*. După părerea mea, modul în care Althusser concepe ideologia precum și distincția pe care o face între ideologic și științific, servesc drept puncte de plecare pentru fundamentarea antiumanismului său teoretic, a teoriei istoriei fără subiect, a ,,tăieturii epistemologice'' prezente în opera lui Marx, idei care au stîrnit aprinse dezbateri și care ocupă un loc important și în discuția de față.

Conceptul de ideologie are, la Althusser, mai multe accepțiuni în care regăsim atît rezultatele lecturii ,,simptomale'' a operei lui Marx, cît și unele influențe ale epistemologiei contemporane. Astfel, ideologia înseamnă conștiință falsă (în sensul *Ideologiei germane*), conștiință comună, opinie, mentalitate difuză, anterioară și parțial pregătitoare a discursului științific și, în ultimă instanță, sistem de reprezentări ce rezultă din raportul trăit al oamenilor cu lumea, deosebit de știință prin fața sa precumpă-

nitor socială, care poate desemna o realitate fără a permite cunoașterea ei.

Trebuie precizat însă că Althusser leagă definitiv viziunea asupra ideologiei de conștiința falsă. Chiar și atunci cînd adaugă înțelesului acesteia sensul de raport trăit al oamenilor cu lumea, consideră acest raport ca fiind întotdeauna deformant și diametral opus celui teoretic (cognitiv).

Din această opoziție între raportul practic, trăit al oamenilor cu lumea și cel teoretic (cognitiv), rezultă alte opoziții la fel de transante și generatoare de exagerări în gîndirea lui Althusser, cum ar fi aceea dintre explicativ și normativ, dintre umanism și știință etc. În stabilirea acestor opoziții, lectura lui Althusser asupra lui Marx este cu adevărat simptomală, în sensul că nu reține decît anumite aspecte ale analizei făcute de Marx fenomenului ideologic, lăsînd la o parte acele elemente prin care Marx argumentează unitatea dintre partinic și obiectiv în ideologia clasei muncitoare și implicit, interacțiunea dintre ideologic și științific în cadrul filozofiei marxiste.

În spiritul aceleiași opoziții Althusser construiește și teoria sa asupra istoriei fără subiect, deoarece, dacă discursul teoretic (cognitiv) este complet separat de cel practic, real, atunci istoria reală este și ea separată, și opusă chiar, celei construite printr-un demers cognitiv care și-a pierdut posibilitatea de a reproduce un concret real, fiind numai producere de concepte. Ideea de subiect social al istoriei, despre care s-a vorbit aici, ar trebui poate mai bine conturată, date fiind aceste distincții și opoziții althusseriene. A spune că *societatea* este subiectul istoriei, fără precizările pe care Radu Florian le-a făcut aici, înseamnă a te menține în interiorul discursului lui Althusser, fără a-l putea depăși. Althusser înlocuiește conceptul de subiect al istoriei cu cel de structuri sociale. Dacă noi îl înlocuim cu cel de *societate* ajungem la aceeași prezentare structuralist-scientistă a istoriei. Analizînd viața socială, Marx și Engels considerau că istoria nu este produsul activității unor indivizi izolați și nici al unei structuri impersonale, supraindividuale. Istoria este produsul activității desfășurate de oamenii reali, concreți, în împrejurări istorice determinate, de la care pornesc ca de la un dat, pe care le modifică într-o direcție ce apare ca rezultantă atît a condițiilor obiective pe care aceste împrejurări o generează, cît și a intereselor, voinței și scopurilor umane.

Din punctul de vedere al cunoașterii sociale există o diferență între obiectul real și obiectul cunoașterii. Așa cum s-a subliniat aici, Althusser are merite în ceea ce privește precizarea acestei diferențe și a valorii ei metodologice, precum și în ceea ce privește caracterul teoretic constructiv al marxismului în cunoașterea științifică a vieții sociale, dar exagerările despre care am vorbit, ca și cele care derivă din ele, îl conduc adesea către o viziune unilaterală asupra istoriei umane, către negarea legăturii dintre acțiunea și cunoașterea istorică, dintre ideologic și științific, dintre partinic și obiectiv.

NICULAE BELLU : Dezbaterea de astăzi contribuie la precizarea unor distincții (moduri de interpretare diferite) în abordarea ne-dogmatică și anti-dogmatică a spiritului filozofiei marxiste. Ne lipsesc asemenea dezbateri, în lipsa cărora se instalează — dincolo de voința bună a fiecăruia — un climat de suficiență, favorabil eclectismului și frazeologiei filozofice, la care (și față de care) sîntem din păcate uneori (adeseori) atît de sensibili (sau chiar vulnerabili). Pe cît se pare, cel puțin sub acest aspect, care nu este minor, confruntarea punctelor noastre de vedere diferite îi dă dreptate lui Althusser, în sensul că orice dezvoltare nouă a gîndirii filozofice marxiste implică o reîntoarcere la rigorile teoriei și o reinstaurare a virtuților ei (a puterii ei de pătrundere dincolo de aparențe, cutezînd astfel să înfrunte, ba chiar să sfideze înalta autoritate a ideilor fixate, intrate ca atare în galeria prejudecăților).

Această nevoie de reîntoarcere la rigorile teoriei este prin chiar natura ei semnul de autenticitate al oricărui anti-dogmatism. Există o vastă frazeologie a antidogmatismului și este greu (sau cu neputință) de imaginat o altă stavilă reală la avalanșa cuvintelor, decît recursul stăruitor, mereu reluat, la actul reparator al plusului de rigurozitate pe care îl conține și promite teoria. Recurs stăruitor și mereu reluat pentru că teoria însăși este limitată în posibilitățile ei și nu-și depășește limitele decît într-o continuă confruntare cu sine, ca teorie, în raportul său cu tipul de practică pe care o cercetează. Acestei nevoi, adînc resimțite în spațiul gîndirii filozofice marxiste, îi răspund cercetările întreprinse de Althusser (fie și într-o formă adeseori tăioasă și sentențios-spectaculară, de unde — cel puțin într-o oarecare măsură — climatul de indispoziție afectivă cu care au fost întîmpinate).

Or, important (cel mai important) pentru gîndirea filozofică (teoretică) marxistă este, cred, receptivitatea pe care o arată față de impulsul teoretic (inevitabil iconoclast și evident antidogmatic) al modelului de lucru pe care îl reabilitează în felul său Althusser, și care ține de studiul rigorii teoretice inaugurat de Marx în cercetările sale. Ar fi tre-

buit, cred, să stăruim asupra acestui punct — ca punct de plecare — pentru a ne lămuri mai uşor asupra reconsiderărilor propuse de Althusser.

Căci, este aproape surprinzător să constaţi cît de puţin au stimulat la reflecţie cercetările lui Althusser asupra teoriei ca practică („practica teoretică") şi cît de repede se adaugă la acceptarea unei *laturi* eventual recunoscută ca *bună*, *latura* compensatoare, *rea*, constînd fie în pericolul rupturii teoriei de practică, fie în unilateralizarea *epistemică* a teoriei marxiste şi neglijarea întrepătrunderii ei necesare cu componenta sa etică, fără de care se alterează, evident, caracterul umanist atotcuprinzător al filozofiei marxiste.

Acest gen de reacţii semnalizează o stare de neobservată diluare a distincţiei dintre spaţiul de rigoare intransigentă al teoriei şi natura inerent mobilă şi inerent contradictorie a spaţiului în care *se confruntă* produsele teoriei cu starea de spirit, cu afectele şi inclinaţiile la nivelul vieţii cotidiene şi sub condiţionarea accidentalităţii ei. Această indistincţie nu ţine de spiritul filozofiei marxiste, oricît ne-am distanţa de înţelesul de „conştiinţă falsă", pe care îl dădeau Marx şi Engels ideologiei.

Ion Aluaş — în documentatul său studiu introductiv la culegerea de texte Althusser (*Citindu-l pe Marx*) — reţine distincţia pusă (re-pusă) de Althusser: ştiinţa (teoria) se defineşte prin funcţia ei cognitivă, în timp ce în ideologie funcţia practică-socială *precumpăneşte* faţă de cunoaştere. Semnificaţia pozitivă a acestei *preocupări* este nereţinută, şi se consideră, drept urmare, nesatisfăcător — la Althusser — faptul că nu ţine seama de evoluţia acestui concept (ideologie) în literatura marxistă şi de esenţa ca atare a fenomenului ideologic (p. XX).

Or, Althusser nu destituie cîtuşi de puţin ideologia din funcţia ei practică socială: „Numai o concepţie ideologică despre lume a putut imagina societăţi *fără ideologii*..."; sau: „...*materialismul istoric nu poate concepe că o societate comunistă s-ar putea lipsi vreodată de ideologie* (subl. L. Althusser), fie că este vorba despre morală, artă, fie despre «reprezentarea lumii». Desigur, pot fi prevăzute modificări importante în formele ideologice şi raporturile lor... se poate prevedea de asemenea... dezvoltarea unor noi forme ideologice (de exemplu ideologiile: „concepţia ştiinţifică despre lume", „umanism comunist"), dar... nu se poate concepe că noul mod de producţie, comunismul,.... s-ar putea lipsi de o organizare socială a producţiei şi de formele ideologice corespunzătoare" (*ibidem*, p. 58).

Asistăm, aşadar, mai curînd la o reabilitare a ideologiei. Ea nu este o aberaţie, nici atunci cînd este o „falsă conştiinţă", întrucît învăluie şi ascunde condiţia reală a omului, nici — cu atît mai puţin — cînd i-o dezvăluie într-o anumită măsură. Ideologia rămîne, totuşi, un raport *trăit*, în acelaşi timp nemijlocit practic, intelectual şi afectiv, prin intermediul căruia are loc receptarea, interpretarea şi asimilarea faptelor de viaţă dintr-o perspectivă care poartă pecetea nemijlocirii sensibile a faptelor de viaţă (raporturi trăite). Este, de aceea, expresia raporturilor oamenilor faţă de lumea lor, adică *unitatea* raportului lor *real* şi a raportului lor **imaginar** (*ibidem*, p. 90).

Prin caracterul ei eterogen, încărcat de subiectivitate şi subordonat accidentalului, ideologia îşi păstrează raportul ei de *unitate contradictorie cu rigurozitatea teoriei*, cel puţin într-o perspectivă astăzi previzibilă, şi orice tendinţă de identificare a celor două sfere denaturează starea reală, în fond activă şi dinamică a acestui raport contradictoriu.

Dogmatismul apare, între altele, ca o expresie a unei asemenea denaturări a contradicţiei vii (necesare) între funcţia practic-pozitivă a ideologiei, trăită ca moment interior al unui mod de viaţă determinat şi participînd la dezvoltarea lui, şi funcţia de cunoaştere a teoriei, al cărei mecanism se dereglează sub presiunea impulsurilor spontane ale vieţii cotidiene (inerente în sfera ideologiei) şi nu-şi recapătă virtuţile sale specifice decît prin descărcarea critică de arbitrariul subiectivităţii şi accidentalului, prin generalizarea şi abstractizarea materialului de viaţă supus cercetării.

Nu este, dealtfel, pentru nimeni o noutate că gîndirea filozofică marxistă se constituie ca *o critică a ideologiei*, ajungînd *la obiectul ei propriu* pe calea acestei critici radicale şi eliberîndu-se — ca teorie — de sub înrîurirea ei. O epocă — spunea Marx — „nu poate fi apreciată după conştiinţa ei". (Tocmai pentru că ţine de sfera ideologiei) tot aşa cum un individ nu poate fi apreciat după ceea ce gîndeşte despre sine. Vizînd să cunoască legile obiective care-i determină pe oameni să-şi producă raporturile lor sociale „independent de voinţa şi conştiinţa lor", teoria tinde să determine natura acestor forţe motrice *independente*, care-şi pun pecetea lor asupra activităţii oamenilor şi o canalizează. De aceea, în polemica sa cu narodnicismul, Lenin se sprijinea pe afirmaţia lui Sombart că „însuşi marxismul, de la început şi pînă la sfîrşit, nu are nici un dram de etică..." (vol. I, p. 417). Ideea este că marxismul nu are nevoie de argumentul etic pentru a funda necesitatea (şi posibilitatea) lichidării relaţiilor de exploatare, tot aşa cum

Laplace nu a avut nevoie de argumentul lui Dumnezeu pentru a demonstra geneza globului pămîntesc.

Dimpotrivă, şi într-un caz şi în celălalt, recursul la conceptele ideologiei se dezvăluie (şi se explică, totodată) ca un moment nesoluţionat şi neacoperit al teoriei. De pildă, conceptele socialismului utopic, a căror justificare şi autenticitate (ideologică) ţin de inexistenţa socialismului ştiinţific, deci de absenţa unei teorii, pe care totuşi o anunţă ca necesară şi — în anumite limite — o pregătesc, nu însă fără să apese asupra constituirii şi dezvoltării sale ca teorie. Privită, astfel, din perspectiva strictă a constituirii teoriei, ideologia se manifestă ca momentul ei anterior, care o anticipează, şi urmează să fie depăşită (negată) de teorie. Procesul este complex şi nu poate fi descifrat în adevărul lui decît, de fiecare dată, în situaţii determinate. Se poate, totuşi, reţine că în cazul unei teorii ştiinţifice distanţarea de ideologia anterioară este mai radicală, reprezentată prin conceptul ,,tăieturii'' epistemologice. După cum nu este inutil să se reţină că orice nouă teorie ştiinţifică determină, la rîndul ei, mutaţii de mai mică sau de mai mare amploare în sfera ideologiei, funcţie de amploarea ecoului ei social, funcţie de înrîurirea teoriei ştiinţifice noi asupra practicii sociale. Cu toate acestea, *efectele de ştiinţificitate* ale teoriei asupra ideologiei noi nu anulează statutul ideologiei, întrucît şi în măsura în care *precumpănesc* aici elemente care alterează rigoarea spaţiului teoretic: spontaneitatea, vizarea eficienţei nemijlocite, situaţiile accidentale etc. şi efectul lor practic asupra stării de spirit. În acelaşi timp precumpănirea acestor nemijlociri face posibilă funcţia de pre-lucrare spontană a materialului (nou) de viaţă practică, primele trepte ale interogaţiei şi problematizării, care determină mai devreme sau mai tîrziu constituirea unor noi spaţii ale teoriei. Asistăm, aşadar, la o continuă naştere de interogaţii (probleme) şi la un continuu transfer de rezultate între cele două sfere, de întrepătrunderi şi condiţionări reciproce necesare, termeni polari, de unde şi iluzia unei posibile substituiri, fie a teoriei, fie a ideologiei prin opusele lor.

Intervenţia lui Althusser se plasează în acest punct, care devenise vital pentru dezvoltarea gîndirii teoretice şi filozofice marxiste, căci orice substituire în acest raport alterează funcţia teoriei (redusă la neputinţă), dar alterează totodată funcţia ideologiei, în măsura în care este lipsită de impulsul critic şi energic dinamizator al teoriei, căreia i se substituie. Prin aceasta (sau, fie şi numai prin aceasta) contribuţia lui Althusser se instituie ca un moment calitativ în dezvoltarea modernă a teoriei şi filozofiei marxiste.

Lupta principală, cînd este vorba despre o dezbatere asupra contribuţiei lui Althusser, se dă înainte de toate asupra acestei nevoi vitale de reinstaurare a rigorii teoretice, care ţine în fond de originalitatea gîndirii marxiste şi rămîne principiul vitalităţii ei, constituind de aceea o preocupare de ordinul fundamentelor în cele mai viguroase lucrări de filozofie marxistă contemporană, şi căreia Althusser i-a dat în deceniul din urmă expresia cea mai elaborată şi expresivă. Cred, dealtfel, că *Ontologia* lui Lukács, ca şi *Estetica* sa vizează — deşi pe o cale diferită — aceeaşi nevoie vitală de reinstaurare a rigorii teoretice în cîmpul filozofiei marxiste, afectată de vizibila şi invizibila infiltrare a dogmatismului, pe calea fetişizării, ca teorie, a produselor ideologice ale practicii nemijlocite şi a tutelării ideologice a teoriei.

Alternativa nu este, evident, fetişizarea teoriei. Şi în măsura în care şi acolo unde asemenea semne apar la Althusser ele se instituie ca erori care afectează, prin unilateralitate, autenticitatea şi vitalitatea unei cercetări. Althusser însuşi, cum a arătat dealtfel O. Cheţan, este preocupat să supună propriei sale critici soluţiile pentru care optează, reconsiderîndu-le dintr-o perspectivă aptă să le corecteze efectele de unilateralitate.Autocritica teoretică aparţine, dealtfel, ea însăşi teoriei, ca un moment integrat. Orice practică teoretică reală este incompatibilă cu apologia, este prin definiţie auto-critică nu are motive să se ruşineze de erorile sau impasurile ei.

Tot atît de improprie, nelalocul ei, este indignarea faţă de ,,rătăcirile'' (impasurile, erorile, revenirile, inconsecvenţele) teoriei. Ea e vie tocmai în ,,rătăcirile'' şi în întoarcerile ei din asemenea ,,rătăciri''. După cum este vie numai trezindu-se continuu din ,,somnul dogmatic''. Căci, ce este ,,somnul dogmatic'' decît efectul de pătrundere în spaţiul teoriei a arbitrariului şi subiectivismului, care încurajează — substituindu-se teoriei — expansiunea frazeologiei apologetice, cînd soluţii de conjunctură uneori (strategii) sau stări de spirit sînt statuate ca dogme, adevăruri absolute, iar simpla cerinţă a unor dovezi sau titluri teoretice este sacrilegiu şi erezie.

Din această perspectivă, conceptul lui Althusser: *antiumanism teoretic*, are mai curînd un sens operaţional, un concept al delimitării necesare dintre rigoarea de fundament a cercetării teoretice şi eclectismul inerent al ideologiei, tot aşa cum pentru Lenin teza ,,marxismul fără nici un dram de etică'' a constituit, în lupta sa cu diferitele curente

potrivnice sau diversioniste, un concept operațional.

Dar, problema nu constă în a explica introducerea, cînd și cînd necesară, a unui ,,concept operațional", vizînd să smulgă — prin incisivitatea lui — gîndirea teoretică dintr-o inerție, care o degradează și reduce la neputință. Nu e vorba de punerea în lumină a unor ,,circumstanțe atenuante" pentru o formulare mai curînd ,,de alarmă" decît cognitivă, și mai curînd pre-teoretică, decît constituind pivotul unei noi teorii.

Problema reală constă în faptul, pus în lumină de Althusser cu o neobișnuită ascuțime, că — din motive numai în parte cunoscute sau presupuse — filozofia marxistă nu și-a elaborat disciplinele sale umaniste (complementare).

În locul indignării, așadar, ar fi cazul să ne întrebăm încă o dată dacă și în ce măsură este întemeiată o asemenea aserțiune, și dacă este, și în măsura în care este întemeiată să ne raportăm deschis și în cunoștință de cauză la starea de fapt. După Althusser, o asemenea raportare deschisă, în cunoștință de cauză implică o critică teoretică a instrumentelor, validarea sau invalidarea titlurilor teoretice ale conceptelor, pentru a se pune capăt stării de substituire a teoriei prin apelul la ideologia și apologia acesteia, situație în care locul gol al teoriei este umplut, dar numai aparent, de substitutul ideologic.

Oricît zgomot s-ar putea face cu erorile lui Althusser, multe dintre ele reale, și oricît de multe reveniri asupra propriilor sale formulări ar face Althusser, oricîte autocritici teoretice sau ideologice, această problemă rămîne. În paginile de final ale studiului său: *Marxism și umanism*, Althusser scrie: ,,Cu aceasta atingem o rațiune mai profundă și fără îndoială greu de enunțat. În fond, acest apel la ideologie poate, în anumite limite, să fie considerat de asemenea ca **substitut al unui apel la teorie** (s.n. — *N.B.*). Regăsim aici *condițiile teoretice* actuale lăsate moștenire marxismului de trecutul său, — nu numai dogmatismul perioadei staliniste, ci și moștenirea mai veche lăsată de interpretările reformiste ale Internaționalei a II-a... Aceste condiții au împiedicat dezvoltarea ce ar fi fost necesară teoriei marxiste pentru **a-i furniza conceptele cerute de problemele noi** (s.n. — *N.B.*), concepte care i-ar fi permis astăzi să pună aceste probleme în termeni științifici, și nu ideologici, care i-ar fi permis să spună lucrurilor pe nume, adică în concepte marxiste adecvate, în loc să folosească, așa cum se întîmplă adesea, concepte ideologice (alienare) sau concepte fără un statut definit" (*Lucr. cit.*, p. 66—67). Și mai departe: ,,Nu se poate să nu te gîndești că apelul la ideologie este și în acest caz (al umanismului socialist) calea cea mai rapidă, substitutul unei teorii insuficiente. *Insuficientă, dar* **latentă și posibilă** (s.n. — *N.B.*). Rolul acestei tentații de a se recurge la ideologie este acela de a se umple un gol, de a lichida această rămînere în urmă, această distanță, fără a o recunoaște deschis, transformînd, cum spunea Engels, necesitatea și nerăbdarea într-un argument teoretic și luînd necesitatea unei teorii drept teoria însăși" (p. 68).

Polemica în această problemă vizează, așadar, confruntarea cu o perioadă inerțial-dogmatică destul de întinsă în timp, dar nu numai în vederea recunoașterii necesității de a o depăși (de unde rezultă ,,nerăbdarea", și o dată cu ea posibilitatea unor substituiri *fie și cu cea mai bună credință*), dar mai ales în vederea căutării și elaborării instrumentelor și conceptelor (titlurile teoretice) care condiționează înaintarea ,,practicii teoretice" efectivitatea unui asemenea proces (teoretic) de depășire. Or, cum Althusser surprinde (sau i se pare că surprinde) instituirea spontană (și într-un fel firească, inevitabilă) a unui recurs ,,nerăbdător" la mijloacele ideologiei, tinzînd să acopere (evident neintenționat, dar de fapt) absența unei teorii, — replica la această presupoziție a unei *noi substituiri* (întrucît ar fi neîntemeiată) implică o demonstrație contrară, respectiv producerea ,,titlurilor teoretice" în măsură să răspundă *rigorilor discursului* teoretic, deci să facă posibile noi cunoștințe și să descrie — evident, în linii mari — reperele (legitățile, repetabilitățile) care atribuie (în noile condiții istorice și din perspectiva dezvoltării lor) statutul teoretic unor cupluri de noțiuni și concepte, în trecut limitate la semnificația lor ideologică.

Faptul că n-am asistat, cel puțin pînă acum, în cadrul dezbaterii noastre, la producerea unor asemenea ,,titluri", nu este — evident — un semn că asemenea titluri nu s-au constituit, sau că nu sînt în curs de constituire în procesul unor elaborări teoretice încă neevaluate din această perspectivă; dar, înseamnă cu siguranță că receptivitatea critică a teoriei este încă puțin sensibilă la asemenea elaborări (în măsura în care sînt) și că substitutele ideologice ale acestora satisfac, fie și în parte, necesitatea care le solicită și nerăbdarea care le justifică. În cadrul dezbaterii, L. Grünberg observă că Althusser ,,se ridică salutar împotriva unor abordări retorice ale umanismului". Salutar nu pare a fi, aici, un simplu ,,cuvîntel". Tot L. Grünberg îi atribuie lui Althusser meritul unei ,,reelaborări a vechilor concepte și elaborarea unor concepte noi (cauzalitatea ,,structurală", ,,supradeterminare", ,,practică teoretică", ,,efect de

cunoaștere" etc.) care permit construcția pozitivă și depășirea unor dificultăți", ba chiar „identificarea unor dificultăți ale teoriei umanismului (meritorie!)". Întrucît, totul sucombă, însă, în „a -umanismul teoretic", „teoria este utilizată exclusiv pentru a-și semna o neavenită sentință de moarte".

Este posibil, așadar, ca Althusser să fi ajuns în impas, după ce a defrișat („salutar") o deschidere din inerția anterioară (identificarea unor dificultăți ale teoriei umanismului, de pildă). În termenii teoriei, ceea ce ar fi urmat în mod firesc era stăruirea atentă asupra condițiilor care au dus la impas și totodată asupra condițiilor în care depășirea lui s-ar contura ca posibilă, dacă este adevărat că impasul „blochează" tocmai „procesul de elaborare aprofundată a umanismului teoretic marxist", pe care — de altă parte — „identitatea unor dificultăți ale teoriei umanismului" părea — dimpotrivă — că tinde să-l reașeze în spațiul de rigoare al teoriei.

Dar, tocmai acest unghi de abordare a problemei se pierde ca nesemnificativ. C. I. Gulian înclină în mod net să vadă în cercetările lui Althusser scientism și pozitivism, „blocarea" antropologiei filozofice, a eticii, axiologiei, dizolvarea omului, căci „contestarea ideologiei vine mînă în mînă cu contestarea opțiunii, cu contestarea importanței omului, a personalității". Este radical respinsă „ideea unei științe opuse ideologiei", fără să se indice, dacă se păstrează, totuși, o diferență între știință (teorie) și ideologie, încît ceea ce la un moment dat putea fi numit „salutar" (întrucît reinstaurează distincții între termenii legați și totodată opuși ai unei contradicții: știință (teorie) — ideologie), dispare ca pseudo-problemă. De aceea, cred, devine posibil, în jocul impresiilor, să crezi că-l poți prefera pe Mikel Dufrenne lui Althusser.

NICOLAE GOGONEAȚĂ: Aș vrea să mă refer la două probleme: *subiectul istoric* și *statutul filozofiei*.

Problema subiectului istoric s-a clarificat în parte; țin să fac doar cîteva precizări. În ceea ce privește înțelesul afirmației lui Althusser că istoria nu are subiect sau omul nu este subiectul istoriei (omul nu face istoria), consider că nu este vorba numai de respingerea idealismului, ci și de respingerea ideii că omul are o libertate și un scop care i-ar permite să facă istoria, și aceasta e o consecință a determinismului structuralist; concluzia este logică din punctul de vedere al premiselor de la care pornește el.

Radu Florian încerca să-i opună teza că „societatea ca sistem" este subiect al istoriei. Întrucîtva pe mine m-a surprins această replică mai ales că venea de la un cercetător care se ocupase de problemele filozofiei istoriei: or, în acest răspuns nu se avea în vedere tocmai *specificul* istoriei. Dacă susținem că societatea este subiectul istoriei, ajungem la un fel de istorie sociologică, o istorie fără oameni.

Consider că putem afirma că *omul este subiect al istoriei* în diversele sale ipostaze de ființă socială, acționînd în același timp, în grupe (mase, clase, partide), dar și ca individualitate, ca personalitate, ca erou.

Într-o asemenea formulare a ideii despre subiectul istoric, accentul se pune tocmai pe dialectica foarte complexă a desfășurării procesului istoric, în care se manifestă generalul, particularul și individualul. Dacă acceptăm teza că subiectul istoric este societatea (un complex de relații), revenim de fapt la poziția lui Althusser, pentru că ajungem la admiterea unui agregat, mai mult sau mai puțin mecanic, de influențe, individul rămînînd o sumă a acestor influențe. Or, realitatea este că individul posedă capacitatea de creație pentru că se bazează pe asimilarea acestor influențe, la care se adaugă și contribuția sa personală, aportul său propriu, amprenta sa specifică la desfășurarea procesului obiectiv al istoriei.

Subiectul istoriei se manifestă sub formă de ființă socială care acționează: a) ca *grup social* — includ aici masele (producătorii și participanții la luptele istorice, sociale și de clasă), clasele, cu interesele și formele lor de organizare (din care fac parte partidele) — și b) ca *personalitate* care dă expresie (mai mult sau mai puțin exactă, adecvată) unor tendințe. Napoleon, de pildă, a dat expresie unor tendințe obiective ale revoluției burgheze, dar în același timp a pus o amprentă personală, unică, asupra istoriei Franței, mai mult poate decît orice altă personalitate din istoria culturii poporului francez.

TUDOR BUGNARIU: Mi se pare necesară o precizare în plus, deoarece Althusser distinge clar teza: omul ca subiect *al* istoriei, de teza: omul ca subiect *în* istorie. Ceea ce spuneți pînă acum vine exact în sensul tezei lui Althusser — omul ca agent al istoriei. Ce deosebire există între această teză: omul ca subiect *al* istoriei și omul ca subiect *în* istorie și agent al istoriei?

Dealtfel, cred că este necesară o mai riguroasă precizare și a sensului altor noțiuni pe care le folosește Althusser, căci numai așa este justificată o poziție *pro* sau *contra* lui Althusser. Prima condiție a oricărui dialog este să înțelegi și să interpretezi corect noțiunile și tezele interlocutorului. S-a interpretat aici corect teza acestuia că istoria este un proces fără subiect și fără obiect și s-a luat poziția împotriva ei. Dar, în cele

din urmă, vom dezbate asupra antiumanismului teoretic sau a umanismului teoretic al lui Althusser? Cum trebuie apreciat un gînditor: după ultima corectură adusă concepţiei sale sau după ceea ce este în conformitate cu întreaga sa concepţie în dezvoltarea ei?

NICOLAE GOGONEAŢĂ: Omul este subiect *al* istoriei pentru că are şi scopuri, ceea ce neagă Althusser. Scopul istoriei se realizează tocmai prin scopurile oamenilor, ale forţelor sociale, şi acest scop este pe termen relativ scurt.

Nu putem afirma în sens idealist că istoria — ca o forţă situată deasupra oamenilor, deasupra societăţii — are un scop; pînă la urmă, s-ar ajunge la fideism. Putem afirma însă că istoria oamenilor, ca rezultat al acţiunilor, al scopurilor lor, al obiectivelor urmărite de ei, are scopurile pe care le urmăresc şi le realizează oamenii.

Atît timp cît istoria se realizează spontan este mai greu a afirma că istoria are un scop şi atunci se pune accentul pe faptul că oamenii au scopurile lor (oamenii consideraţi nu numai ca individualităţi, ci şi ca forţe sociale, grupuri). Cînd istoria se realizează de către oameni, în mod conştient, ea are scopul pe care i-l conferă oamenii, scop care se bazează pe cunoaşterea legilor, a tendinţelor dezvoltării, pe cunoaşterea fenomenelor sociale şi pe posibilitatea omului de a acţiona în vederea realizării unor interese, unor idealuri.

Voi trece la cealaltă problemă, a *statutului* filozofiei.

Mai întîi aş vrea să mă refer la felul în care dezbate Althusser problemele filozofiei. S-au recunoscut aici meritele lui Althusser, şi anume deschiderea lui spre actualitate. Dar entuziasmul şi receptivitatea sa pentru marxism se îmbină cu o anumită rigiditate. La întrebarea dacă *filozofia* este sau nu o ştiinţă, el declară categoric că nu este ştiinţă, ci *ideologie*. Nici noi nu acceptăm ideea că filozofia ar fi o ştiinţă în sensul clasic al termenului; ea este însă o *ştiinţă* în înţelesul de disciplină care foloseşte concepte riguroase, (în accepţia termenului franţuzesc *savoir*). Prin funcţia sa axiologico-antropologică filozofia depăşeşte limitele propriu-zise ale unei ştiinţe particulare. Ea nu are un obiect limitat la o parte din cîmpul vast al realităţii şi nici nu dublează obiectul unei alte ştiinţe; dar filozofia are obiectul ei (lumea ca totalitate) şi faptul că nu rezolvă, nu demonstrează în mod categoric principiile idealismului sau cele ale materialismului, nu înseamnă că nu ar avea un obiect.

Filozofia *este*, deci, *ştiinţă* în una din accepţiile multiple ale termenului, dar *nu este* o ştiinţă tocmai prin funcţia sa totalizatoare, integratoare, ca şi prin funcţia sa axiologică.

Engels făcea o observaţie tulburătoare cu privire la filozofie, spunînd că de la început ea a avut obiectul şi soluţiile schiţate. Prin aceasta trecem la celelalte aspecte ale problemei: are sau nu filozofia o istorie, din moment ce obiectul şi soluţiile sale sînt schiţate de la început? Cînd Althusser afirmă că filozofia nu are istorie, se bazează pe faptul că în permanenţă există o luptă între materialism şi idealism, că tezele acestor concepţii se perpetuează. Adevărul este că şi în cadrul acestor răspunsuri există evidente progrese, atît sub raport gnoseologic, cît şi axiologic; la întrebările despre existenţă şi cunoaştere materialismul nu formulează aceleaşi răspunsuri, în etapele sale antice sau moderne, ci numai ca orientare este acelaşi. Este vorba de *o reluare a unor principii*, dar pe trepte noi ale dezvoltării cunoaşterii (este un proces în spirală). De asemenea, soluţiile pe care le oferă sînt diferite, întrucît apare ca ideologie a altor clase şi îşi îmbogăţeşte în permanenţă tezele şi conceptele.

Filozofia fiind, totuşi, prin această ultimă funcţie legată de politică, — Althusser consideră, chiar, că numai aceasta ar fi funcţia ei — se pune problema dacă în viitor nu ar fi condamnată la dispariţie. Nu există oare riscul ca treptat funcţia gnoseologică a filozofiei să fie preluată de alte discipline, de disciplinele noi de sinteză şi atunci, pierzîndu-şi funcţia axiologică, odată cu dispariţia claselor, ea să fie în pericol să dispară? Cred că nu există acest pericol; dispărînd clasele sociale, nu va mai exista opoziţia fundamentală între răspunsurile care au la bază antagonismele sociale, dar vor exista mereu deosebiri de opinii, se va pune mereu problema unor opţiuni în cadrul vieţii sociale.

HENRI WALD: Cred că Althusser este mult mai interesant din punctul de vedere al istoriei filozofiei, decît din punctul de vedere al filozofiei. Althusser reprezintă acel moment din istoria filozofiei în general şi din istoria filozofiei marxiste în special, cînd o serie de dogmatisme s-au izbit de realitate, s-au zdrobit şi în urma acestui impact au lăsat, în mod firesc, două atitudini: o neîncredere crescîndă în rolul subiectului, în eficienţa ideilor, în eficienţa spiritualităţii umane, pe de o parte, iar pe de altă parte, o credinţă superstiţioasă în fapte, în realitate. De aici scientismul şi obiectualismul despre care s-a vorbit.

Althusser este interesant şi pentru faptul că îmi confirmă că dialectica gîndirii este întovărăşită permanent de două meta-

fizici adverse : una în dreapta şi una în stînga, atît din punct de vedere filozofic, cît şi din punct de vedere politic. După ce s-a insistat atît de mult asupra subiectivismului, după ce am trecut prin momente tragice de voluntarism, era firesc ca Althusser să reacţioneze şi să-şi îndrepte privirile spre fapte, spre realitate, să încerce să le analizeze riguros ştiinţific.

Trecem însă, în prezent, printr-un moment în care — după părerea mea — trebuie insistat asupra spiritualităţii, subiectivităţii, idealităţii şi mai ales asupra libertăţii şi nu să rămînem la obiectualismul lui Althusser. Din acest punct de vedere, sînt în dezacord cu Radu Florian. Mi se pare inadmisibilă distincţia pe care o face între *subiect social* şi *subiect individual*. Subiectul este individual, chiar dacă în nemijlocită dialectică cu obiectivitatea şi societatea. Ce este acest subiect social? Subiectul social este obiect; în consecinţă, nu poate fi vorba de ,,subiect'' social; societatea este obiect şi va fi încă multă vreme obiect, pînă cînd socialismul va reuşi să înlocuiască orice constrîngere socială cu solidaritatea interindividuală.

DAMIAN TEODOSIU : Problema pusă de Tudor Bugnariu poate fi reformulată : ce înţelegem prin subiect? Henri Wald s-a referit la subiect ,,în general'', dar putem să înţelegem prin aceasta subiectul epistemic, subiectul psihologic, subiectul axiologic s-au subiectul real şi, de fiecare dată, perspectiva se schimbă. Dacă, mai mult, restrîngem conţinutul conceptului de subiect la acea arie strict ireductibilă, la *eu*-l inefabil propriu fiecărui individ, permanent opus celorlalte *eu*-ri, atunci acest ,,subiect'' nu poate fi constituit ca obiect de cunoaştere la nivel teoretic din cauza continuei sale mobilităţi. Avantajul metodei structurale constă în realizarea deliberată a reducţiei acestui nivel al subiectivităţii; dacă însă reducţia este continuată — şi, se pare, în aceasta ar consta o exagerare a lui Althusser — atunci, desigur că deformăm demersul cunoaşterii.

CONSTANTIN BORGEANU : Am mai avut ocazia să intervenim în dezbaterile ocazionate de apariţia lucrărilor lui Althusser în diferite lucrări şi articole din care un fragment a fost citat şi în broşura apărută cu prilejul prezentei discuţii. Am arătat, acolo, inconsistenţa a ceea ce Althusser denumeşte ,,anti-umanism teoretic'', chiar dacă facem abstracţie de stridenţa dorită a termenului althusserian, chiar dacă ţinem seama de explicaţiile autorului, de dorinţa lui legitimă de a se delimita de unele interpretări sentimentale, mic-burgheze ale umanismului. Mi-am manifestat de asemenea dezacordul faţă de ideea opoziţiei absolute între ştiinţă şi ideologie, faţă de lipsa de nuanţare cu care abordează el această problemă, după părerea mea, centrală, a vieţii spirituale contemporane. N-aş mai dori de aceea să revin asupra acestor chestiuni, mai ales că unele dintre ele au fost pe larg discutate, după cum se pare, şi în întîlnirea de faţă. Voi încerca doar să răspund la întrebarea dacă putem vorbi despre *un ,,moment'' Althusser în gîndirea marxistă contemporană* sau, după cum au sugerat unii vorbitori, ar fi vorba despre o modă trecătoare care n-ar fi adus nimic semnificativ pentru această gîndire. În ceea ce mă priveşte, cred că cel puţin trei elemente pledează pentru un răspuns afirmativ la întrebarea pusă.

În primul rînd, vasta audienţă de care se bucură lucrările lui Althusser, ideile cuprinse în ele. Organizatorii dezbaterii ne-au prezentat aici cîteva mostre care demonstrează interesul stîrnit de aceste lucrări; în fapt nu există publicaţii marxiste care să nu le fi analizat din diverse puncte de vedere. Nu poate să nu fie menţionat de asemenea ecoul pe care l-a stîrnit apariţia lucrărilor lui Althusser şi ale colaboratorilor săi în rîndurile filozofilor nemarxişti. Este semnificativ astfel faptul că în ultima colecţie a ,,Cronicilor'' editate de Institutul internaţional de filozofie apare un articol special semnat de Althusser — procedeu folosit numai în legătură cu filozofii consideraţi cei mai reprezentativi ai perioadei analizate. În acelaşi ,,Cronici'' gînditorul francez Jean Hyppolite, referindu-se la încercarea lui Althusser, o consideră ca ,,o nouă perspectivă asupra lui Marx şi a marxismului'', ca relevînd o problematică organic situată în contextul situaţiei noastre istorice.

În al doilea rînd, originalitatea gîndirii lui Althusser. Aici s-au spus anumite lucruri în această privinţă. Desigur, poate fi discutat în ce măsură anumite idei sînt tributare altor gînditori. În ansamblul ei însă nu poate fi contestată noutatea întreprinderii lui Althusser. Ceea ce ar mai putea fi menţionat este că aceasta nu poate fi încadrată în schemele obişnuite ale marxologilor contemporani, respectiv în încercarea de a reduce unilateral marxismul la o variantă antropologică şi la una scientistă pozitivistă. Asemenea scheme nu convin gîndirii vii, adesea surprinzătoare, continuu preocupată de autocritică a lui Althusser.

În sfîrşit, îngăduiţi-mi să spun cîteva cuvinte despre ceea ce s-ar putea denumi *funcţiile* gîndirii lui Althusser în contextul ideologic contemporan. Ca şi alţi gînditori marxişti, Althusser este profund preocupat de ceea ce este în genere denumit caracterul

creator al marxismului. În această privinţă el nu se rezumă la adaptări sau prelungiri, ci propune o nouă lectură a lui Marx în condiţiile politice şi ideologice noi, proprii epocii noastre. Desigur, modalitatea de realizare a acestei noi lecturi este susceptibilă de discuţii, principiul însuşi însă este fără îndoială, fertil, revitalizant. Aceasta este însă doar o latură a problemei. Cealaltă constă în precizarea unor permanenţe ale gîndirii marxiste, a cadrelor în care se realizează mişcarea, reîmprospătarea ei continuă. Îndeosebi în ultimile sale lucrări, în *Réponse à John Lewis* de pildă, această a doua latură apare deosebit de pregnant. Unii cititori ai lui Althusser au fost de aceea surprinşi de anumite accente din aceste ultime lucrări, considerîndu-le drept o inconsecvenţă; în realitate însă, ambele laturi, ambele ipostaze se completează, se îmbină dialectic.

În ceea ce priveşte rezolvarea concretă a problemelor, respectiv formularea acelor puncte cardinale care dau un cadru definitoriu dezvoltării continue, creatoare, a gîndirii marxiste, discuţia rămîne fără îndoială deschisă. Althusser respinge de pildă ideea istorismului ca o permanenţă a filozofiei marxiste, atitudine despre care s-a vorbit dealtfel prea puţin şi în cadrul prezentei dezbateri. Rezervele lui Althusser faţă de o interpretare nedialectică, evoluţionistă, vulgarizatoare a istorismului, care a fost curentă într-o anumită perioadă, pot fi fără îndoială înţelese. Ele nu pot justifica totuşi o renunţare la istorism care, epurat de asemenea interpretări, rămîne o componentă esenţială a gîndirii lui Marx.

Alte elemente definitorii subliniate de Althusser sînt însă *deosebit de preţioase*. Am în vedere, în primul rînd, evidenţierea *unităţii organice dintre filozofie şi politică*. S-ar părea că acesta este un truism, un adevăr necontestat de nici un marxist. În condiţiile actuale ale dezvoltării gîndirii marxiste, ale acoperirii de către aceasta a noi şi noi domenii, ale dialogului cu alte curente filozofice, reamintirea faptului că nucleul filozofiei marxiste face corp unic cu o mişcare politică, cu un ideal social-politic, este profund semnificativă; şi nu este vorba despre o simplă reamintire, ci despre o încercare de concretizare, de realizare a unui asemenea principiu în condiţiile date. Efortul lui Althusser este cu atît mai important cu cît el corespunde unei tendinţe mai generale proprii gîndirii contemporane, de intruziune a filozofiei în politică şi a politicii în filozofie. În ceea ce priveşte unele formulări categorice, exagerate, citate aici, ele poartă desigur amprenta manierei ostentative a autorului la care m-am referit; independent de deficienţele unei asemenea maniere, nu putem însă omite faptul fundamental că marxismul este o doctrină combativă, angajată social-politic, iar acest specific nu poate să nu influenţeze şi formularea unor teze ale acestuia.

Un alt element care poate fi menţionat în aceeaşi ordine de idei este sublinierea *ideii materialiste*, în condiţiile frecvenţei unor încercări de a estompa însemnătatea materialismului şi a însăşi problemei la care răspunde acesta. Maniera vulgarizatoare, plată, în care a fost formulată uneori ideea materialistă nu justifică însă cîtuşi de puţin desconsiderarea locului pe care îl ocupă ea în ansamblul filozofiei marxiste. Şi aici formulările lui Althusser sînt discutabile. Mă refer, de pildă, la ideea că, „marxismul a supus întotdeauna tezele dialecticii primatului tezelor materialiste". Era evident mai corect de vorbit despre unitate organică decît despre „primat"; reacţia lui Althusser poate fi însă înţeleasă dacă avem în vedere tentativele unor interpreţi şi comentatori de a privilegia dialectica în raport cu materialismul.

Iată de ce, în ciuda unor formulări exagerate, îngroşate, a unor poziţii discutabile în diverse probleme, încercarea lui Althusser nu poate fi desconsiderată în ansamblul gîndirii marxist-leniniste contemporane; el deschide noi căi de cercetare, contrabalansează alte poziţii unilaterale, contribuie la afirmarea filozofiei marxiste ca o filozofie deschisă, caracterizată printr-un continuu efort de reînnoire.

LUDWIG GRÜNBERG: Îl întreb pe C. Borgeanu dacă nu consideră că Althusser, ferindu-se de o interpretare antropologică contrară statutului epistemologic al filozofiei marxiste, ajunge să critice neîndreptăţit *orice* interpretare antropologică (axiocentrică), chiar dacă ea este reclamată de statutul epistemologic al filozofiei marxiste?

ANA KATZ: Această discuţie mi se pare interesantă prin faptul că vehiculează mai multe planuri, care însă mi se par inegal de fructuoase.

Un prim plan ar fi acela al analizei *raportului dintre Althusser şi Marx*; în acest plan mi se pare că ne cantonăm în însuşi perimetrul analizei pe care o face Althusser lui Marx şi că riscăm să nu ne detaşăm destul de Althusser.

Un al doilea plan al discuţiei noastre, mai puţin atins şi repede părăsit, este acela al *metodologiei*. S-a formulat întrebarea dacă este vorba de o metodologie sau de o soluţie pe care o dă Althusser. Problema metodologiei ar merita, cred, cea mai mare atenţie deoarece ne-ar putea conduce la elucidarea

relației dintre individ și subiectul social-istoric, cu consecințe și pentru aprofundarea conceptului de mase care este încă insuficient definit.

Cu titlul de ipoteză, aș formula ideea că putem considera *ca subiect social* o colectivitate anume, care ar trebui studiată concret, *o colectivitate în acțiune* în care are loc o *individualizare*; mi se pare că în acest fel s-ar depăși formula încă incompletă că subiectul este *noi*; pe de altă parte, s-ar putea aprofunda în cadrul investigării macro și microcolectivităților gradele de lărgire, de expansiune a conștiinței istorice în aria de acțiune a unor agenți pe care îi putem considera deocamdată într-o zonă de anonimat și ca neintrînd propriu-zis în zona a ceea ce înțelegem cînd vorbim despre subiectul social.

Din acest punct de vedere problema prezintă, deci, implicații practice și teoretice și ar putea să dea loc unor poziții constructive, în sensul că am putea să ne punem întrebarea și să cercetăm în ce măsură masele individualizează în procesul istoric; am putea să investigăm modalitățile în care procesele de conducere favorizează această individualizare a maselor; am putea să formulăm o poziție constructivă în ceea ce privește activitatea noastră teoretică în sensul cercetării a ceea ce aș numi contradicția dintre anonimat și individualizare.

Mi se pare că este o problemă extrem de actuală. Documentele de partid accentuează nevoia formării de personalități. Ce înseamnă acest lucru? Cred că înseamnă rezolvarea contradicției dintre anonimat și individualizare, adică problema ieșirii din anonimat.

Mi se pare, pe de altă parte, că este infructuos să punem un accent exagerat pe unul din termenii relației (și anume pe individ) și aceasta din considerentul că a pune accentul pe unul din termenii relației nu înseamnă încă a elucida teoretic relația (agent-subiect istoric).

NICULAE BELLU : În spiritul aceleiași nevoi de rigoare teoretică și al dificultăților de care este legată atingerea ei în cercetările filozofice despre om s-a conturat, la Althusser, conceptul de ,,proces fără subiect și fără scop(uri)'', ca o re-elaborare a conceptului lui Marx : ,,proces istorico-natural'', prin care se explică condițiile posibilității omului și ale istoriei.

Nu-i vorba de cuvinte, ci de înțelesul lor. Or, pentru a se putea valida ceea ce se susține cu privire la conceptul lui Althusser, ar trebui să se demonstreze că el neagă sau alterează conceptul lui Marx *proces istorico-natural* : ,,Eu concep dezvoltarea formațiunii social-economice ca un *proces istoric natural* (subl. ns. — *N.B.*), de aceea, din punctul meu de vedere, mai puțin decît din oricare altul, individul ar putea fi făcut răspunzător pentru condiții al căror produs social este, oricît s-ar ridica el deasupra lor din punct de vedere subiectiv'' (*Capitalul*, vol. I, *Prefață la ediția întîi*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 23, Edit. politică, 1966). Iar Lenin scrie : ,,Marx privește evoluția socială ca un proces istorico-natural, condus de legi care nu numai că sînt independente de voința, de conștiința și de intențiile oamenilor ci, dimpotrivă, determină voința, conștiința și intențiile lor'' (*Ce sînt « prietenii poporului »*, *Opere*, vol. 1, 1950, p. 158). Meritul lui Althusser în re-elaborarea și re-formularea acestui concept ar fi de aceea mai curînd modest, dacă re-evaluarea lui prin ascuțirea (sau reliefarea) unor note distinctive, numai implicate în vechiul concept (și estompate în practica ideologică), n-ar fi tulburat aparența anterioară a unui consens tacit (consens obscur) într-o problemă altfel fundamentală pentru gîndirea marxistă.

Dacă l-am putut înțelege bine pe Radu Florian, ar rezulta că nu există incompatibilitate între conceptul lui Marx : proces istoric-natural (la care nu se referă direct, dar nu este de presupus că l-ar fi înlăturat, ținînd seama de logica internă a discursului său) și categoria de ,,subiect al istoriei'', decît dacă acestă categorie este considerată ,,așa cum apare ea în filozofia idealistă''. Or, tocmai aceasta este punctul de vedere pe care îl re-pune în discuție Althusser cînd propune, ca o aprofundare și dezvoltare a vechiului concept : proces istorico-natural, o determinare mai netă a semnificației sale prin conceptul : proces fără subiect și fără scop(uri). Legitimitatea acestei re-elaborări este firesc să fie discutată pentru validarea sau invalidarea titlurilor ei teoretice, întrucît angajează însuși spiritul marxismului. Ceea ce urmărește, de fapt, pe cît se pare, Althusser, cînd scrie : ,,Pentru a fi materialist-dialectică, filozofia marxistă trebuie să rupă cu categoria idealistă de « Subiect » ca Origine, Esență și Cauză, **responsabilă în interioritatea sa** (subl. lui Althusser) de toate determinațiile « Obiectului » exterior, al căror « Subiect » interior (categoria idealistă de « subiect », n. ns.—*N.B.*) este considerată'' (*Réponse à John Lewis*, p. 72).

Delimitarea netă privește astfel « Subiectul ca **demiurg** al istoriei », respectiv categoria idealistă de « Subiect », responsabilă în interioritatea ei. Problema este amplu pusă de Marx în critica ideologiei germane, inclusiv în critica lui Feuerbach și n-ar fi — pe cît se pare — nepotrivit să reactualizăm înțelesul de atunci și de azi al acestei critici fun-

damentale. Căci, afirmînd net inexistența unui subiect-demiurg al istoriei (or aceasta înseamnă categoria idealistă de « Subiect », responsabil(ă) în interioritatea sa), nu rezultă cîtuși de puțin, nici la Marx, nici la Althusser, că ,,acțiunile oamenilor n-au nici o importanță'', ,,că ei sînt simple epifenomene ale « practicii »'', ,,anexe lipsite de importanță ale structurilor economico-sociale'', cum îl citește C. I. Gulian pe Althusser; nici că ,,individul ar dispare'', cum se pare că deduce Radu Florian. Marx reține clar faptul că ,,indivizii au pornit întotdeauna de la ei înșiși, dar, bineînțeles, de la ei înșiși așa cum existau în cadrul condițiilor și al relațiilor lor istorice date, și nu de la individul ,,pur'' în sensul ideologilor'' (Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, p. 78). Individul ,,pur'' în sensul ideologilor = categoria idealistă de « Subiect » ca **Origine** responsabilă în interioritatea sa. Deci, existența momentului 1: indivizii au plecat întotdeauna de la ei înșiși (ceea ce indică sensul de inițiativă al acțiunii umane, care face posibilă istoria), nu anulează momentul 2: așa cum existau în cadrul condițiilor și al relațiilor istorice date, moștenite. Acest al doilea moment dezvăluie în ce sens ,,individul izolat'' nu poate fi făcut răspunzător — cum spune Marx — ,,pentru condiții al căror produs social este'', sau — cum spune Althusser — categoria idealistă de « Subiect » (individul ,,pur'') nu poate fi considerat(ă) ca responsabil(ă) ,,în interioritatea'' sa de succesiunea de rezultate care au decurs, în condiții determinate, ca urmare a inițiativelor indivizilor, în ultimă instanță istoria, deși — evident — nimic nu s-ar fi produs fără prezența, de fiecare dată, a momentului 1.

Dealtfel, Althusser este foarte explicit asupra acestui punct. Nu este cazul să se conteste cîștigurile materialismului istoric: ,,că indivizii sînt agenți-subiecți **în** istorie, și deci activi **în** istorie sub determinarea formelor de existență a raporturilor de producție și de reproducție''. Ci de cu totul altceva: ,,de a ști dacă istoria poate fi gîndită din punct de vedere filozofic, în modurile sale determinate, sub categoria idealistă de Subiect'' (*Réponse*... p. 73).

Desigur, problema nu s-a conturat, aici, decît sub latura ei polemică, în sensul că lectura lui Althusser, cel puțin asupra acestei teze, trimite la re-evaluarea conceptului marxist de *proces istorico-natural*, fundamental pentru orice încercare de dezvoltare originală a disciplinelor filozofice care cercetează condițiile ființării omului contemporan și noile dimensiuni ale acestei problematici, noile ei deschideri posibile. Întrucît dogmatismul teoretic și unele practici instituționalizate au acreditat opinia (ideologică) că marxismul neagă momentul acțiunii indivizilor, ceea ce vor ei și scopurile la care aspiră, s-a conturat — în replică polemică cu această denaturare — un curent al re-evaluării conținutului umanist al marxismului, care nu a scăpat — nici el — de oarecare unilateralitate și redondanță retorică. Și pentru că s-a vorbit despre ,,blocarea'' antropologiei filozofice, a axiologiei ș.a. ca efect posibil al intervenției lui Althusser, rămîne să reflectăm dacă și în ce măsură limitarea la ecou ideologic a noilor căutări nu riscă să ,,blocheze'' de fapt efortul real în căutarea căilor (teoretice) prin intermediul cărora să se descopere și descrie elementele constitutive reale (posibile) al unui nou concept al omului (în sensul lui Gramsci) și al perspectivelor sale într-un spațiu istoric în care ponderea termenilor libertate (inițiativă, originalitate) și necesitate (condiționare social-economică) tind și pot să se schimbe. Dar, în sensul lui Marx (și în parte al lui Hegel) întrucît condiționarea istorică (necesitatea) nu este numai latura care înscrie libertatea (inițiativa) umană (inventivitatea, creativitatea, imaginația) în limite determinate, ci și aceea care o pregătește și stimulează, relația aceasta între termenii contradictorii și fluiditatea lor (întrepătrunderea și trecerea în opusul său), statutul valorilor într-o practică care tinde să se auto-controleze și să se domine plasînd omul — în individualitatea sa — ca sens al căutărilor și al realizărilor sale, deci ca scop, întreagă această grandioasă perspectivă deschisă de filozofia marxistă rămîne încă să fie lucrată, solicitînd alături de entuziasm și încredere în om, o înaltă rigoare teoretică, o continuă desprindere de fetișuri și prejudecăți. Multe erori vor mai apare pe parcursul unei asemenea cercetări, prelungită în timp; dintre ele, cele mai greu de depășit vor fi, pe cît se pare, tocmai acelea care substituie dificultăților reale ale teoriei apelul la soluții atrăgătoare, care satisfac graba, dar obturează vederea și inhibă cutezanța spiritului.

Nu este cazul, așadar, să opunem metafizic teoria ideologiei; ele se întrepătrund și se completează reciproc. Dar substituirea teoriei prin ideologie afectează negativ valoarea și forța ambilor termeni, posibilitatea lor de dezvoltare, eficiența lor. După cum nu este cazul să introducem linii de demarcație formale și rigide (dogmatice) între instrumentele de lucru tradiționale ale gîndirii marxiste și acelea care țin de arsenalul unui alt mod de gîndire, în măsura în care ele pot participa la producerea de cunoștințe noi, dezvăluindu-și astfel titlurile lor teoretice și nu le substituie acestora aparența care umple un gol, dar care învăluie și ascunde

tocmai ceea ce pretinde că descoperă şi înfăţişează.

Dar, încă odată, cu aceasta nu se conturează decît faptul că, pentru a merge viguros mai departe, filozofia marxistă resimte nevoia acestei clarificări asupra instrumentelor şi posibilităţilor sale.

LUDWIG GRÜNBERG : Întreb dacă teza : ,,istoria este proces fără *subiect*'' nu implică pe lîngă :

a) delimitarea netă de concepţia idealistă a subiectului cunoaşterii ?

şi b) contestarea *de plano* a *oricărui* subiect al procesului istoric (oricum ar fi interpretat) ?

NICULAE BELLU : Althusser spune : subiect-activ **în** istorie. Subiectul este activ **în** istorie în sensul că el — urmărindu-şi scopurile sale — lucrează asupra condiţiilor existente, le modifică, ba chiar lucrează asupra propriei sale ,,naturi''.

Din această lucrare complexă a subiectului **în** istorie rezultă însă şi ceva în plus, care n-a constituit *scop*-ul său, n-a fost prevăzut în proiectul său, dar care dă sens şi o direcţie a dezvoltării independent de subiect (de conştiinţa şi voinţa oamenilor), de unde rezultă că ,,subiectul n-a ştiut ce face''. Istoria este rezultanta acestui complex contradictoriu de forţe, înăuntrul căruia subiectul este agentul tuturor transformărilor, dar numai într-o anumită măsură **direct** (ca urmărindu-şi scopurile sale) şi dincolo de această măsură **indirect,** prin intermediul ansamblului de forţe şi relaţii pe care le-a pus în mişcare. El nu este, aşadar, subiectul ,,responsabil în interioritatea sa'' al istoriei, aşa cum a fost el transfigurat în filozofia idealistă a istoriei.

Nu este o contestare *a plano* a *oricărui subiect*, ci o înscriere a conceptului în liniile de rigoare ale unei teorii explicative privind condiţiile de posibilitate ale istoriei.

Evident, în ceea ce priveşte istoria viitoare, la care s-a angajat să lucreze socialismul, este posibilă geneza unor condiţii care să facă necesar şi real un **subiect al istoriei** (nu numai **în** istorie), deci ,,responsabil în interioritatea sa'', dar cu aceasta dezbaterea s-ar plasa în ,,imperiul libertăţii'', aflat abia — cred — la primele începuturi ale experimentărilor sale.

RADU FLORIAN : Lucrările lui Althusser mi se par *profund contemporane* pentru perioada pe care o parcurge marxismul astăzi, pentru că sînt traversate de cîteva din principalele întrebări şi probleme cu care se confruntă gîndirea marxistă în ultimele două decenii. Totodată, ele mi se par şi *profund contradictorii* şi am fost tentat să surprind aceşti termeni contradictorii în problemele pe care le abordează, în diversele idei pe care el propune.

Astfel, în recitirea operei lui Marx, Althusser relevă şi conturează momentul structurii, dar trece total peste cel al dialecticii. Uneori cînd îşi propune să analizeze un fenomen determinat el dă greş în parte pentru că se subordonează unor elemente de construcţie de sistem şi nu reuşeşte să-şi aplice propriile lui ipoteze de lucru.

Mă voi referi în acest sens, la modul în care Althusser defineşte filozofia marxistă ca *ideologie*. El consideră că *filozofia marxistă* este o filozofie revoluţionară pentru că ar fi conştientizarea poziţiei unei clase revoluţionare, a intereselor clasei muncitoare, fără a ţine seama de faptul că aceasta devine revoluţionară nu în mod spontan, ci numai prin intermediul cunoaşterii ştiinţifice, că fără o conştiinţă fundată pe cunoaştere nu se constituie clasa muncitoare revoluţionară.

În legătură cu problema *subiectului procesului istoriei umane* se poate constata aceeaşi contradicţie. Analiza fenomenelor reale ale dialecticii sociale este sacrificată unor teze neverificate. În analiza pe care N. Bellu a făcut-o unui text semnificativ al lui Althusser în această privinţă el nu a mers pînă la capăt. Este adevărat că Althusser este judicios cînd respinge ideea unui subiect ca entitate metafizică, numai că problema constă în a surprinde trăsăturile determinismului social. Filozoful francez nu ia în considerare tocmai faptul esenţial că societatea îşi produce propria sa existenţă, ceea ce reprezintă trăsătura tipică a rolului ei de subiect.

ELENA POPOVICI : Aş dori să merg în continuarea celor spuse de Radu Florian şi, în legătură cu unele nuanţări, şi în continuarea celor spuse de Ion Popescu. Mi se pare că prin ceea ce au spus dînşii discuţia noastră a căpătat şi unele elemente concluzive. Radu Florian a explicat aici necesităţile de ordin istoric şi politic cărora le răspunde discursul althusserian şi care explică în mare măsură actualitatea, amploarea dezbaterilor, ecoul stîrnit şi eventual controversele pe care le suscită opera lui Althusser. În sensul acesta, Althusser este declanşatorul unor discuţii contemporane pe probleme foarte dificile, legate de acţiunile şi spiritul marxismului.

Althusser se integrează în contemporaneitate nu numai prin acest efort de a pune probleme acute din punct de vedere istoric

și politic; el pune probleme acute și din punct de vedere teoretic epistemologic, el caută în opera lui Marx o asemenea lectură simptomală care să permită dezbaterea problemei foarte acute a statutului epistemologic, ontologic, logic al disciplinelor sociale.

Cum menționam și înainte, i-aș reproșa lui Althusser faptul că exagerează distincția dintre ideologic și științific și îngroașă trăsăturile de similitudine dintre disciplinele sociale și științele naturii, încercînd să surprindă în discursul lui Marx numai acele elemente care susțin aceste poziții teoretice.

În legătură cu problematica antiumanismului, repet, alături de alți vorbitori că este vorba de un antiumanism *teoretic*. Althusser nu pretinde că nu există umanism de ordin practic. În sensul acesta, antiumanismul teoretic nu este un termen care să vizeze niște concluzii de ordin politic, practic, adică nu este o teorie antiumanistă. Omul se constituie ca obiect de cunoaștere, dar punctul de vedere cînd îl transformăm în obiect de cunoaștere trebuie să fie, în primul rînd, unul explicativ și după aceea unul de integrare. Cît de greu se face acest lucru o demonstrează și discuția noastră.

ALEXANDRU TĂNASE: Sîntem la capătul unei dezbateri care, așa cum ne-am așteptat, a fost foarte interesantă, cu o polemică implicită și explicită, cu reliefarea contribuțiilor lui Althusser care sînt reale, uneori aprofundate și stimulative pentru gîndirea de astăzi, cu distanțările de rigoare, cu sublinierea acelor aspecte cu care nu putem fi de acord.

Aș dori să mulțumesc tuturor celor care au luat cuvîntul pentru contribuția adusă la elucidarea unor probleme de mare actualitate pentru gîndirea filozofică marxistă contemporană.

Voprosî filosofii

Nr. 1/1975

Din sumar: I. I. BODIUL, Dialectica perfecționării raporturilor social-economice în agricultură în societatea socialistă dezvoltată. A. M. RUMIANȚEV, Idei leniniste despre corelația dintre politică și cultură; G. L. SMOLIN, Probleme actuale ale automatizării și reglării; N. V. TUBNIN, Ingineria genetică: realitate, perspective și temeri. — *Probleme social-filozofice ale democrației*: I. L. ANDREEV, M. M. BABAEV, V. P. EFROIMSON, V. A. GHEODACHIAN, O. B. OSKOLKOVA, B. S. ERASOV, V. V. PAȚIORKOVSKI, G. I. GHERASIMOV, I. T. FROLOV. — W. HEISENBERG (R.F.G.), Dezvoltarea noțiunilor în fizica sec. al XX-lea; M. E. OMELIANOVSKI, Heisenberg și dezvoltarea noțiunilor fizice; O. K. TIHOMIROV, Probleme filozofice și psihologice ale intelectului artificial; I. B. NOVIK, Viitorul științei și problema ecologică; V. S. MAGNUS-SAMINSKI, Problema abstractizării în filozofia lui Russel; I. A. MATKOVSKAIA, Originile moralității revoluționare.

CRONICA IDEILOR

O RETUȘARE A „TEORIEI CRITICE" MARCUSIENE: *CONTRAREVOLUȚIE ȘI REVOLTĂ*

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU

Herbert Marcuse nu și-a spus încă ultimul cuvînt. „Teoria critică" nu s-a închegat într-un sistem a cărui arhitectonică rigidă să împiedice orice reconstrucție conceptuală. Cu toate acestea, dincolo de sinuozitățile inerente unei gîndiri desfășurate de-a lungul a patru decenii, dincolo de etapele pe care orice analiză istoristă nu va întîrzia să le pună în lumină, credem că pot fi descifrate în toate creațiile teoretice marcusiene, de la *Rațiune și revoluție* și pînă la *Contrarevoluție și revoltă*, exigențele specifice unei gîndiri *utopice* înrădăcinate într-un profund *pesimism istoric*.

Comparată însă cu o serie de lucrări anterioare, — ne gîndim mai cu seamă la *Sfîrșitul utopiei* și la *Către eliberare* —, ultima carte a lui Marcuse, *Contrarevoluție și revoltă*[1], ni se pare a implica o luare de poziție relativ autocritică. Mai precis, lucrarea se vrea *pedagogică*, urmărînd cu precădere elucidarea unora dintre chestiunile strategice și tactice cu care este confruntată „Noua stîngă". Pornind pe această cale, Marcuse se vede constrîns să-și reexamineze multe din tezele conținute în operele sale anterioare, aducînd pe alocuri corective simptomatice.

Ipoteza centrală a lucrării este înrudită cu una din tezele teoretice ale Școlii de la Frankfurt: sistemul represiv capitalist a devenit tot mai conștient de progresiva sa șubrezire și generează, în chip de anticorpi, o *„contrarevoluție preventivă"*. Mai limpede spus, sistemul, devenit cu desăvîrșire caduc recurge la tehnici teroriste de dominație și control, care pot fi mai mult sau mai puțin violente, mai mult sau mai puțin fățișe. Prin această mobilizare generală, capitalismul s-ar pregăti să înfrunte ceea ce Marcuse numește prima revoluție *istorică mondială*, respectiv prima revoluție care ar suprima supremația principiului randamentului, depășind astfel așa-zisul „fetișism al forțelor de producție" (p. 11). Mergînd în continuare pe această pistă, gînditorul ajunge la concluzia că Statele Unite ar traversa în momentul de față faza democratic-constituțională a contrarevoluției preventive. Conceptul de „societate de consum" apare în această perspectivă drept un odios șiretlic propagandistic, „o escrocherie verbală de primă mărime, căci rar a fost o societate atît de sistematic organizată în interesul celor care au în mînă producția". Astfel, departe de a fi un imperiu al abundenței, „societatea de consum este modelul de autoreproducție al capitalismului monopolist de stat în stadiul său cel mai avansat" (p. 39).

Pentru Marcuse, caracterul apolitic și difuz al nemulțumirii maselor în această societate constituie un teren propice de acțiune al forțelor ultraconservatoare, fascizante. El socoate că în formele sale cele mai avansate capitalismul prezintă un *sindrom protofascist* a cărui anihilare nu o poate realiza decît o stîngă radicală, eficient organizată, care și-ar asuma sarcina educației politice a maselor, ar viza dizolvarea falsei conștiințe sau a conștiinței mutilate a oamenilor și s-ar strădui să descopere căile și mijloacele eliberării: „În inima teoriei marxiste se află ideea unei lungi perioade de barbarie fondate pe reușitele tehnice și științifice ale civilizației. Or, pentru moment, contrarevoluția are inițiativa și ea poate ajunge foarte bine, în paroxismul ei, la o asemenea civilizație bar-

[1] Herbert Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Paris, Ed. du Seuil, 1973 (trimiterile la această carte se vor da, în continuare, în text).

Rev. filoz., **XXII**, *1*, p. 73–82, București, 1975.

bară" (p. 47). Credem că în această vizune a raportului mondial de forțe iese la iveală nervul tragico-pesimist care străbate întreaga „teorie critică" a Școlii de la Frankfurt: în optica deformată a lui Marcuse, celui mai înalt stadiu al dezvoltării capitaliste, în țările capitaliste dezvoltate, i-ar corespunde cel mai scăzut nivel al potențialului revoluționar (p. 13). La temelia acestei concepții se află teza dispariției negativității lăuntrice a sistemului capitalist, respectiv, în limbaj hegelian, teza reconcilierii conștiinței nefericite, a universalizării noncontradicției. Dincolo de incontestabilul scepticism care străbate aceste teze marcusiene, socotim că trebuie luată în considerație tendința gînditorului de *a-și concretiza conceptele*, de a depăși o serie de influențe freudiste decelabile în lucrările anterioare. Bunăoară, conceptul destul de echivoc de *civilizație represivă*, prezent mai ales în analizele din *Eros și civilizație*, precum și acela de *societate industrială avansată*, propus în *Omul unidimensional*, lasă loc în lucrarea de care ne ocupăm noțiunii, mult mai adecvate și mai operaționale din perspectivă social-filozofică, de *capitalism monopolist de stat*. Orientării spre o critică globală a civilizației, ale cărei rădăcini se află îndeosebi în metapsihologia tîrzie a lui Freud, îi este astfel substituită o critică fățișă mult mai *concretă* a sistemului capitalist contemporan. Firește, Marcuse nu abandonează ceea ce am putea numi scepticismul său utopic, dar elementul critic anticapitalist ni se pare preponderent în ultima sa carte.

Cum spuneam mai sus, gînditorul procedează la o analiză deschisă a slăbiciunilor mișcării politico-ideologice desemnate prin conceptul de Noua stîngă. Pornind de la o serie de experiențe dureroase din ultimul deceniu, Marcuse se vede forțat să recunoască limitele spontaneismului într-o societate de clasă întemeiată pe un sistem perfecționat de represiune psihică și fizică. Structura totalitară a capitalismului avansat, elaborarea unor tehnici tot mai subtile de control și dominare a individului, manipularea constantă a informației în folosul strict al unor grupuri privilegiate tot mai restrînse, sînt tot atîtia factori meniți să pună sub semnul întrebării actualitatea viziunilor spontaneiste proclamate și afișate orgolios de ideologii Noii stîngi.

Deschiderea lui Marcuse spre o înțelegere mai lucidă a problemelor practicii revoluționare contemporane se dezvăluie în special în tezele sale privind necesitatea unei *direcționări* și *organizări* a „opoziției radicale", i.e. a mișcărilor neostîngiste. Opunîndu-se direct tendințelor antiautoritare ale acestor mișcări, gînditorul vede funcția principală a unei asemenea direcționări, respectiv a unei asemenea *îndrumări*, în transformarea spontaneității imediate în spontaneitate organizată, deoarece „îndoctrinarea și manipularea intensă a oamenilor reclamă o contraeducație și o organizare intensă în apărare" (p. 69). Merită de asemenea reținută denunțarea de către Marcuse a tendințelor schematice, rigide și în fond dogmatice care își pun pecetea asupra ideologiei Noii stîngi. Cu toate acestea, credem că obiecțiile filozofului american la adresa teoriei și practicii Noii stîngi nu transcend limitele proprii ideologiei criticate, acest lucru datorîndu-se înainte de toate viziunii *fragmentare*, *parțiale* și prin urmare *false* pe care radicalismul de stînga o așează la temelia doctrinei sale asupra revoluției: „În stadiul suprem al capitalismului, revoluția — cum nu se poate mai necesară — apare cum nu se poate mai puțin verosimilă" (p. 16).

Punctul cel mai vulnerabil al analizelor lui Marcuse din această ultimă lucrare ni se pare a fi poziția sa închistată în raport cu clasa muncitoare occidentală și cu partidele ei comuniste. În pofida reproșurilor făcute cu ani în urmă de către Serge Mallet și Henri Lefèbvre analizelor socio-istorice din *Omul unidimensional*, Marcuse extrapolează încă o dată, în mod nepermis, anumite date particulare americane la totalitatea statelor capitaliste dezvoltate. Grație acestei erori logice și metodologice, el postulează „integrarea" clasei muncitoare în sistem ca urmare a avantajelor dobîndite datorită profiturilor excedentare, exploatării neocolonialiste, bugetului militar și subvențiilor guvernamentale. În ultimă analiză, avem de-a face aici cu o reeditare a tezelor marcusiene asupra rolului proletariatului în revoluția socialistă, dezvoltate mai ales în *Omul unidimensional* și în *Către eliberare*.

Ceea ce însă atrage atenția este poziția relativ nouă a gînditorului față de partidele comuniste din statele capitaliste dezvoltate: „partidele și sindicatele comuniste sînt încă singurele organizații de masă *la stînga* social-democraților. Grație acestei constelații politice, ele reprezintă încă o forță *potențial* revoluționară" (p. 62). Spunem că este vorba de o poziție *relativ nouă*, deoarece Marcuse, deși renunță la teza mai veche pri-

vind pretinsa „social-democratizare" a partidelor comuniste occidentale, teză avansată de el pentru întîia dată în lucrarea *Marxismul sovietic*, continuă să le tăgăduiască rolul istoric, care este *realmente*, iar nu doar potențial revoluționar. El refuză să admită că clasa muncitoare, prin statutul ei socio-economic, ca și prin comportamentul ei practic-politic, continuă să fie principala forță revoluționară a lumii contemporane. Absolutizînd dialectica negativității, identificînd saltul calitativ cu ruptura totală, Marcuse se situează pe o poziție care decurge, de fapt, logic din premisele speculative și utopice ale întregii „teorii critice": în viziunea sa, dacă clasa muncitoare „nu mai este «negația absolută» a societății existente, dacă ea a devenit o clasă a acestei societăți care împărtășește nevoile și aspirațiile acesteia, transferul puterii către clasa muncitoare, (sub orice formă s-ar face), nu mai asigură trecerea la socialism ca societate *calitativ* diferită. Dacă trebuie să devină agentul efectiv al acestei schimbări, trebuie ca clasa muncitoare însăși să se schimbe" (p. 58). Marcuse trădează aici sensul dialectic al negației ca *depășire*, iar nu ca *suprimare* a unei anumite calități. Prizonier al unei perspective metafizice, gînditorul ajunge să separe momentul tactic de cel strategic și să acuze stînga comunistă din Europa occidentală că ar fi înfeudată unei variante minimale a revoluției, în care socialismul „nu mai apare ca negația categorică a capitalismului" (p. 13).

În această lucrare, Marcuse își continuă pledoaria pentru o societate socialistă în care dimensiunea estetică să fie forța motrice și mobilul construcției noii realități umane. Sensibilitatea umană ar fi astfel emancipată, instinctele vieții și-ar putea dobîndi supremația în planul pulsiunilor individuale, transformînd realitatea într-o trebuință senzuală, într-un obiectiv al Erosului (p. 96). Instinctele agresive, violența și brutalitatea vor fi astfel definitiv înlăturate, oamenii reușind să trăiască solidaritatea, libertatea, liniștea ca pe niște trebuințe biologice, vitale. Regăsim în aceste teze marcusiene ecoul *utopiei erotico-estetice* schițate în *Eros și civilizație* și, mai ales, în *Către eliberare*. În spațiul configurat de proiectul marcusian, producția materială, forțele productive, munca umană sînt fie analizate în treacăt, fie complet trecute cu vederea. Esența umană, libertatea omului sînt astfel separate categoric de domeniul muncii productive, uitîndu-se faptul că înstrăinarea nu este un atribut al muncii în genere, ci efectul unor anumite condiții social-istorice cărora socialismul, ca proces revoluționar, trebuie să le pună definitiv capăt.

Scepticismul utopic marcusian se înscrie astfel, prin soluțiile sale ambigue și mai ales prin tezele privind modificarea rolului istoric revoluționar al clasei muncitoare în țările capitaliste dezvoltate, în rîndul variantelor contemporane ale *teoriei celei de-a treia căi*. Socialismul invocat de Marcuse este întemeiat mai degrabă pe considerentele de ordin *etic* decît pe o analiză minuțioasă a tendințelor reale care se dezvoltă în cadrul societății industriale avansate de tip capitalist. O teorie a revoluției în epoca noastră trebuie să aibă ca premisă esențială studierea științifică a proceselor social-economice care au loc în sfera producției materiale, ca și a efectelor acestora în planul suprastructurilor — efecte care sînt întotdeauna intercorelate, generînd ele însele noi efecte. În lipsa unui asemenea fundament teoretic, orice doctrină socială, oricît de critică ar fi, nu poate transcende sfera blamării *morale* a capitalismului, nu poate evita alunecarea în pseudosoluții *fanteziste* și *romantice*.

În concluziile ultimei sale cărți, Herbert Marcuse subliniază din nou necesitatea unității și a organizării mișcărilor grupate în Noua stînga, urgența stabilirii unor raporturi de solidaritate cu proletariatul: sistemul „nu poate fi doborît decît de cei care alimentează încă procesul de muncă stabilit, care constituie baza sa umană, care îi reproduc profitul și puterea" (p. 164). Marcuse recunoaște necesitatea revoluției, dar, cantonat în imperiul abstracțiilor sale speculative, mistifică raporturile reale ale forțelor de clasă. Victimă a propriilor sale ficțiuni, „teoria critică" nu poate înțelege că „pentru materialiștii *practici*, adică pentru *comuniști*, întreaga problemă este de a revoluționa lumea existentă, de a ataca și de a schimba în mod practic starea de lucruri dată" (Marx-Engels, *Ideologia germană*).

Analizele cuprinse în *Contrarevoluție și revoltă* aprofundează multe din tezele cărților anterioare. Ideile directoare ale demersului critic marcusian, soluțiile sale hazardate, nu au suferit, cu toate acestea, vreo modificare esențială. „Teoria critică" a fost retușată, nu însă reelaborată.

CONCEPȚIA LUI BUCKMINSTER FULLER* DESPRE FUNCȚIILE *DESIGN*-ULUI ÎN EVOLUȚIA RAPORTURILOR OM-MEDIU

DE

CĂTĂLIN MAMALI

Comportamentul omului, chiar atunci cînd a fost vital motivat doar de mediul imediat, de mediul asupra căruia omul își putea orienta acțiunile sale, a implicat și alte zone ale universului asupra cărora omul nu avea nici putere de acțiune și nici de cunoaștere, dar pe care le intuia, le bănuia (mai ales datorită efectelor neașteptate ale acțiunilor sale) sau pur și simplu le suporta influența. Evoluția raporturilor dintre om și mediu se caracterizează, după opinia lui B. Fuller, prin tendința omului de a *include* în proiectarea acțiunilor sale asupra mediului și elemente aflate dincolo de ,,zona de contact imediat''. Tendința omului de a-și concepe acțiunile și în funcție de efectele acestora asupra altor zone decît cele asupra cărora a acționat în mod direct și intenționat reprezintă o consecință și o condiție a evoluției sale.

* *Buckminster Fuller*, personalitate americană care își dobîndește celebritatea la bătrînețe (în prezent are 80 de ani) și care se distinge atît prin polivalența formației sale ca arhitect prestigios, urbanist, inventator, matematician, gînditor și poet, cît și prin originalitatea viziunii sale despre lume și viață. Autodidact (a făcut un singur an de studii universitare), B. Fuller a trebuit să înfrunte numeroase rezistențe și rezerve față de scrierile sale, refuzate decenii în șir de revistele și publicațiile de specialitate. În prezent se bucură de o largă audiență în viața publică și universitară, în cercurile științifice americane. Principalele sale scrieri: *Nine Chains to the Moon* (1938, 1963, 1966, 1967, 1969, 1970), *Utopia or Oblivion*: *The Prospect for Humanity* (1969, 1970, 1971), *Ideas and Integrities. A spontaneous Autobiographical Disclosure* (1963, 1969, 1971). Principalele concepte cu care operează: univers, umanitate, copii, teleologie, reforma mediului, teoria generală a sistemelor, industrializare, știința design-ului, efemeralizare, coordonare comprehensivă etc.

1. TRANSFORMAREA MEDIULUI, CONDIȚIE A TRANSFORMĂRII OMULUI

Preocupat de ,,funcția omului'' în Univers și de mijloacele de asigurare a succesului acțiunilor umane, Buckminster Fuller încearcă o analiză cu caracter sistemic și prospectiv a relațiilor om-mediu, pe care a început-o încă din deceniul al treilea al secolului nostru.

B. Fuller consideră relația om-mediu înconjurător ca un caz particular al relației om-univers, care trebuie studiată din perspectiva principiului interacțiunii universale. Iată ce spune Fuller: ,,Dat fiind faptul că nici o energie nu poate fi pierdută în univers și că teoretic toate părțile universului acționează asupra tuturor celorlalte părți, omul poate realiza modificarea evoluției sale particulare numai prin relativa modificare a celorlalte aspecte ale universului... Fiecare schimbare (în echilibrul energetic realizat de om la suprafața pămîntului) afectează întregul univers''[1].

Depășind perspectiva dominată de succesele omului în realizarea unui control asupra *mediului imediat*, Fuller *include permanent* în viziunea lui *dimensiunea cosmică a acțiunilor umane*. Transformarea mediului, în concepția sa, nu privește doar echilibrul structurilor externe omului, ci condiționează însăși transformarea acestuia. Încercarea de perfecționare a omului trebuie să demareze cu modificarea conștientă a mediului: ,,Eu — spune Fuller — includ evoluția mediului ca o parte majoră în evoluția umanității''[2]. Încă din 1927 Fuller considera în acest context că în evoluția conștientă a omului, ,,reforma mediului'' este primordială în raport cu ,,reforma omului''.

[1] Buckminster Fuller, *Ideas and Integrities. A Spontaneous Autobiographical Disclosure*, Collier Books, New York, 1971, p. 225.

[2] Buckminster Fuller, *Utopia or Oblivion. The prospects for humanity*, Bantam Books, New York, 1971.

În tentativele sale de a se auto-transforma omul a descoperit valoarea mijloacelor externe pentru propria sa evoluție. Folosirea mediului de către om pentru a-și influența propria sa evoluție cere exercitarea unui *control* complex și de perspectivă asupra mediului. Controlul omului asupra mediului a început propriu-zis odată cu *segmentarea conștientă* de către om a unor părți din mediu, pentru a-și mări coeficientul de siguranță a acțiunilor întreprinse de el în interiorul unui segment dat. Delimitarea și construcția de către om a unor spații pe care să le poată controla, reprezintă un pas fundamental în tentativa omului de a desfășura acțiuni și a obține efecte predictibile și controlabile.

Fuller consideră că *vasele* (începînd cu vesela primitivă) includ în construcția lor nu numai *principiul general al separării stabile* a lichidelor, ci și soluția obținerii unor ,,*medii locale*'' controlate de om. Vasele implică de asemenea principiul sistemelor locale finite, iar ca sisteme ,,divizează universul în două părți principale — interior și exterior'' [3].

În analiza relației om-mediu un principiu fundamental care se cere utilizat este, în concepția lui Fuller, cel al *sinergiei*. Sinergia, conform viziunii lui Fuller, este dată de faptul că ,,comportarea întregului sistem nu poate fi prevăzută pe baza comportamentului vreunuia dintre componentele sale de bază — sau a subansamblurilor componentelor sale'' [4]. Fuller a folosit într-o bună parte din activitatea sa acest principiu în mod implicit, deoarece la formularea lui precisă el a ajuns relativ tîrziu. Utilizarea acestui principiu în arhitectură l-a condus pe Fuller la crearea unei noi structuri pentru construcții. Această nouă structură are forma unei semisfere și are ca element de bază tetraedrul, ea fiind în totalitatea ei extrem de rezistentă în raport cu fragilitatea ridicată a componentelor ei izolate. Eficiența acestor structuri, care sînt cunoscute sub numele de *cupole geodezice*, este exemplificată și de extinderea rapidă a utilizării lor în cele mai diverse zone geografice și pentru scopuri foarte variate. Numărul acestor cupole geodezice, care sînt considerate a fi o materializare ingenioasă a ideii de sinergie, a ajuns azi la aproximativ 5000, ele putînd fi găsite în diferite puncte ale globului (Arctica, S.U.A., U.R.S.S., Canada, Tailanda etc.). Ideile și proiectele lui Fuller nu se opresc la simple construcții izolate, ci ele ambiționează crearea unor vaste structuri asupra cărora omul să aibă un control cît mai mare cu putință. Astfel Fuller este autorul unui proiect de acoperire a unei largi zone a Manhattanului printr-o cupolă geodezică cu un diametru de aproximativ 3,5 km. Tot el a elaborat un proiect de ,,oraș tetraedric'', înalt de peste 200 de etaje și cu latura de circa 3 km, structură care este apreciată ca unul dintre cele mai fantastice proiecte ,,din întreaga istorie a arhitecturii'' (Allan Temko). Aceste proiecte ale lui Fuller redimensionează, la scară mondială, într-o viziune sistemică problemele arhitecturii și urbanisticii moderne. Referindu-se în mod expres la această problemă, el scrie: ,,Planificarea orașului este astăzi lipsită de semnificație dacă nu este în același timp și o planificare a lumii'' [5].

Fuller încearcă astfel să demonstreze pe cît posibil practic modul de utilizare a gîndirii științifice în procesul interacțiunii omului cu mediul. ,,În Fuller, — scrie Mircea Malița — acest poet modern al construcției, în acest scriitor și gînditor al epocii tehnicii și mașinilor, există o încredere și un nelimitat optimism față de puterea omului de a amenaja mediul și de a-l structura după nevoile sale'' [6].

Adaptarea cu succes a omului la mediu poate dobîndi o traiectorie cu adevărat pozitivă numai în măsura în care se trece de la adaptări automate la mediu, la o adaptare realizată în mod conștient [7]. Avînd în vedere aceste elemente, Fuller consideră că principala problemă care apare în procesul interacțiunii omului cu mediul, din punct de vedere adaptativ, este aceea de a crea un ,,sistem structural universal și integral'' [8]. Crearea unui astfel de sistem este vitală pentru om deoarece probabilitatea realizării sănătății individuale este direct proporțională cu cea a menținerii sănătății mediului [9].

2. ,,FUNCȚIILE OMULUI ÎN UNIVERS''

Gîndirea umană a fost permanent interesată de cunoașterea poziției omului în univers, de locul și sensul existenței acestuia. Apropiindu-se de această problemă cu caracter filozofic, Fuller își alege un drum specific de răspuns — care își propune să găsească

[3] B. Fuller, *Ideas and Integrities*, p. 158.
[4] *Ibidem*, p. 65.
[5] *Ibidem*, p. 79.
[6] Mircea Malița, în ,,Viața Românească'', nr. 11, 1974, p. 43.
[7] B. Fuller, *Utopia or Oblivion*, p. 259.
[8] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 166.
[9] Idem, p. 116.

coordonate obiective prin care existența umană se justifică în univers. Pentru Fuller, *funcția de bază a omului* în univers este cea de ,,*integrator*''[10]. Din acest punct de vedere Fuller se apropie de N. Wiener, pentru care omul este în mod fundamental o ființă antientropică. Fuller consideră că *funcția antientropică* a omului este *complementară funcționabilității universului* și că din această cauză ,,probabilitatea umanității de a se autonihila și deci de a elimina funcția antientropică din univers este aproximativ zero''[11]. *Funcția antientropică* a omului este concepută ca *un termen obiectiv care dă sens evoluției existenței umane*. Iată cum se exprimă chiar Buckminster Fuller: ,,Este necesar omul pentru univers? Are el o funcție universală? Dacă el este esențial (pentru univers, n.n.) ce trebuie inventat pentru a îmbunătăți îndeplinirea funcției sale?''[12] Omul este necesar în univers tocmai pentru a pune ordine în domeniul fenomenelor fizice cu ajutorul intelectului său.

În tratarea acestei probleme apare una din contradicțiile modului de rezolvare teoretic propus de Fuller. Astfel, pe de o parte, omul este considerat ca fiind un produs prin excelență al mediului și existența lui ca fiind necesară universului, dar în același timp este tratat ca un ,,ocupant al universului''[13], ca ființă care trebuie să impună lumii externe ordinea existentă în intelectul său.

Această contradicție apare și mai evidentă dacă ne oprim asupra concepției lui Fuller privind *activitatea creatoare* a omului. Conform opiniei lui Fuller, creația luată în sensul ei absolut, de a adăuga ceva nou la univers, este imposibilă. Omul nu poate crea nimic nou, care să nu existe în natură[14].

Realizarea funcțiilor omului în univers este condiționată de atingerea unei *securități dinamice* a omului. Primul tip de securitate a omului este *mobilitatea* și ea are atît valențe pozitive cît și valențe negative, fiind definită de Fuller ca o ,,abilitate înnăscută de a avansa și a se retrage''[15]. Această dublă semnificație a mobilității este utilizată de Fuller și în schițarea unei tipologii generale a comportamentului uman. În plan comportamental, tendința de a avansa este identificată cu *dorința*, iar cea de a se retrage este identificată cu *teama*. Aceste două elemente polare ar reprezenta *motivația primară* a omului care se poate traduce și prin termenii *contracție* și *excludere*, pe de o parte, și *expansiune* și *includere*, pe de alta.

Securitatea omului poate fi asigurată și în sistemele statice, dar ea depinde în primul rînd de posibilitățile de mișcare ale omului care îi oferă acestuia și un sentiment de independență.

3. DILEME ALE ȘTIINȚEI CONTEMPORANE

Pentru Fuller, cerința perspectivei interdisciplinare în demersul cognitiv rezultă în primul rînd din caracterul *unitar al naturii*. ,,Nu cred — spune Fuller — că natura are departamente separate de Fizică, Chimie, Biologie și Matematică... Am bănuiala că natura are un singur departament''[16].

Nevoia de interdisciplinaritate, atît în planul proiectării și realizării cercetărilor cît și în planul educației viitorilor cercetători se interferează cu două mari dileme:

— accentuarea din ce în ce mai rapidă a distanței între limbajul științific, pe de o parte, și cel literar-artistic și cotidian, pe de altă parte;

— dezechilibrul dintre ,,specialiști'' și ,,integratori''.

Prima dilemă a fost larg comentată într-o carte de mare răsunet (*Two Cultures*) a lui C. P. Snow și se referă la ruptura care s-a creat între oamenii de știință și artiști, mai ales datorită inaccesibilității crescînde a limbajului științific.

A doua are un caracter mai practic și într-un fel de rezolvarea ei depinde și depășirea celeilalte dificultăți. Reținem aici ideea necesității *educării unor tineri cu mari ,,capacități integratoare''*[17].

Integratorii sînt meniți, în gîndirea lui Fuller, nu numai pentru fructificarea într-un mod ritmic și sistemic a realizărilor obținute de diferiți specialiști (în așa fel încît cîștigurile dintr-un domeniu să nu le altereze pe cele obținute în celelalte domenii), ci și pentru *a face știința mai vizibilă*, a o cotidianiza. Fuller consideră că pentru omul cotidian faptul că ,,evoluția științifică este aproape invizibilă''[18], constituie un factor stresant și frustrant, blocînd în același timp căile de participare a oamenilor la realizarea propriului destin.

Apropierea invizibilului sau mai bine zis a evenimentelor care se petrec dincolo de

---

[10] *Ibidem*.
[11] Idem, *Utopia or Oblivion*, p. 150.
[12] *Ibidem*, p. 343—344.
[13] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 276.
[14] Idem, *Utopia or Oblivion*, p. 12.
[15] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 79.
[16] *Nine Chains to the Moon*, Southern Illinois, Univ. Press, 1970, p. 97.
[17] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 72—73.
[18] Idem, *Utopia or Oblivion*, p. 304.

pragurile senzoriale ale omului a constituit pentru gîndirea ştiinţifică un salt esenţial în evoluţia ei. Fuller se opreşte cu deosebit interes asupra explicaţiei date de Lavoisier binecunoscutului experiment realizat de Priestley privind fenomenul arderii sub un clopot de sticlă. Iată ce spune: ,,Pentru om, îndrăzneala de a gîndi că nimicul ar putea să fie ceva fundamental, atît de fundamental încît să poată fi identificat ca un element chimic, şi mai mult chiar că nimicul ar putea fi divizat într-o pluralitate de elemente chimice fundamentale a fost o distanţare enormă de conceptul reflex condiţionat asupra elementelor numai ca metale"[19]. Experimentul Lavoisier-Priestley şi mai ales specificul cadrului ipotetic construit pentru explicaţia lui reprezintă o abordare operaţională a invizibilului, o depăşire explicită a cîmpului şi materialului tradiţional de construcţie a ipotezelor ştiinţifice. Depăşirea vizibilului (iar alături de acest experiment mai sînt exemple) reprezintă o revoluţionare nu numai a strategiilor experimentale, ci a modului de gîndire, a cadrului teoretic.

Dacă pentru oamenii de ştiinţă invizibilul s-a transformat treptat într-un domeniu care poate fi cunoscut şi chiar controlat, ritmul de asimilare de către omul cotidian a fenomenelor care se produc dincolo de barierele senzoriale este mult mai lent, deşi omul cotidian suportă din ce în ce mai mult influenţa evenimentelor care se produc dincolo de lumea percepută de el. Pentru Fuller, 90% din cea mai importantă activitate de transformare evolutivă a omului şi mediului se petrece peste sau sub posibilităţile de percepţie ale omului. Din această cauză, una din misiunile omului de ştiinţă în raport cu viaţa cotidiană ar fi aceea de a ,,găsi mijloace adecvate de a vizualiza, înţelege şi răspunde avantajos"[20] la ceea ce se petrece dincolo de pragurile senzoriale.

Preocupat de impactul gîndirii ştiinţifice asupra vieţii cotidiene şi mai ales de mijloacele de a mări posibilităţile de participare conştientă a omului la interacţiunea sa cu mediul, Fuller denunţă insistent menţinerea în gîndirea şi limbajul cotidian a unor dogme de mult depăşite de experienţa ştiinţifică. Deşi de cele mai multe ori omul cotidian ştie că afirmaţiile sale sînt în contradicţie cu rezultatele ştiinţifice, el continuă totuşi să utilizeze în limbajul său punctul de vedere tradiţional, dar eronat[21]. Folosind astfel de expresii, omul rămîne la conştiinţa ştiinţifică depăşită a secolelor trecute iar asemenea automatisme se pot institui ca bariere în calea asimilării spiritului ştiinţific în gîndirea şi comportamentul cotidian.

4. *DESIGN*-UL — O SOLUŢIE ÎN DINAMICA INTERACŢIUNII OM-MEDIU.

Buckminster Fuller, care este recunoscut ca un inovator în *design*, încearcă să dea o expresie concretă şi eficientă funcţiei integratoare a omului. Aceasta el o găseşte în *design*. După opinia sa, adevăratul *designer* nu trebuie să se preocupe în mod exclusiv cu realizarea, de pildă, a scaunului pentru un tractor, ci trebuie ,,să studieze toate industriile şi relaţiile întregii industrii cu nevoile generale ale societăţii"[22].

Aşa cum îl concepe şi îl defineşte Fuller, scopul *design*-ului nu este altul decît acela de a asigura ,,noi şi ridicate standarduri de viaţă pentru toţi oamenii lumii"[23]. Dar cum poate fi realizat acest obiectiv? În principal prin *funcţia comprehensivă a design*-ului, care asigură un control progresiv asupra mediului: ,,Prin *design* a ajuns omul la actuala manipulare extinsă a mediului"[24]. *Design*-ul are o funcţie complementară în raport cu demersul ştiinţific. Funcţia esenţială a ştiinţei, după Fuller, este aceea de a ,,aborda părţi din univers, de a le măsura şi clasifica în categorii utilizabile". *Design*-ul încearcă dimpotrivă o perspectivă unificatoare. De fapt, credem că obiecţia făcută de Fuller ştiinţei în ansamblul ei este exagerată, ea privind practic doar tendinţele de super-specializare, deoarece *design*-ul însuşi, ca viziune sistemică, este inclus chiar de Fuller în cadrul ştiinţei.

Obiectivul fundamental al gîndirii comprehensive, ale cărei funcţii se identifică în mare parte cu cele ale *design*-ului, este de a face ca fiecare om să fie capabil să se bucure de întreg pămîntul, să beneficieze de bunăstarea realizată, fără a-i leza pe ceilalţi. Omul ar începe astfel să înveţe să-şi mărească gradele ,,de libertate", micşorînd în acelaşi timp ,,interfrustrările sale"[25]. În cadrul acestei concepţii, bunăstarea nu ar fi altceva decît energia combinată cu *a şti cum*, care este un element al intelectului. Energia — argumentează Fuller — nu descreşte niciodată în univers, iar ,,a şti cum" se dezvoltă cu fiecare experienţă nouă. El consideră că folosirea resurselor naturale gata preparate de natură (sau aproape gata

[19] *Ibidem*, p. 87—88.
[20] *Ibidem*, p. 114.
[21] *Ibidem*, p. 183.
[22] *Ibidem*, p. 293—294.
[23] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 182.
[24] *Ibidem*, p. 189.
[25] Idem, *Utopia or Oblivion*, p. 228.

preparate) reprezintă o strategie primitivă de interacțiune a omului cu natura. Pe baza evoluției elementului „a ști cum", Fuller reclamă un *re-design* continuu al modului de utilizare a resurselor planetare, dezvoltarea putînd fi realizată nu în primul rînd prin extinderea zonelor de exploatare, ci prin refolosirea la alți indici a materialelor deja existente [26].

Aceste eforturi — subliniază Fuller — implică din ce în ce mai mult necesitatea planificării la nivel mondial a acțiunilor umane de transformare a mediului. Planificarea mondială fiind o condiție esențială în reducerea necontrolabilului din starea viitoare a omului. Proiectarea unor astfel de acțiuni ar putea fi soluționată prin *design*, a cărui valoare — în viziunea lui Fuller — depășește cu mult limitele pur tehnice, înscriindu-se ca o forță de transformare socială. Lărgind enorm conceptul de *design*, Fuller încearcă o aprofundare și extindere a lui de la accepția industrială curentă, de „pură decorare a interiorului și exteriorului" [27], după cum se exprimă autorul, pînă la cuprinderea oricărui complex sau „ansamblu de legi interdependente", fie acesta chiar la scară cosmică. Fuller extinde sfera *design*-ului chiar și în raport cu concepțiile mai noi (care acordă *design*-ului nu numai rolul de a stiliza estetic produsul, ci și pe cel de a participa atît în domeniile tehnicii cît și în cele de marketing), căruia îi atribuie *funcția de integrare a tuturor domeniilor de specialitate, într-o concepție și acțiune unitară*. Prin aceasta, *design*-ul conceput ca *design total* [28], ar corespunde nevoii din ce în ce mai stringente de a elabora un comportament sistemic de transformare a mediului.

Sesizînd această caracteristică, biograful său, Robert W. Marks, scrie: Fuller „și-a concentrat energia într-o singură campanie: să promoveze folosirea totală a tehnologiei totale pentru totalul populației în ritmul de accelerație maxim posibil". *Design*-ul are la Fuller în mod expres un caracter *prospectiv* pe care însă el îl numește teleologic [29], tocmai pentru a accentua importanța rațiunii și acțiunii omului în modelarea viitorului său.

Design-ul apare astfel menit să asigure o transformare fundamentală a evoluției umane de la „zborul orb al omului spre viitorul său prin intermediul instrumentelor științifice" [30], la zborul conștient care are la bază o imagine sintetică și dinamică a interacțiunii dintre el și mediu. *Design*-ul se înscrie în viziunea lui Fuller, ca un mijloc practic de rezolvare a marilor dileme care sînt puse omului de interacțiunea sa cu mediul. *Viziunea pragmatică* a lui Fuller este o rezultantă a modului în care concepe el universul. Pentru Fuller, Universul este în primul rînd realitatea surprinsă, trăită, verificată experimental. Universul pentru om este o funcție a *orizontului deschis de propriile sale experiențe*. „Universul este agregatul tuturor experiențelor umane înțelese și comunicate în care orice afirmație poate fi supusă testării experiențelor realizate de eu și ceilalți" [31].

Perspectiva preocupărilor tehnice de apropiere de problemele omului contemporan îl conduce pe Fuller la o analiză pragmatică a posibilităților omului de dezvoltare a interacțiunii sale cu mediul și mai ales a căilor de creștere a bunăstării acestuia. Această perspectivă este concretizată de Fuller în principiul *efemeralizării*. Efemeralizarea înseamnă „a face mult mai mult, cu mult mai puțin". Principiul efemeralizării pare o simplă reluare și renumire a principiului minimului efort enunțat pentru procesele de gîndire. Expus de Fuller încă din 1927, principiul efemeralizării are ca ax central ideea eficienței și este identificabil cu funcția antientropică a omului.

Efemeralizarea are un caracter *cumulativ*, semnificînd în mod precis „a face progresiv mai mult cu mai puțin per fiecare unitate de resursă energetică" [32] inclusiv intelectuală. Deci efemeralizarea nu apare doar ca o soluție de maximă eficiență a unei situații date, ci ca un proces cu caracter istoric care își accelerează treptat ritmul de dezvoltare.

Principiul efemeralizării nu se oprește doar la beneficiul de ordin tehnic-material al omului, el include și nivelul de *satisfacție realizat*. Pentru Fuller, a obține din ce în ce mai mult cu un consum din ce în ce mai mic are sens numai dacă acest rezultat este însoțit și de mărirea continuă a gradului de satisfacție [33].

Efemeralizarea permite de asemenea creșterea vitezei de extindere a controlului omului asupra mediului. Extinderea acestui control implică în viziunea lui Fuller o renunțare din partea omului la pretenția sa arhaică de a se sustrage influenței proceselor naturale. „Deși ego-ul omului a pretins o exceptare permanentă de la procesele naturale și mediul său, el a ajuns la o realizare embrionică a unei întrepătrunderi extinse a proceselor

---

[26] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 277.
[27] *Ibidem*, p. 77.
[28] *Ibidem*, p. 174.
[29] *Ibidem*, p. 14—15.
[30] *Ibidem*, p. 244.
[31] Idem *Utopia or Oblivion*, p. 136.
[32] *Ibidem*, p. 330.
[33] *Ibidem*, p. 265.

psihofiziologice cu dinamica mediului organic şi anorganic" [34].

Imunitatea dorită de om, încă din cele mai vechi visuri ale sale, în raport cu influenţele mediului este realizată şi contrazisă în acelaşi timp de independenţa cîştigată de om tocmai prin dezvoltarea interacţiunilor sale cu mediul.

Privită şi judecată în întregul ei, concepţia lui Fuller despre ,,sinergie", ,,design", ,,integrităţi" şi raporturile omului cu mediul ambiant prezintă, fără îndoială, puternice trăsături originale, în deplin acord cu spiritul şi preocupările epocii noastre. Optimismul funciar al viziunii sale despre viitorul umanităţii constituie de asemenea o notă particulară a ceea ce el numeşte ,,filozofia" sa. Fuller ne asigură că a fugit toată viaţa de ,,specializarea" îngustă, unilaterală şi că este ,,un gînditor generalist". El a formulat şi pus la probă, ca ,,designer", multe idei şi proiecte interesante, fecunde, a schiţat strategii originale pentru soluţionarea contradicţiilor vieţii contemporane.

Ceea ce filozofii i-ar putea reproşa, pe bună dreptate, ca limite şi poziţie teoretică discutabilă, nu este atît originalitatea concepţiei sale sau optimismul pasional cu care şi-a dezvoltat-o, cît o anume exagerare şi un accent unilateral în felul de a concepe soluţiile pe care le propune ,,dilemelor" vieţii contemporane. ,,Toate marile ideologii — declară Fuller — se bazează pe principiul penuriei. Dar această penurie nu se datoreşte decît ignoranţei, neştiinţei" [35]. Nu tehnologia contemporană face victime, ci neştiinţa omului. ,,A da fiecăruia necesarul pe Pămînt nu este o chestiune de bani, ci de competenţe" [36]. Acest optimism iluminist care estompează sensul şi rădăcinile reale ale ideologiilor şi ale ,,principiului penuriei" şi accentuează în mod exclusiv asupra rolului ştiinţei şi neştiinţei omului, apare astăzi ca o soluţie prea uşoară, prea unilaterală, la gravele probleme cu care se confruntă omul contemporan pe Pămînt. Optimismul filozofiei lui Fuller vizează totuşi depăşirea impasurilor, iar ca expresie umanistă este de bun augur.

[34] Idem, *Ideas and Integrities*, p. 189.

[35] Interviul acordat revistei ,,L'Expres", nr. 1183, 1974.

[36] *Ibidem*.

Deutsche zeitschrift für philosophie

Nr. 12/1974

Din sumar: P. FRIEDRICH, L. LOTZE, I. WAGNER, Mecanismul de acţiune şi de folosire al legilor sociale obiective şi unele probleme ale dreptului socialist. E. LANGE, F. LINDNER, Filozofia marxist-leninistă în optica istoriografiei filozofice burgheze; F. LOESER, Gîndirea creatoare şi problema intuiţiei; H. WESSEL, Fatalismul, tychismul şi antifatalismul — trei interpretări eronate ale modalităţilor; D. HOFFMANN, K. F. WESSEL, Legile ştiinţelor şi dezvoltarea ştiinţelor conform acestor legi; K. EHLERS, Aspecte filozofice şi particular-ştiinţifice ale teoriei demonstraţiei; E. LANGE, Cu privire la editarea operei lui Feuerbach; B. DIETZSCH, ST. DIETZSCH, 25 de ani de difuzare a literaturii filozofice kantiene în R.D.G. (1949—1974).

Studia filozoficzne

Nr. 11/1974.

Din sumar: JÓSEF SMIGIELSKI, Reflecţii asupra noţiunii de utilitate socială; KAZIMIERZ OBUCHOWICZ, Probleme esenţiale ale teoriei personalităţii; MAREK J. SIEMEK, Marxismul şi tradiţia hermeneutică; JAROSLAW LADOSZ, Împărţirea tradiţională a ştiinţelor filozofice şi structura filozofiei marxiste; TADEUSZ PŁUZAŃSKI, Jean Lacroix despre personalism şi dialog; STANISLAW POPLAWSKI, ,,Creştinul în lume''; JAKUB NETOPILIK, Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi umanismul real; JERZY LOZINSKI, ,,Bazele ontologiei societăţii''; IJA LAZARI-PAWLOWSKA, Umanismul lui Albert Schweitzer (cu prilejul centenarului naşterii); JAN J. STAWIANOWSKI, Partea şi totul.

Nr. 12/1974.

Din sumar: ZDZISLAW CACKOWSKI, Probleme filozofice şi de metodologie generală a cercetării mediului uman; JANUSZ KUCZYŃSKI, Două unităţi. Creaţionismul: Hegel ca obiect al negaţiei; KRZYSZTOF MICHALSKI, Martin Heidegger şi problema adevărului; CEZARY ROWIŃSKI, Unele observaţii despre contradicţiile structuralismului; ANDREA FOLKIERSKA, ,,Structura mentală'' — C. Lévi-Strauss şi concepţia sa despre om; MICHAŁ TEMPCZYK, Posibilităţile de aplicare a logicii modale în metodologia ştiinţelor; HALINA FLORYŃSKA, ,,Ideea Poloniei'' în comentariile cu tendinţe moderne.

Marxism Today

Nr. 6/1974.

Din sumar: KEN GILL, Marxismul şi sindicatele; JOHN LEWIS, Despre discuţia Althusser; JOES SLOVO, Apreciere critică asupra căii necapitaliste şi statul democrat-naţional în Africa; JAN RUTLEDGGE, Conştiinţa de clasă şi clasa muncitoare britanică: modificări în modul de producţie şi creşterea ,,combativităţii maselor în industria minieră britanică''.

Nr. 1/1975.

Din sumar: TOM BELL, Trăsături ale culturii tineretului; RICHARD GUNN, Teorie şi practică în filozofia marxistă.

Nr. 2/1975.

Din sumar: MAURICE DOBB, Un comentariu de perspectivă asupra inflaţiei; JUDY BLOOMFIELD, Trăsături ale culturii tineretului.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

IDEEA DE PROGRES ÎN *ŞTIINŢA NOUĂ**

DE

NINA FAÇON

A vorbi despre ideea de progres în *Ştiinţa nouă* înseamnă a defini gîndirea lui Vico în raport cu iluminismul. Dacă în istoria esteticii şi a teoriei poeziei, *Ştiinţa nouă* anticipă ideile romantismului, ea aduce, în schimb, în filozofia culturii, ideea progresului pe care secolul Luminilor o va susţine cu tărie. Încă strîns legată de ideea providenţei, ea manifestă certitudinea dezvoltării spre civilizaţie a omenirii; drumul sinuos spre ,,umanitate" este voit şi tutelat de providenţă, şi ca atare pentru Vico, el este cert. Afirmată în această împletire a lui cu credinţa religioasă, ideea de progres nu este mai puţin clară, ea constituind punctul de referinţă omniprezent în *Ştiinţa nouă*. Putem fi de acord cu Croce, atunci cînd spune că Vico nu putea susţine în mod programatic existenţa progresului în lume, deoarece ideea respectivă nu concordă cu viziunea creştină a lumii[1]. Dar materialul de fapte acumulat în *Ştiinţa nouă* este menit să demonstreze tocmai desfăşurarea progresivă a istoriei; Vico va considera că aceasta manifestă prezenţa providenţei în lume; şi ideea progresului se va constitui la el ca idee a providenţei acţionînd cu necesitatea unei legi intrinseci lucrurilor. De aceea, credem că, deşi fidel religiei la care aderase, filozoful nu şovăie să arate înaintarea progresivă a istoriei spre înfăptuirea civilizaţiei.

Ştim că, pentru Vico, omenirea actuală este rezultatul unei frămîntate dezvoltări. Cele două vîrste, a zeilor şi a eroilor, înseamnă dezvoltarea progresivă către vîrsta oamenilor, cunoaşterea lumii şi judecata etică, religia şi filozofia, dreptul şi instituţiile politice dezvoltîndu-se în sensul perfecţionării ,,umanităţii" lor. Vico descrie vîrsta zeilor şi vîrsta eroilor, care alcătuiesc laolaltă o preistorie a spiritului omenesc; şi se referă mult mai puţin la vîrsta oamenilor; dar întreaga expunere asupra celor două vîrste se constituie în opoziţie cu ceea ce era cunoscut tuturor, cu acea vîrstă a oamenilor pe care epoca lor o ilustra cu claritate. Am fi tentaţi la un moment dat să spunem că *Ştiinţa nouă* este un elogiu al propriei epoci, în care evocarea repetată a omenirii primitive, rătăcind prin hăţişul pădurii nesfîrşite care acoperea pămîntul, constituie omagiul indirect adus civilizaţiei prezente deschise unor perspective şi mai luminoase. Vîrsta de aur, pe care anticii o situau la începuturile omenirii, Vico o pune în viitor; noţiunea ,,paradisului pierdut" se păstrează în accepţia ei morală, a unei omeniri care a trebuit să străbată drumul greu al hăţişurilor întunecate înainte de a ajunge la lumina civilizaţiei; în fine, noţiunea romantică a ,,bunului sălbatic" este respinsă cu anticipaţie, omul vîrstelor preraţionale fiind o fiară a pădurilor obligată să se apere pentru a supravieţui. Ideea progresului implicită dezvoltării celor trei vîrste înseamnă ca atare mersul ascendent spre dobîndirea ,,umanităţii"; în planul cunoaşterii şi al moralei; poezia este, la rîndul ei, în cuprinsul acestei

* *Nota redacţiei*. Stingerea din viaţă a profesoarei Nina Façon a fost pentru noi un eveniment cu totul neaşteptat. Cu puţine zile înainte, autoarea ne vizitase redacţia oferind spre publicare articolul pe care îl tipărim în numărul de faţă şi altul cu subiect înrudit. Nimic din cuvintele şi gîndurile ei nu lăsa să se întrevadă că moartea va curma atît de curînd preocupările sale continue în cîmpul italienisticii româneşti, acea muncă pasionată desfăşurată timp de peste 40 de ani în slujba încetăţenirii în cultura noastră a unor valori şi opere de seamă ale literelor şi filozofiei italiene. Pe lîngă activitatea sa didactică şi de cercetare în domeniul istoriei literare, datorăm profesoarei Nina Façon numeroase studii istorico-filozofice şi traducerea în româneşte a unor opere celebre din clasicii filozofiei italiene. Studiul critic pe care îl publicăm aici reprezintă tocmai o contribuţie a autoarei la valorificarea celebrei opere a lui Vico *Ştiinţa nouă*, a cărei recentă şi bună versiune românească o datorăm tot regretatei profesoare Nina Façon.

[1] Benedetto Croce, *La filozofia di G. Vico*, Bari, Laterza, 1965, p. 133—134.

Rev. filoz., **XXII**, *1*, p. **83—90**, Bucureşti, 1975.

concepţii, doar o treaptă a cunoaşterii, nu o modalitate permanentă a ei.

Să încercăm a vedea pe rînd atributele omenirii primitive în opoziţie cu ale omului propriu-zis şi vom putea pune în lumină astfel imaginea unui Vico admirător al propriei epoci şi cu nimic nostalgic faţă de un trecut în esenţă lipsit de „umanitate".

Omul celor două vîrste primare este fiara rătăcitoare prin pădurea fără margini a pămîntului; cu trupul de uriaşi, asemenea lui Polifem, cel zugrăvit de Homer, „aceşti oameni primitivi" spune Vico (par. 374) sînt fiinţe „fără minte, dobitoace necugetate şi îngrozitoare", „incapabili de orice fel de raţionament, cu simţuri robuste şi cu închipuirea extrem de viguroasă" (par. 375); aceşti „uriaşi nelegiuiţi", cum îi numeşte Vico, sînt oamenii celor două vîrste preumane; ei trăiesc aici în nerușinata comunitate, a bunurilor şi a femeilor" (par. 553) şi ajung doar tîrziu la instituţia căsătoriei, „cea dîntîi formă de prietenie care a apărut în lume" (par. 554). Factorul determinant al acestui progres hotărîtor este spaima religioasă, prin care se manifestă prima conştiinţă de sine a omului; cunoaşterea imperfectă a lumii obiective şi a cauzelor fenomenelor ei determină frica de zei şi impune cea dintîi restricţie în manifestarea necontrolată a instinctelor. Progresul marcat prin instituirea căsătoriei, care se va înfăptui la rîndul lui în cele două etape consemnate prin dreptul roman, concubinatul şi *connubium*, căsătoria legitimă, este pentru Vico prima formă de actualizare a umanităţii potenţial existente în omenire. Vico pune limpede problema posibilităţii progresului atunci cînd, arătînd saltul care s-a produs de la „nerușinata comunitate a bunurilor şi a femeilor" la instaurarea dreptului de proprietate şi al instituţiei căsătoriei, observă că lucrul acesta „solicită cu adevărat reflecţia noastră" (par. 554). Trecerea de la starea primară a oamenilor, „cruzi şi neîmblînziţi" în „libertatea lor de animale", la existenţa socială şi omenească întemeiată pe căsătorie, îi apare în toată semnificaţia ei civilizatoare, şi „paradisul" acelei totale libertăţi a instinctelor nu i se prezintă nicidecum demn de invidiat.

Acelaşi progres este marcat în planul instituţiilor dreptului. Cei slabi, care au cerut drept de azil celor mai puternici (par. 553), au devenit sclavii acestora,; dar instituţia respectivă a fost ameliorată atunci cînd „principii romani au început să-i apere pe sclavi şi au înfrînt cruzimea stăpînilor împotriva acestor bieţi nenorociţi" (par. 998). Posibilitatea eliberării din sclavie, prevăzută în dreptul roman, împreună cu acordarea cetăţeniei tuturor celor „care îşi cîştigaseră merite deosebite punîndu-se în slujba poporului roman" (*ibidem*) definesc aşadar progresul în plan social-cetăţenesc, întrucît dreptul natural al „ginţilor" rezervat pînă aici „marilor familii nobiliare", devine acum „dreptul natural al naţiunilor" (*ibidem*). Şi aceeaşi trecere de la o treaptă la alta, de la cele două vîrste preraţionale la vîrsta umanităţii, se manifestă în progresul instituţiilor politice, de la primele state, care sînt republici aristocratice, la statele în care „întreaga naţiune este stăpînă asupra puterii", republicile populare, şi pînă la monarhiile începutului de secol, în care monarhii reprezintă întreaga naţiune care le este subordonată; progresul este considerat aici drept cucerire a egalităţii tuturor în faţa legilor, monarhul, şi în speţă monarhul absolut, fiind la rîndul lui cel care garantează respectarea acestei egalităţi.

În conţinutul ei *Ştiinţa nouă* este o istorie a moravurilor şi a instituţiilor umane de la originile lor pînă în anii lui Vico, tratarea cea mai amplă fiind rezervată antichităţii şi, în măsură mult mai mică, evului mediu; cele două epoci ilustrează cele două vîrste „barbare" ale omenirii, a barbariei primitive proprie umanităţii păgîne, şi a „barbariei reîntoarse" a umanităţii creştine a evului mediu. Unind într-un tot pe care-l numeşte „barbarie" şi vîrsta zeilor şi vîrsta eroilor, pe care le deosebeşte la un loc de vîrsta oamenilor, definită nu programatic ci doar prin opoziţie faţă de cele două „barbarii", Vico îşi concentrează atenţia asupra acestora din urmă, scriind o istorie a mentalităţii „prelogice" şi o istorie a moravurilor şi a instituţiilor corespunzătoare; descrierea acestora pune în lumină existenţa progresului în lumea oamenilor, care este lumea istoriei. „Ştiinţa nouă" este metoda de studiu proprie ştiinţelor umane, şi Vico indică prin titlul operei sale scopul metodologic pe care şi-l propune, acela de a oferi învăţaţilor criteriile de cercetare bine diferenţiate ale acestor ştiinţe. Dar conţinutul principal al operei constă în exemplificarea metodei propuse; afirmînd că putem cunoaşte numai acel adevăr pe care noi îl facem, şi reactualizînd cu aceasta o formulă mai veche, *verum et factum convertuntur*, Vico descoperă sensul dezvoltării omeneşti în tot ceea ce omenirea a creat: limbajul şi miturile, alfabetele şi religiile, poezia şi filozofia. Dacă prin titlul ei, opera lui Vico anunţa o contribuţie la problema clasificării ştiinţelor, propunînd ştiinţa „nouă" drept metodă a ştiinţelor omului, prin conţinutul ei, *Ştiinţa nouă* era o amplă expunere a preistoriei şi istoriei omenirii considerată în funcţia ei creatoare de civilizaţie. Ca atare, *Ştiinţa nouă* se prezintă de multe ori ca o scriere enciclopedică, ea cuprinzînd în mod

explicit o istorie a dreptului și a instituțiilor corespunzătoare lui; cu acest imens material ilustrativ, Vico poate ajunge la concluzii de filozofie a istoriei, și cea mai cuprinzătoare dintre acestea privește tocmai existența și acțiunea progresului în omenire.

Progresul se manifestă în umanitatea crescîndă a oamenilor și a ceea ce ei creează; în aparență avem de-a face, la Vico, cu o degradare a istoriei de la desfășurarea ei în planul supranaturalului, al lumii zeilor și eroilor, la desfășurarea ei în lumea oamenilor; dar această „degradare" este tocmai efectul demitizărilor succesive prin care rațiunea înlocuiește imaginația, și filozofia se substituie poeziei. În așa-zisa vîrstă de aur, oamenii nu conviețuiesc cu zeii, pentru că aceștia nu există decît ca o expresie a propriei lor spaime de necunoscut, iar „eroii" acelei vîrste a primei barbarii sînt uriașii nelegiuiți, rătăcitori prin pădurea nesfîrșită a pămîntului; descompus în lumina rațiunii, mitul își pierde strălucirea și devine imaginea fricii primitive în fața unor forțe și legi ale naturii încă necunoscute. Umanizarea omului, transformarea uriașului nelegiuit în ființă cugetătoare anulează orice realitate a miturilor scoțînd la iveală funcția lor metaforică; contemporanul lui Vico este omul care și-a actualizat umanitatea în măsura în care a recunoscut conținutul metaforic al religiilor și determinarea lor contingentă: expresie a spaimei în fața universului, născute așadar din ignoranță, ele apar a fi categorii istorice și nu universale, modalități de acomodare și nu expresie a unor adevăruri obiective.

Progresul cunoașterii înseamnă trecerea de la certitudine la adevăr; distincția celor două noțiuni indică poziția modernă a lui Vico în problema epistemologică. „Certul" este o valoare relativă, întrucît temelia lui este în conștiință (par. 137), și numai „adevărul" este un absolut, întrucît numai el satisface „intelectul" prin știință" (*ibidem*); înseamnă că vîrsta oamenilor, vîrstă a rațiunii, și deci a adevărului, este superioară celor două vîrste ale „barbariei". De la certitudine, rezultat al cunoașterii lipsite de confruntare cu obiectul de cunoscut, omul ajunge la adevăr, acesta fiind dobîndit tocmai prin această confruntare; de la filologie, știință a certului, la filozofie, știință a adevărului (cf. par. 137—140), omenirea parcurge drumul care o poate duce de la științele istorice la științele exacte, sau de la cunoașterea universului pe care el și l-a făurit la aceea a universului care există cu adevărat întrucît există indiferent de imaginea pe care el și-a făurit-o despre acesta. Descoperim cu aceasta, dintr-o dată, pe de o parte elogiul științelor umane, și îndemnul de a le cultiva întrucît numai ele ne pot da satisfacția cunoașterii complete, și pe de altă parte, resemnarea agnostică a celui ce știe că *verum* coincide numai cu *factum* și vede limitată la acesta capacitatea cognitivă a omului; resemnarea eroică a lui Vico constă în conștiința pe de o parte a acestor limite de ordinul întinderii, și pe de altă parte a nesfîrșitei posibilități de dobîndire a certitudinii, așadar a adevărului valabil în cercul omenescului, ceea ce ne asigură putința de dominare a ceea ce facem, și implicit putința de a dirija istoria în sensul perfecțiunii etice, a înfăptuirii civilizației și a actualizării „umanității" noastre.

Știința nouă propune metoda de obținere a certitudinii sau adevărului omenesc; ea proiectează în perspectivă idealul cognitiv al atingerii adevărului și aceasta ar fi posibilă prin colaborarea dintre filologie și filozofie, dintre științele umane și științele lumii obiective, dintre rațiunea care ne trimite spre această lume și conștiința care ne închide în propria noastră imagine (cf. par. 138—140). Astfel definit, binomul certitudine-adevăr coincide cu binomul poezie-filozofie, constituind ca atare un argument în afirmarea superiorității acesteia din urmă față de cea dintîi; „sentințele poetice" ne dau certitudinea lucrurilor particulare, pe cînd „sentințele filozofice" ne dau adevărul noțiunilor universale (par. 219). Desfăcute în componentele lor, relative la diferitele nivele existențiale, cele două categorii de „sentințe" indică extinderea și forța de pătrundere a facultăților corespunzătoare; certul este legat de lucrurile particulare, adevărul de noțiunile universale; trecînd de la sentințele poetice la sentințele filozofice omul săvîrșește asupra sa acel catarsis intelectual care îl apropie de adevăr eliberîndu-l de pasiuni (*ibidem*); afirmînd că „la început" oamenii „percep cu sufletul tulburat și mișcat" pentru ca doar mai tîrziu să poată reflecta „cu mintea pură" (par. 218), Vico își afirmă aforistic apartenența la filozofia Luminilor; o spune mai clar atunci cînd observă că „multă vreme oamenii nu au avut capacitatea adevărului și a rațiunii" (par. 350); în tot acest timp, întrucît ei sînt „firesc îndrumați spre aflarea adevărului" s-au mulțumit să atingă „doar certitudinea" (par. 102). Vîrsta rațiunii este așadar vîrsta acestei desăvîrșiri a omului, și numai ea îngăduie instaurarea raporturilor de echitate și dreptate socială; s-a putut ajunge la idei adevărate cu privire la dreptate numai atunci cînd rațiunea omenească „s-a desfășurat în întregimea ei" (par. 1045).

Vico nu folosește termenul de „progres"; latinism avînd în limba italiană „înțelesul comun de înaintare", cuvîntul împrumută

din limba franceză sensul specific de ,,înaintare spre civilizaţie". Drumul pe care omenirea îl parcurge este, în *Ştiinţa nouă*, un *corso*, şi cuvîntul poate fi înţeles mai bine numai prin raportarea lui la termenul corelativ, *ricorso*.

Erich Auerbach propunea pentru traducerea ambilor termeni ,,die cyklische Wiederkehr", sau ,,reîntoarcerea ciclică"; *corso* sau ,,cursul naţiunilor" înseamnă parcurgerea celor trei vîrste, cu atingerea deci a vîrstei ultime care este aceea a oamenilor, *ricorso* însemnînd în consecinţă reluarea aceluiaşi drum de la vîrsta zeilor la vîrsta raţiunii. În acest sens Dante este un *Omero ricorso* adică un nou Homer, iar Cola di Rienzo este un erou, în sensul vichian al termenului, viaţa lui fiind foarte asemănătoare ,,cu viaţa oricărui om din vîrsta eroică antică" (par. 699). ,,Progresul" se înfăptuieşte în cuprinsul fiecărui *curs* al naţiunilor şi el este prezent în desfăşurarea istoriei lor în timp: istoria ideală şi eternă este modelul sau Ideea, conform căreia ,,se desfăşoară în timp istoria tuturor naţiunilor" (393).

Vico indică în formularea sa, paralelismul celor două planuri, al istoriei ideale şi al istoriei în timp, arătînd natura raportului dintre ele, raport dintre istorie şi modelul ei ideal, dintre particular şi general. În planul ideal, nu apare distincţia dintre *corso* şi *ri-corso*; ea este indicată numai în desfăşurarea istoriei în timp a naţiunilor. Străbaterea celor trei vîrste se face de-a lungul unui *curs*; drumul respectiv se încheie la un moment dat, atunci cînd omenirea şi-a actualizat pe deplin umanitatea; o regăsim reîntoarsă la vîrsta ,,primei barbarii", refăcînd drumul care o duce spre civilizaţie. ,,Oamenii timpurilor sălbatice" se îmblînzesc (par. 393) şi atingerea civilizaţiei însemnînd dezvoltarea lor maximă, în toate planurile, încheie istoria lor în timp. Cum observă un cercetător al lui Vico, nu întîlnim aici ,,ideea progresului indefinit" dar, foarte clar ,,teoretizarea unui progres istoric real şi concret" [2].

Într-un lung paragraf al ultimei cărţi a *Ştiinţei noi* (par. 1101), Vico arată că momentul de maximă civilizaţie a Romei antice este acela al instaurării ,,Republicii populare" din care au derivat totodată germenii decăderii următoare: ,,Dar cu timpul statele populare s-au degradat la rîndul lor" (par. 1102), şi din ,,desăvîrşita libertate" de care se bucurau, au ajuns la starea de anarhie, ,,cea mai rea dintre tiranii". Orice ,,curs" al istoriei atinge aşadar un moment de maximă dezvoltare care generează la rîndul ei decăderea; dar orice decădere este trecătoare şi istoria îşi reîncepe ,,cursul"; noţiunea de *ri-corso* presupune aşadar repetate epoci de sfîrşit al unor civilizaţii, dar afirmă regenerarea lor certă, şi Vico arată care sînt ,,remediile" prin care ,,providenţa" restaurează mersul istoriei determinînd reluarea cursului ,,încheiat" (par. 1103—1106). Repetarea ciclurilor istorice este impusă aşadar de mişcarea internă a fiecărui ciclu, care nu este uniformă, fiecare istorie parcurgînd de-a lungul celor trei vîrste, treptele unei ascensiuni nu lipsite de primejdie. Vico este convins de progresul realizat de-a lungul unui ciclu, vîrsta raţiunii fiind totuna cu vîrsta umanităţii actualizate în toate potenţele ei; primejdiile intrinseci civilizaţiei celei mai înalte sînt de ordin intelectual şi moral, şi Vico vorbeşte de ,,cruzimea laşă" şi de ,,răutatea deliberată" a oamenilor ajunşi la stadiul maxim al civilizaţiei, observînd că ,,reflecţia" i-a făcut să fie mai cruzi decît fuseseră în vîrstele anterioare, dominate de simţuri, şi opune astfel ,,cruzimii laşe" a omului rafinat ,,cruzimea generoasă" a primitivului (par. 1106). Observaţia, singura care ne-ar putea îndreptăţi să găsim la Vico elogiul ,,bunului sălbatic" sau nostalgia romantică a umanităţii primitive, nu este totuşi suficientă spre a anula ideea dominantă a dezvoltării ascendente; numai o reflecţie coruptă generează răutatea, dar, neatinsă de morbul degradării, reflecţia este mijlocul cunoaşterii adevărului, este temelia filozofiei. Odată reluat *cursul*, după degradarea arătată, popoarele ,,îşi recapătă cucernicia, sinceritatea şi buna-credinţă", pentru a-şi reîncepe cu aceasta ascensiunea spre raţiune şi dreptate.

Textul *Ştiinţei noi* nu ne permite să spunem dacă un *ri-corso* reprezintă o creştere calitativă faţă de cursul pe care îl reia, dacă aşadar cele două cercuri se suprapun în planuri diferite, ascendente unul faţă de celălalt, ca într-o spirală. Singurul *ri-corso* ilustrat în *Ştiinţa nouă* este ,,evul mediu, ,,barbaria reîntoarsă" şi Vico indică la fiecare pas al descrierii acestei epoci echivalenţa moravurilor şi instituţiilor ei cu moravurile şi instituţiile ,,primei barbarii", a barbariei antichităţii. Ceea ce se afirmă cu certitudine este capacitatea de regenerare a civilizaţiilor omeneşti; fiecare naţiune, spune Vico, izbuteşte să salveze ceva din trecut şi, ajunsă la decădere, poate să renască ,,asemenea păsării Phoenix" (par. 1108). Este, în această afirmaţie, una din trăsăturile de iluminism ale gîndirii lui Vico, optimismul marcat faţă de perspectivele umanităţii.

Parcurgerea celor trei vîrste, aşadar progresul ciclic al naţiunilor, constituie o lege a istoriei omenirii, este legitatea ei internă.

---

[2] Cf. Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 390.

„Această succesiune a lucrurilor omenești care alcătuiesc civilizațiile", scrie Vico, este „constantă,... continuă și... regulată" (par. 980), și ea îi apare ilustrată în modul cel mai caracteristic de dezvoltarea „firească" a istoriei romane în care succesiunea celor trei vîrste prezintă toate atributele proprii fiecăreia din ele. Astfel, referindu-se la planul instituțiilor politice, Vico observă că Roma antică a trecut „prin cele trei forme de stat civile" (par. 1088) care sînt aristocrația, democrația și monarhia, conform succesiunii firești sau necesare a acestora, și el indică totodată o periodizare a istoriei romane bazată tocmai pe legea acestei succesiuni a instituțiilor politice, atunci cînd spune că fiecare din „cele trei forme de stat civile" mai sus arătate, au durat pînă ce a doua i-a urmat în „mod firesc" celei dintîi (*ibidem*). Consecința acestei legități este înfăptuirea certă a progresului fără intervenția revoluțiilor care ar deregla dezvoltarea „firească" a istoriei. Legitatea istoriei izvorăște din „natura comună a națiunilor", din existența unor „însușiri eterne" (*Autobiografie*, VI, p. 92), și ea se confundă cu însăși providența, înseamnă existența acesteia.

Vico observă la un moment dat că „știința nouă" poate fi privită drept „o demonstrație, ca să spunem așa, de natură istorică a providenței" (par. 342) prin care dezvoltarea neamului omenesc s-a produs cu necesitate, conform unor legi „universale și eterne". Ajungem cu aceasta la un concept esențial al gîndirii lui Vico, providența, concept bivalent însemnînd prezența credinței religioase care se convertește în convingere filozofică. Afirmînd dezvoltarea necesară a istoriei de-a lungul celor trei vîrste ascendente, *Știința nouă* este o apologie a providenței. Într-un pasaj al *Concluziilor* la *Știința nouă*, Vico se ridică atît împotriva tezelor lui Epicur „care susțin întîmplarea", cît și împotriva lui Zenon și a lui Spinoza „care susțin acțiunea soartei și fatalității" (par. 1109) și se declară alături de „divinul Platon" pentru care „lucrurile omenești" sînt călăuzite „de providență" (par. 1109); în această pagină finală a *Științei noi*, Vico face apologia religiei și consideră pietatea drept un atribut al înțelepciunii (par. 1112); providența este, în această pagină de încheiere, semnul existenței lui Dumnezeu și ea impune omului uimirea, veneratia și „dorința fierbinte de a o cunoaște și urma" (par. 1111). Această apologie a providenței constituie însă peroratia patetică a unui discurs filozofic în care dezvoltarea logică a istoriei apărea guvernată de o necesitate implicită și intrinsecă faptelor; providența acționează ca o lege imanentă lumii, ceea ce sugerează înțelegerea lui Dumnezeu însuși ca interior acesteia, nu transcendent ei. Profesiunea de credință, cuprinsă în ultimele pagini ale *Științei noi*, manifestă cele trei sentimente pe care recunoașterea providenței le impune și ea constituie ca atare expresia patetică a bucuriei intelectuale a filozofului ajuns la capătul meditație sale. Acționînd dinăuntrul lucrurilor, providența înseamnă constituirea istoriei ca operă a oamenilor, așadar a liberei lor alegeri (par. 1108); respingînd întîmplarea și determinismul, privind istoria drept opera voinței libere a omului, Vico îi atribuie acesteia o finalitate, aceea a desfășurării integrale a istoriei lui pînă la actualizarea absolută a umanității lui în civilizația vîrstei a treia. Progresul este implicit istoriei pe care omenirea se străduiește să o parcurgă de fiecare dată pînă la capătul ei. Noțiunea de *conatus* prin care Vico înțelege străduința neobosită, proprie voinței omenești, de a-și înfrîna patimile (par. 340), definește vîrsta oamenilor; aceasta începe o dată cu străduința, semn al voinței libere, și manifestă demnitatea omului. Caracterul legic al progresului este un corolar al naturii omului, ființă prin excelență liberă în voința ei: drumul către instituțiile civilizației a început în momentul în care omul a știut să folosească libertatea care-i este proprie (par. 1098), și, diferențiindu-se de fiare, a creat primele raporturi însemnînd propria lui opțiune. Caracterul legic al progresului presupune așadar, în concepția lui Vico, definiția omului prin atributul de bază al liberului arbitru. Imaginea omului se înscrie astfel în tradiția umanistă și laică a Renașterii, pe care iluminismul italian o preia în toată semnificația ei.

Spunînd la un moment dat, în *Autobiografie* (II), că nici lectura lui Epicur, nici aceea a stoicilor nu i-au dat mulțumire, Vico arată drept cauză a acestui sentiment al său, faptul că filozofiile respective propun cititorului o morală „a omului singur", a epicurianului inactiv, trăind ca și închis în lumea lui care ea singură îl interesează, și a stoicului care se străduiește să ignoreze pasiunea. Morala vichiană respinge atît existența pasivă a epicurianului cît și existența indiferentă a stoicului, arătînd în mod indirect trăsăturile definitorii ale omului: participarea și pasiunea, comunicarea și cunoașterea, așadar experiența tuturor posibilităților implicite naturii umane. Definiția omului prin străduință și prin libera voință coincide cu definiția istoriei lui ca dezvoltare trudnică dar certă de la vîrstele „barbariei" la vîrsta civilizației sau a umanității. Planul moral, al concepției despre om, corespunde cu planul larg de filozofie a istoriei; în ambele, omul este privit drept ființă capabilă de a-și actualiza toate potențele, istoria omenirii

fiind istoria acestei actualizări de-a lungul unor etape lungi şi nu uşor de parcurs. Ideea progresului se impune ca atare cititorului modern la fiecare pagină a *Ştiinţei noi* şi numai traducînd în termeni laici noţiunea de ,,providenţă'' putem înţelege scopul acelui vast efort de erudiţie care este *Ştiinţa nouă*. Într-adevăr, aceasta este, în marea majoritate a paginilor ei, o enciclopedie a cunoştinţelor despre istoria omenirii, menită să dovedească legitatea intrinsecă a desfăşurării ei. Urmărind, cu argumentul faptelor oferite de istorie, ,,străduinţa'' omului de a-şi actualiza umanitatea, Vico dădea exemplul strălucit al erudiţiei puse în slujba filozofiei, şi se conforma cu anticipaţie îndemnurilor cu care publiciştii de mai tîrziu ai Italiei iluministe aveau să condamne erudiţia gratuită şi sterilă.

Noţiunea de progres cuprinde, pentru Vico, totalitatea acelor tendinţe care marchează trecerea de la vîrstele barbariei la vîrsta oamenilor; ea cuprinde aşadar apariţia raţiunii înlocuind imaginaţia, a abstracţiunii înlocuind coexistenţa individualilor de aceeaşi speţă, şi cuprinde în fine apariţia înţelepciunii ,,ascunse'' sau meditate (*sapienza riposta*) în locul înţelepciunii spontane sau comune (*sapienza volgare*). Implicit, noţiunea de progres înseamnă afirmarea civilizaţiei şi Vico numeşte vîrsta oamenilor, vîrstă a civilizaţiei. Filozofia înlocuieşte poezia, deoarece cunoaşterea raţională ia locul cunoaşterii prin imagini. Omenirea ajunsă în stadiul ei de deplină umanitate, ignoră cunoaşterea mitică, aşadar ignoră poezia. Civilizaţia, dobîndită prin acţiunea legică a progresului, nu mai are nevoie de acele ,,minciuni poetice'' care sînt miturile deoarece raţiunea îi oferă cunoaşterea exhaustivă a lumii. În noţiunea de progres, Vico implică dispariţia treptată a imaginaţiei ca *funcţie cognitivă* şi implicit dispariţia poeziei; şi ar fi inutil să ne manifestăm surprinderea faţă de paradoxul acestei situaţii, în care descoperitorul poeziei este totodată acela care-i limitează existenţa în raport cu necesitatea ei ca mijloc de cunoaştere. Scriind *Ştiinţa nouă*, Vico nu-şi propunea să întemeieze estetica şi să descopere originile poeziei; urmărind etapele istoriei omenirii, întîlnea la începuturile ei poezia şi o definea în raport cu locul şi funcţia care-i reveneau în acele două vîrste ale barbariei; şi nici o clipă el nu încearcă să prelungească existenţa poeziei dincolo de această vîrstă, pentru că nu poate renunţa la nici una din articulaţiile sistemului său.

Cu aceasta însă, ideea progresului dobîndeşte la Vico un conţinut şi o semnificaţie filozofică pe care nu le întîlnim la gînditorii cei mai cunoscuţi ai iluminismului. ,,Progresul'' este pentru aceştia o noţiune privind aproape exclusiv orînduirile sociale şi instituţiile politice; iar atunci cînd Voltaire vorbeşte de progresul spiritului omenesc înţelege prin aceasta sporul de libertate a gîndirii şi consecinţele acestui fapt în planul moral şi politic, dar nu vede în afirmarea raţiunii semnul unei vîrste noi, pe care o desparte de trecuta ,,barbarie'' tocmai capacitatea de abstractizare şi naşterea filozofiei. Ca atare, noţiunea de progres nu implică în iluminism dispariţia poeziei; lipsit de premisele concepţiei lui Vico privind noutatea absolută a raţiunii faţă de imaginaţie, deci a filozofiei faţă de poezie, ignorînd natura poeziei în originile şi funcţia ei de cunoaştere, un Voltaire şi ceilalţi nu pun problema poeziei pentru că nu întrevăd cauza posibilă a dispariţiei ei. Pentru Voltaire şi pentru ceilalţi, civilizaţia franceză ajunsă la apogeul ei includea cu necesitate poezia; dar poezia este pentru aceşti gînditori discurs raţional şi nu creaţie a fantasiei prelogice. Ignorînd natura poeziei, continuînd să o considere drept joc sau meşteşug abil, perfect compatibilă cu vîrsta civilizaţiei, ei ignoră dispariţia necesară a ei la apogeul omenirii şi nu bănuiesc nici o clipă condiţia unei omeniri lipsite de poezie. Vico însuşi nu are conştiinţa dramei pe care gîndirea lui o poate naşte în mintea cititorului modern care se întreabă cu deznădejde la ce ar putea fi bună civilizaţia dacă i-ar lipsi poezia. Vico nu tremură la gîndul acesta deoarece pentru el poezia nu este singura depozitară a frumosului şi ca atare nici singura dătătoare de bucurie sufletului omenesc. Filozofia preia funcţia poeziei şi ca atare îi dă omului bucuria adecvată vîrstei de deplină umanitate în care el trăieşte. În viziunea lui Vico, omenirea care atinge stadiul ei de maximă dezvoltare este o societate austeră, a filozofilor ce-şi află bucuria în cunoaşterea raţională lipsită de imagini sau ,,minciuni poetice''; bucuria intelectuală nu cunoaşte nostalgia altor bucurii, şi vîrsta miturilor înşelătoare este depăşită cu satisfacţie. Noţiunea progresului implică la Vico această imagine a lumii austere şi a bucuriilor intelectuale, amintînd pînă la un punct lumea Republicii lui Platon.

Pentru Vico, ciclul nou al celei de a doua barbarii începuse cu evul mediu, în care poezia renăştea cu Dante, noul Homer; propria sa epocă era vîrsta raţiunii, a oamenilor şi a civilizaţiei, în care progresul instituţiilor politice era prezent în structura socială a statelor; republicile populare apăreau în vîrsta eroică însemnînd prima guvernare a ,,omenirii civilizate'' (par. 1099). Statul monarhic contemporan însemna înfăptuirea mai departe a progresului social;

republicile eroice în care „oamenii pioşi, înţelepţi, curaţi, puternici şi mărinimoşi... îi puteau dezarma pe cei trufaşi şi apăra pe cei slabi", se dovedeau a fi prin aceasta, guvernări ale omenirii civilizate (*ibidem*); monarhiile, la rîndul lor, asigură cetăţenilor lor egalitatea legilor, aceasta fiind una din trăsăturile lor cele mai importante (par. 1456). Trecînd în revistă, la sfîrşitul cărţii a V-a, statele contemporane, Vico observă că principalele monarhii din Europa sînt „desăvîrşite în civilizaţia lor" (par. 1092) şi constată aceeaşi echitate socială în oraşele libere cu guvernare populară ale Elveţiei şi Olandei (*ibidem*). Monarhia absolută, în care monarhul era uneori un „despot luminat", îi este cunoscută direct, în Regatul Neapolului, şi protecţia pe care viceregele o acordă intelectualilor, şi de care el însuşi beneficiază la un moment dat, este un aspect al acelei civilizaţii „desăvîrşite" pe care statele o realizează în vîrsta oamenilor şi a raţiunii. Măsura progresului social este egalitatea dintre oameni, şi lupta plebeilor pentru obţinerea drepturilor egale cu ale patricienilor este prezentă în întreaga vîrstă a primei barbarii. Monarhul care aplică legile pentru a-i „dezarma pe cei trufaşi şi a-i apăra pe cei slabi" este pentru Vico conducătorul de stat desăvîrşit, succesiunea orînduirilor sale manifestînd instaurarea treptată a echităţii între oameni.

Providenţa este aşadar implicată şi în acest plan al lumescului, ea determinînd succesiunea necesară a celor trei vîrste în toate planurile de existenţă ale omenirii respective. Prin includerea planului social în intenţiile providenţei, Vico indica lămurit conţinutul laic al noţiunii respective, considerînd că fiecare „curs" al naţiunilor asigură progresul omenirii în conexiunea necesară a atributelor şi funcţiilor ei, de la cunoaştere pînă la orînduirea socială.

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Condorcet scria o istorie a progresului omenirii, profesiune de credinţă a unui gînditor al Luminilor. Cu aproape un secol înainte, *Ştiinţa nouă* anticipa afirmarea crezului iluminist, şi o făcea în cuprinsul unei vaste concepţii despre istoria oamenilor ca fiinţe cugetătoare. Lauda timpurilor contemporane şi certitudinea înfăptuirii repetate a unor civilizaţii ajunse la apogeul lor sînt firul neîntrerupt al *Ştiinţei noi*; ca atare vedem în Vico pe cel mai reprezentativ gînditor al Luminilor, considerînd că meritul principal al acestora este de a fi preluat moştenirea Renaşterii. Îl considerăm superior lui Voltaire pentru că, izbutind, înaintea acestuia, să laicizeze funcţia religiei, considerînd-o drept factor moderator al patimilor, şi ca atare factor de civilizaţie, a izbutit totodată să recunoască aportul la progres al fiecărei vîrste, restituind culturii o epocă uitată, evul mediu pe care Voltaire îl considera dimpotrivă un hiatus al civilizaţiei. Vico afirma ca atare continuitatea neîntreruptă a progresului în cuprinsul unui ciclu şi vedea în *ri-corso* garanţia permanenţei lui; *conatus-ul* este semnul acestei prezenţe permanente a progresului *in actu* şi, însemnînd impulsul către perfecţiune, el dovedeşte că omenirea posedă conştiinţa sensului şi scopului istoriei ei. Ideea de progres se afirmă la Voltaire în planul pamfletului politic şi anticlerical; la Vico, ea se sprijină pe o filozofie a istoriei care proclamă „demnitatea omului" şi care este, în ciuda limbajului religios pe care-l foloseşte, o concepţie laică, a excelenţei imanente a omului şi a istoriei lui. Este o „demnitate" pe care omul şi-o cucereşte singur şi nu uşor, istoria lui frămîntată dovedind necesitatea acelei continue străduinţe spre bine care este firul director al dezvoltării ei. Şi în acest sens, certitudinea progresului este la Vico o certitudine plină de gravitate, născută din conştiinţa efortului pe care istoria îl înseamnă. Putem vorbi de o certitudine senină şi optimistă în concepţia curentă a iluminismului, dar trebuie să vorbim de o certitudine gravă şi problematică în *Ştiinţa nouă*. Într-o interpretare existenţialistă, gîndirea lui Vico apare a fi un apel adresat oamenilor, un *estote vigilantes*, amintindu-le la fiecare pas că sînt supuşi păcatului şi că oricînd este posibilă în victoria lor, eroarea şi căderea [3]. Dar ceea ce este considerat a fi „în această interpretare, semnul unei conştiinţe religioase, este, credem, doar semnul unei cunoaşteri profunde a istoriei în vicisitudinile ei, pe care Vico le consideră tocmai drept repetate reluări ale procesului de civilizare a omenirii. Nu conştiinţa tragică a credinciosului obsedat de ideea păcatului, ci conştiinţa omului ca singur autor al istoriei sale, în luptă cu adversităţile propriei sale naturi şi ale naturii înconjurătoare, aceasta constituie conţinutul grav al ideii de progres la Vico. Şi în acest aspect al ei, gîndirea acestuia prezintă acea încărcătură filozofică pe care nu o întîlnim la Voltaire şi ceilalţi. Caracterul problematic al progresului înseamnă înfăptuirea lui dramatică de-a lungul unei istorii frămîntate; iar înfăptuirea lui finală, care este certă, poartă pecetea efortului pe care l-a însemnat. În concepţia despre lume a lui Vico regăsim linia de conduită a propriei sale existenţe în care singura bucurie a fost efortul auster pînă la duritate.

---

[3] Nicolà Abbagnano, *Introduzione*, în *G.B. Vico, La scienza nuova e opere scelte*, Torino, Utet, 1952, pp. 18—19.

Filosofický Časopis

Nr. 6/1974

Din sumar: V. HEROLD, M. MRÁZ, Johannes Milicius de Cremsir şi gîndirea revoluţionară husită; I. HRŮZA, Modul socialist de viaţă şi legitatea dezvoltării sociale; M. A. PARNIUK, Determinismul contemporan ca sistem categorial; V. VLTAVSKÝ, Problema esenţei umane în filozofia lui Feuerbach şi Marx; B. P. LÖWE, Pacea eternă la Kant şi dilema cercetării burgheze a păcii; R. ROHAN, Concepţia marxistă şi nemarxistă despre politică şi sistem politic; L. HRZAL şi J. NETOPILIK, Materialismul istoric şi revizuirea pozitivistă.

Nr. 1/1975

Din sumar: V. RUML, Ştiinţă şi ideologie; J. MUŽIK, Unitatea dintre empirism, teorie şi practică în activitatea cognitivă a partidului; V. I. ŞINKARUK, Problema dialecticii în filozofia lui Kant; M. JIRKOVÁ, Problemele interrelaţiilor dintre individ şi societate; H. LUFT, Esenţa şi consecinţele proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie; J. ZELENÝ, Unitatea dialectică dintre logic şi istoric; J. NETOPILIK, Concepţia hegeliană despre bine şi rău; M. SOBOTKA, Calea „cunoaşterii" spre dialectică; A. GEDŐ, Dialectică — raţiune — criticism; M. SOŠKA, Concepţia despre contradicţie la Hegel şi la Marx şi sistemul dialecticii; L. M. SOBOTKA, Rolul moralei în procesul socializării omului.

Filosofskie nauki

Nr. 1/1975

Din sumar: A. K. ULEDOV, V. A. HOTIACOVA, Stadiul actual şi tendinţele dezvoltării ştiinţei în general; V. I. RAZIN, Probleme ale politicii în materialismul istoric; S. S. GUSEV, Cîteva criterii ale transformărilor calitative în cunoaşterea ştiinţifică; G. S. OGANEZOV, Principiul corespondenţei şi locul său în structura logică a teoriei fizice; L. M. GUTNER, Aspecte filozofice ale principiului dualismului corpuscular; G. A. CIUPINA, Specificul abordării funcţionale a semnului şi limbajului; N. V. VIDINEEV, Natura convenţiei artistice; I. S. NARSKI, Categoria practicii, marxologia burgheză şi revizionismul; V. A. NIKITIN, Esenţa reideologizării în social-democraţia contemporană; I. D. KRASOVSKI, Particularităţi ale conştiinţei morale creştine.

SOCIALISMUL ȘI RELIGIA

DE

GH. PAVEL

În întreaga sa activitate, Partidul Comunist Român a promovat și promovează o atitudine fermă și clară, fără compromisuri față de orice concepție opusă ideologiei clasei muncitoare și intereselor poporului. Lupta sa împotriva concepțiilor mistice este o luptă ideologică, educativă, de formare științifică și politico-cetățenească, e un proces amplu, intens, multilateral, perseverent, desfășurat cu tact și răbdare și la care sînt chemați să participe toți factorii educaționali, toate organismele și instituțiile care au răspunderi pe această linie în societatea noastră.

Fenomenul religios din țara noastră — viața religioasă a celor 14 culte recunoscute de statul român — reprezintă un aspect, o latură a contextului social de la noi și totodată, o mărturie a climatului democratic și umanist al orînduirii noastre, o expresie concretă a libertății de conștiință. Articolul 30 al Constituției Republicii Socialiste România garantează pentru toți cetățenii libertatea de a împărtăși sau nu o credință religioasă, precum și libertatea de exercitare a activității cultelor religioase. Libertatea de a împărtăși convingeri religioase nu poate crea sub nici o formă motiv de discriminări; statul manifestă o atitudine egală față de culte, nici unul din acestea nefiind socotit sau declarat religie oficială.

Statul român asigură astfel cultelor religioase cadrul legal în vederea unei reale autonomii organizatorice și a funcționării lor, posibilitatea de a-și desfășura o viață religioasă normală. Autonomia cultelor este înțeleasă și în sensul emancipării lor, a eliberării lor de orice influențe politice, nereligioase, care sub vechile regimuri au influențat profund structura și misiunea lor specific religioasă.

★

Socialismul și comunismul au fost privite de la primele lor manifestări teoretice și practice cu ostilitate permanentă de către Biserici. De la *Manifestul* comunist și pînă de curînd, la adresa lor n-au încetat injuriile, condamnările și anatemele, culminînd cu perioada pontificatului lui Pius XII (1939—1958), care preconiza cruciada împotriva comunismului.

La mijlocul secolului trecut enciclicile *Quanta Cura* și *Syllabus* (8 dec. 1864) condamnau cultura, civilizația modernă, democrația, socialismul și comunismul. Ostilitatea anticomunistă a Vaticanului a fost prezentă în toate documentele sale de la enciclica *Quod Apostolici muneris* (28 dec. 1873) a lui Leon XIII și pînă la *Quadragessimo anno* (15 mai 1931) și *Divini Redemptoris* (19.III.1937). Aceasta ultimă enciclică este redactată în întregime pentru a denunța „gravul pericol al comunismului", calificat ca „o amenințare teribilă pentru popoare". Aici nu era vorba de simpla expresie a unui dezacord ideologic ci de acte politice ostile. Mijloacele de propagandă ale bisericii au fost folosite pentru a inocula în conștiința maselor catolice adversitate față de noile state create după cel de-al doilea război mondial și conduse de partidele comuniste. S-a interzis catolicilor să facă parte din partidele comuniste sau din acele organizații care sprijineau acțiunile acestora. A fost decretată interdicția de a fi citite cărți, presă și orice alte materiale cu conținut comunist sau procomunist. Credincioșii erau îndemnați la nesupunere față de reformele inițiate de stat și asupra lor erau exercitate amenințări și presiuni morale, cu tendința de a-i ține la marginea vieții social-politice, să-i împiedice să participe la reconstrucția economică și socială.

La politica anticomunistă a statului burghezo-moșieresc român, în perioada dintre cele două războaie mondiale, au fost atrase și bisericile din țara noastră. Cultele religioase, prin unii din reprezentanții lor, deveniseră instrumentele unei asemenea politici.

Noul stat român, instaurat după al doilea război mondial, în atitudinea sa față de culte n-a dat curs vreunor resentimente

Rev. filozof., XXII, 1, p. 91—110, București, 1975

şi nici nu a identificat manifestările ostile ale unor elemente din rîndurile clerului cu masa credincioşilor interesaţi în schimbări sociale radicale. Dimpotrivă, de la început s-a adoptat o linie politică clară de respectare a libertăţii de organizare şi funcţionare a cultelor, a sentimentelor religioase ale credincioşilor.

Trecerea anilor a demonstrat caracterul constructiv şi uman al noii orînduiri şi socialismul a adus împlinirea celor mai înalte aspiraţii ale tuturor celor ce muncesc în patria noastră. Totodată a asigurat şi asigură egalitatea deplină în drepturi a tuturor cetăţenilor, indiferent de naţionalitate şi credinţă religioasă.

Este evident că loialitatea pe care o manifestă astăzi cultele faţă de stat, integrarea lor pozitivă în cadrul societăţii noastre socialiste este rezultatul faptului că ele s-au putut convinge, în modul cel mai direct, de realizările socialismului şi totodată de politica de înţelegere a statului faţă de viaţa religioasă, de respectul manifestat pentru toţi cetăţenii ţării, inclusiv credincioşii diferitelor culte. Cît timp socialismul a fost o chestiune de viitor, era uşor să vorbeşti negativ la adresa lui, să creezi suspiciune şi neîncredere şi să vehiculezi ideea că, ajunşi la putere, comuniştii vor distruge biserica; odată devenit, însă, realitate, faptele se împotrivesc ele însele răstălmăcirilor de acest gen.

★

Pe plan ideologic, între marxism şi religie nu există posibilitatea unei concilieri teoretice şi nici a unei convergenţe ideologice. De aici nu se poate trage însă concluzia unei lupte politico-administrative împotriva religiei. Nu odată făuritorii socialismului ştiinţific s-au ridicat împotriva unor asemenea poziţii stîngiste. Marx şi Engels au fost împotriva introducerii în programul partidului muncitoresc a ateismului ca program de luptă politică. Engels socotea o prostie teribilistă declararea unui război împotriva religiei. (Aşa caracteriza Engels manifestul blanquiştilor care participaseră la Comuna din Paris şi care cereau interzicerea oricăror manifestări religioase şi a oricăror organizaţii religioase.) Engels a compromis definitiv frazele antireligioase, „ultrarevoluţionare" ale lui Dühring, socialist mic burghez german din veacul trecut, care pleda pentru interzicerea religiei în viitorul stat.

Ultrastîngismul în problema raportului dintre stat şi religie, dintre mişcarea muncitorească, revoluţionară şi religie a prezentat în istoria mişcării comuniste un real pericol pentru politica partidelor muncitoreşti, — ca şi devierea, spre cealaltă extremă (opusă teoretic şi practic acesteia) şi anume concilierea oportunistă, absolutizarea dogmatică a lozicii libertăţii de conştiinţă.

Marxismul consideră libertatea de conştiinţă ca avînd un conţinut politic progresist: comuniştii luptă împotriva forţelor reacţionare care fac din persecuţiile religioase un mijloc de diversiune şi de asuprire politică. Dar aceasta nu înseamnă că principiile teoretice ale socialismului s-ar împăca cu religia şi că ideologia marxist-leninistă ar manifesta indiferenţă faţă de conţinutul, esenţa şi funcţiile ideologiei religioase.

Tolerarea a tot felul de libertăţi de conştiinţă religioasă, cum spunea Marx, înseamnă de fapt a nu depăşi nivelul „burghez" de înţelegere a acesteia, înseamnă a împiedica procesul real de eliberare a conştiinţelor de religie. Toleranţa are şi ea propriile limite. Încă Voltaire, campionul luptei împotriva intoleranţei în secolul luminilor, spunea în *Traité sur la tolérance*, că „oamenii trebuie să înceapă prin a nu fi fanatici pentru a merita toleranţa". Altfel, spunea tot el, „intoleranţa este un drept uman". Condamnarea canibalismului ritual, de pildă, sau a pogromului religios poate fi considerată de fanaticii religioşi ca o atingere a libertăţii de credinţă. Dar aceasta înseamnă un atentat la libertatea de a trăi a altora.

Raportul stat-biserică are întotdeauna o condiţionare istorică şi orice analiză a problemei trebuie să ţină seama de particularităţile existente în fiecare ţară. Pe acest teren al vieţii religioase s-au pus la cale nu odată planuri cu un conţinut politic ostil nouă. Or, fiecare stat are dreptul şi obligaţia de a se apăra. Elveţia, de pildă, nu acceptă de multă vreme ordinul iezuiţilor pe teritoriul său. Chestiunea activităţii libere în S.U.A. a sectei Martorilor lui Iehova sau a Nazarinenilor sau a altora este o problemă strict internă a statului respectiv şi legată de specificul istoric social-cultural şi politic respectiv. Asemenea secte, cu un caracter antisocial şi antistatal, nocive pentru conştiinţa oamenilor, nu sînt recunoscute ca organizaţii legale în ţara noastră. În condiţiile concrete ale societăţii noastre acordarea unei libertăţi nelimitate pentru orice fel de misiune religioasă care ar încerca să se implanteze aici, ar avea consecinţe negative. Statul nostru nu poate oferi teren de acţiune unor curente dizolvante care ar tinde să divizeze naţiunea noastră şi să provoace acţiuni centrifuge faţă de interesele poporului român, să slăbească adeziunea şi participarea maselor la construirea socialismului.

Orice om de bună credinţă trebuie să înţeleagă că libertatea religioasă nu poate exclude dreptul unui popor de a se apăra,

de a fi independent şi suveran, de a face totul pentru unitatea şi solidaritatea fiilor săi.

În cadrul acestei condiţionări politice este integrată în ţara noastră libertatea religioasă, cu respectul statului pentru toţi cetăţenii săi, cu respectul legilor statului din partea acestora. Toleranţa religioasă trebuie înţeleasă în cadrul general al normelor societăţii. Libertatea de credinţă nu poate fi garantată decît dacă ea este compatibilă şi nu contravine libertăţii celorlalţi oameni.

★

Care sînt temeiurile politicii consecvente de respect a cultelor şi a credincioşilor în ţara noastră?

În primul rînd, democratismul real, profund al orînduirii noastre. Faptul că o parte din cetăţenii ţării au trebuinţe religioase, nu poate fi trecut cu vederea. Afirmarea opoziţiei radicale dintre filozofia marxist-leninistă şi ideologia religioasă nu exclude sub nici o formă respectul cuvenit pentru purtătorii acestei ideologii — cetăţeni cu drepturi egale ai ţării.

Din punct de vedere politic statul nostru este real interesat să cultive şi să dezvolte încrederea tuturor cetăţenilor în viitorul socialist al patriei. Socialismul este opera întregului popor şi pentru întregul popor. Ar fi absurd să considerăm edificarea orînduirii noastre doar o sarcină a ateilor sau să se condiţioneze adeziunea la lupta pentru realizarea obiectivelor majore social-politice ale ţării noastre, de adeziunea tuturor cetăţenilor la principiile ateismului ştiinţific.

În activitatea de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate sînt prezente toate categoriile sociale ale ţării. Astfel socialismul are rădăcini politice adînci şi puternice în întreaga populaţie a ţării; indiferent de apartenenţa lor naţională sau religioasă, toţi oamenii muncii sînt fii egali ai marii noastre familii — Republica Socialistă România.

Este cunoscută importanţa pe care o dă partidul nostru consolidării unităţii întregului popor, solidarităţii sale în lupta pentru continua dezvoltare şi înflorire a ţării. Noi înlăturăm orice bariere psihologice între cetăţenii ţării, care ar duce la izolare şi indiferentism. Respectul faţă de confesiunile naţionalităţilor conlocuitoare şi tratarea lor egală cu a tuturor cultelor, sînt o reflectare a rezolvării problemei naţionale în România, a înţelegerii specificului vieţii religioase interne a tuturor confesiunilor. Politica Partidului Comunist Român faţă de cultele religioase nu este o tactică de circumstanţă, conjuncturală, ci o politică principială, constantă. Ea s-a bazat permanent pe constatarea că există o profundă solidaritate de fapt, existenţială, socială, economică şi istorică între toţi oamenii muncii, interesaţi în edificarea unei orînduiri mai drepte şi mai bune în ţara noastră. Ultimii treizeci de ani de istorie a poporului nostru demonstrează din plin această realitate.

Ea a dobîndit o nouă şi strălucită confirmare în Programul Pardidului Comunist Român adoptat la cel de-al XI-lea Congres, document de valoare teoretică şi practică inestimabilă care sintetizează principiile acestei politici şi le dezvoltă în perspectiva viitorului comunist al României.

Cultele fac parte, alături de organizaţiile politice de masă şi obşteşti, din Frontul Unităţii Socialiste — larg organism democratic reprezentativ al coeziunii societăţii noastre, care exprimă unitatea armonioasă a oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate, ataşamentul întregului popor în jurul Partidului Comunist Român.

Participarea cultelor religioase la Frontul Unităţii Socialiste arată adeziunea lor la politica internă şi externă a statului român, hotărîrea lor de a sprijini soluţionarea problemelor sociale din ţara noastră.

Programul subliniază faptul că partidul promovează o politică de respectare a conştiinţei, inclusiv a credinţei religioase a tuturor cetăţenilor ţării şi că, în spiritul Constituţiei ţării, se asigură desfăşurarea activităţii cultelor, practica religiei.

În raport cu statul credinţa religioasă constituie o problemă personală a fiecărui cetăţean, iar statutele cultelor precizează raporturile dintre fiecare cult şi stat în lumina prevederilor Constituţiei ţării şi a specificului cultului respectiv.

Avînd asigurat cadrul legal pentru practicarea credinţei lor religioase, cultele religioase la rîndul lor, trebuie să se încadreze în normele fundamentale ale statului şi societăţii noastre socialiste şi să participe activ la înfăptuirea obiectivelor de dezvoltare economică şi socială a ţării. Această precizare constituie nu numai o îndatorire pentru culte, dar totodată o expresie a faptului că ele se găsesc cu drepturi şi datorii la nivelul tuturor celorlalte categorii de cetăţeni ai patriei noastre.

O subliniere clară se află în Program cu privire la necesitatea respectării legilor ţării de către toţi cetăţenii, indiferent de concepţia lor filozofică sau religioasă. Este firesc ca statul nostru să fie atent ca activitatea religioasă să nu devină o frînă în construirea socialismului şi un factor dizolvant în viaţa societăţii noastre.

Fiecărui cult i se cere un statut, ele nu se pot organiza şi funcţiona fără a fi recu-

noscute de stat, iar statul își dă asentimentul pentru șefii de culte, pentru înființarea și delimitarea eparhiilor, a parohiilor, a instituțiilor monahale de învățămînt etc.

O importanță deosebită are, mai ales în condițiile actuale, orientarea relațiilor externe ale cultelor, pentru împiedicarea acelor contacte și relații susceptibile să provoace amestecul unor factori din afară, care urmăresc subordonarea unor culte față de interese străine societății noastre. Este bine cunoscut faptul că sînt organizații clericale și uneori chiar cercuri religioase fără contur organizatoric precis, dar de fapt oficine anticomuniste, care folosesc filiera religioasă pentru a provoca disensiuni în viața cultelor din țările socialiste, pentru a exacerba fanatismul religios precum și fenomenele de izolare religioasă și de ostilitate față de orînduirea noastră. Mai ales cultele neoprotestante au fost la un moment dat în situația de a fi inundate de cărți și broșuri — pregătite în Occident, de aceste cercuri — toate cu un conținut care împingea la exclusivism religios, la indiferență și chiar la acțiuni antipatriotice.

Statul român este de acord ca bisericile din țara noastră, reprezentanții lor, să aibă legături cu coreligionari din afara hotarelor țării sau cu organizațiile ecumenice. Aceștia pot astfel arăta realitatea vieții religioase din România și, totodată, pot aduce un aport pozitiv în stabilirea unor poziții constructive a bisericilor pe plan mondial, în problemele sociale importante ale vieții contemporane.

Dar și aici trebuie să reținem faptul că sînt biserici și organizații religioase care tind să devină suprabiserici, care vor să-și impună o anumită hegemonie și tind să promoveze ideea unui front religios care nu are nimic comun cu necesitățile religioase concrete ale credincioșilor. Se conferă bisericii un rol social de prim ordin în dezvoltarea societății contemporane și se propagă ideea unei așa-zise Comunități creștine mondiale prezentată ca modelul ideal al societății de mîine — care ar urma să fie realizată prin eliminarea oricăror granițe, interese naționale sau de clasă. Sînt tot mai multe încercări, din afara hotarelor țării, ca să se impulsioneze și dinamizeze viața religioasă, să se creeze o anumită mentalitate integristă a bisericii, lipsită de deschidere pentru viața socială, cu tendința unei unificări în jurul valorilor exclusiv religioase, care duce la împiedicarea oamenilor de a se realiza urmîndu-și exigențele proprii. Un anumit conservatism, o concepție clericală a raporturilor dintre biserică și civilizație, acceptă sau poate fi sensibilă la anumite valori numai în măsura în care acestea folosesc „apostolatului religios" și determinării unei vieți religioase intense.

Preocupat, astfel, de creșterea rolului bisericii în viața societății, Vaticanul a întocmit o schemă a instrucției pastorale, în care prevede folosirea principalelor mijloace de comunicare între oameni, mass-media, cere clerului să se folosească de „intimitatea oamenilor", să știe „cum se nasc opiniile", să determine „comentarii oficiale care să fie larg difuzate pentru a asigura linia bisericii".

Din afara hotarelor țării se încearcă o anumită orientare, în sens exclusiv religios, și a altor culte din țară.

Sînt de asemenea o serie de fenomene negative care au loc mai ales în viața cultelor neoprotestante, a sectelor în general. Acestea conferă un caracter fanatic vieții religioase, întreține o atmosferă de ură confesională și prozelitism, tulbură climatul respectului reciproc dintre culte; unele elemente din rîndul lor îndeamnă la acțiuni anarhice, forțează conștiința credincioșilor la abțineri față de viața socială și culturală, îi împing în afara comunității lor de muncă, în afara năzuințelor poporului nostru.

Într-un asemenea context, pentru aceste secte noțiunea de „lume", „spiritul lumii" capătă un sens negativ, credinciosul considerîndu-se ca un exilat pe acest pămînt, în mod necesar detașat de sfera temporală, înstrăinat, cu o existență în care: „aversio a creaturis" condiționează implicit — „conversio ad deum".

În acest fel se ajunge la forme de manifestare care abandonează problemele umane, narcotizează și înstrăinează pe credincioși, se ajunge la un divorț între religie și civilizație, între religie și necesitatea loialității naționale și cetățenești.

★

Fără îndoială că una din realitățile cele mai semnificative ale epocii noastre, pe planul conștiinței este aceea că ateismul, altădată cu un caracter de excepție și clandestinitate, a devenit astăzi un fenomen de masă, care a pătruns în filozofie și literatură, în atitudinile față de viață, în atmosfera culturală și ambianța socială a timpului nostru. Aceasta nu numai în țările socialiste ci chiar în țările capitaliste — unde „criza religiei" nu poate să fie ascunsă de înșiși apologeții acesteia. Zona de ireligiozitate se întinde ca un rezultat obiectiv al condițiilor vieții moderne, ca o consecință a imposibilității religiei de a răspunde complexității vieții umane, nevoii sale de autonomie față de orice dominație.

Socialismul, cu activitatea sa productivă, politică și culturală, constituie terenul cel

mai fertil pentru dezvoltarea plenară, armonioasă şi multilaterală a personalităţii umane şi oferă argumente puternice pentru cultivarea încrederii celor ce muncesc în forţele lor, pentru înfrînarea şi risipirea concepţiilor mistice. Oamenii devin atei în timp ce construiesc socialismul. Ei se transformă sufleteşte, îşi restructurează concepţia despre lume, ajung să înţeleagă că singurele conştiinţe în univers sînt conştiinţele oamenilor şi nu cele ale unor forţe supranaturale.

Acest proces de transformare, de dezvoltare şi eliberare a oamenilor se desfăşoară în condiţiile de libertate şi respect a demnităţii tuturor cetăţenilor, inclusiv a convingerilor sau sentimentelor lor religioase, asigurate de statul nostru.

În legătură cu temeiurile politicii statului şi partidului nostru faţă de religie, se cuvine a fi subliniat în încheiere, şi din această perspectivă, profundul umanism al orînduirii noastre.

La o recentă conferinţă de presă, întrebat asupra preocupărilor actuale din domeniul vieţii politice şi sociale din România şi despre modul în care este asigurată libertatea cultelor în ţara noastră, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a precizat: „Am acţionat şi acţionăm continuu ca tot ceea ce realizăm să servească omului, deoarece socialismul însuşi are în centru omul, asigurarea condiţiilor de manifestare plenară a omului, în toate domeniile de activitate. În acest cadru se înscriu şi participarea largă a maselor populare la conducerea societăţii, dezvoltarea continuă a democraţiei socialiste, ca parte integrantă a făuririi noii orînduiri sociale, crearea condiţiilor de manifestare a omului, inclusiv respectarea credinţelor religioase... Respectarea credinţei oamenilor face parte, de asemenea, din specificul şi maniera societăţii noastre socialiste. Cerem tuturor cetăţenilor un singur lucru: să facă totul pentru dezvoltarea ţării, pentru construcţia socialismului, pentru a asigura independenţa ţării, pentru a asigura bunăstarea întregului popor" [1]).

Pentru comunişti, opoziţia faţă de ideologia religioasă nu înseamnă nicidecum opoziţia faţă de credincioşi, faţă de cei ce continuă să aibă sentimente religioase.

Potrivit concepţiei materialist-dialectice despre lume, conştiinţa religioasă este rezultatul unor anumite împrejurări din viaţa oamenilor şi a societăţii. Numai aparent credinciosul îşi alege religia. De fapt, ea îi este transmisă şi, prin ea, el suportă consecinţele influenţei anumitor factori sociali, a unei anumite ambianţe sau a unor condiţii bio-psiho-sociale specifice.

Ateismul este un proces al fiecărui om în parte şi lupta pentru eliberarea de religie este o luptă în condiţii de libertate şi de respect pentru convingerile fiecăruia. Ateismul devine eficient tocmai prin caracterul său pozitiv. El nu se transformă în acuzator, nu cultivă un conflict făţiş cu credincioşii, nu tinde să jignească sentimentele acestora. Ateismul nu este o problemă în sine, ci o parte componentă a muncii de făurire a unei conştiinţe noi, a unei vieţi interioare bogate, de o înaltă ţinută morală a oamenilor muncii. Prin aceasta el îşi afirmă umanismul său, căci el izvorăşte din legătura organică cu idealurile umanismului socialist, care se opune oricărei înrobiri spirituale şi materiale a omului.

RELIGIA ŞI ATEISMUL ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ ŞI FILOZOFICĂ A LUI V. I. LENIN

DE

PETRU BERAR

Prin activitatea teoretică şi în mod deosebit prin cea politică a lui Vladimir Ilici Lenin *ateismul marxist* intră, cu certitudine, într-o *fază nouă de dezvoltare ideologică*. Se impune însă, imediat, precizarea: este vorba de o dezvoltare în felul propriu, specific marxismului. Lenin nu a elaborat „tratate" de ateism, din care să se desprindă sisteme filozofice ateiste cu turnură academică. Preocupările lui Lenin în domeniul teoriei filozofice ateiste apar dealtfel destul de restrînse, mai ales dacă le comparăm cu alte activităţi teoretice desfăşurate de-a lungul vieţii sale. Natura raporturilor lui Lenin cu ateismul marxist trebuie deci înţeleasă în complexitatea şi specificitatea ei. După

1) „Scînteia" din 10.III.1974

exemplul înaintaşilor săi, Marx şi Engels, — al căror discipol s-a recunoscut cu mîndrie toată viaţa şi în această direcţie de idei —, pentru Lenin ateismul nu reprezenta o valoare de sine stătătoare, fie ea de ordin moral, filozofic sau chiar politic. Fără să-şi piardă atributele sale de teorie filozofică, *ateismul marxist dobîndeşte în viziunea lui Lenin un caracter şi finalităţi eminamente social-politice*, devine, în mod programatic, unul din idealurile morale pe care urmează să le înfăptuiască societatea socialistă şi comunistă.

Asemenea constatări, bogate în semnificaţii teoretice adînci nu sînt însă întotdeauna înţelese sau sînt uneori de-a dreptul răstălmăcite. Pentru unii critici anticomunişti, de pildă, preocupaţi mai puţin de o cercetare obiectivă a adevărului, cît mai ales de a formula obiecţii sentenţioase, pe un ton de regulă persiflant, aportul lui Lenin pe liniamentele ateismului marxist s-ar restrînge la domeniul aplicării practice, politice a ideilor lui Marx şi Engels despre religie şi ateism. Fie că aceşti critici consideră că Lenin ar descinde pe linia ideilor sale ateiste doar din filozofia lui Marx sau doar din cea a lui Engels, fie că sursele teoretice ale ateismului lui Lenin sînt raportate deopotrivă la Marx şi Engels, aproape de fiecare dată aceşti critici încearcă să-l prezinte pe Lenin îndeosebi ca promovator al ,,pragmatismului politic" în domeniul atitudinii comunismului faţă de religie (printre alţii, un frecvent susţinător al acestei opinii este A. Z. Jordan în lucrarea sa: *The Evolution of Dialectical Materialism*, 1967). Pe de o parte, lui Lenin îi sînt refuzate, în general, calităţile de teoretician al ateismului marxist, iar pe de altă parte, în măsura în care i se recunosc totuşi unele dintre aceste calităţi, se afirmă că aportul său teoretic s-ar rezuma la argumentarea unei furibunde politici antireligioase. Cît priveşte apoi aşa-zisele ,,obsesii antireligioase" ale lui Lenin, cei mai bătăioşi susţinători ai unor asemenea opinii se dovedesc a fi mai ales criticii marxismului proveniţi din rîndurile unui anumit cler occidental, cu vădite preferinţe ideologice anticomuniste (Gustav A. Wetter, Jean-Yves Calvez ş.a.).

Este cert că asemenea raţionamente deformatoare nu au nevoie, pentru a se constitui, nici de o analiză sistematică şi *la text* a lucrărilor lui Lenin în cauză şi nici de judecata semnificaţiilor *integrale*, în raport cu religia şi ateismul, a operei de ansamblu a lui Lenin, şi în primul rînd a tuturor textelor sale referitoare la acest subiect. Dealtfel, este dificil şi pînă la urmă şi fără însemnătate ştiinţifică prea mare să afli dacă tocmai absenţa unei cercetări ştiinţifice autentice a putut conduce la imagini atît de deformatoare ale ateismului lui Lenin, sau dimpotrivă, preexistenţa ideologică a acestor imagini, atît de strident minimalizatoare faţă de însăşi tematica în discuţie, a putut genera o metodologie critică atît de defectuoasă. Şi într-un caz şi în altul, superficialitatea unor asemenea ,,critici" îndreptate împotriva ateismului lui Lenin iese uşor în evidenţă.

Dincolo însă de asemenea răstălmăciri ideologice sau analize uşuratice rămîne cît se poate de evidentă o realitate la care însuşi Lenin s-a referit în repetate rînduri: *complexitatea raportului teoretic şi practic dintre comunism şi religie*. Iată, în acest sens, un text grăitor: ,,Pentru oamenii care nu aprofundează marxismul, pentru oamenii care nu sînt în stare sau nu doresc să gîndească, acest istoric (al teoriei religiei în marxism — *P.B*) este un ghem de contradicţii lipsite de sens şi de oscilări ale marxismului: un fel de ghiveci — pretind ei — de ateism «consecvent» şi «toleranţă» faţă de religie, un fel de oscilare «lipsită de principii» între războiul r-r-revoluţionar împotriva lui Dumnezeu şi dorinţa laşă «de a se adapta» muncitorilor religioşi, teama de a nu-i îndepărta etc. etc.... Cine este însă cît de cît în stare să aibă o atitudine serioasă faţă de marxism, să aprofundeze bazele lui filozofice şi experienţa social-democraţiei internaţionale va observa cu uşurinţă că tactica marxismului faţă de religie este adînc consecventă şi adînc gîndită de Marx şi Engels, că ceea ce diletanţii sau ignoranţii consideră a fi oscilări reprezintă o concluzie directă şi necesară care decurge din materialismul dialectic"[1].

Politica argumentată de Lenin în domeniul religiei are *două coordonate fundamentale*, de care trebuie ţinut seama pentru a o putea înţelege în dimensiunile şi semnificaţiile ei reale: mai întîi, este o politică ce *se sprijină pe teorie*, se află în permanent contact cu teoria (filozofică şi social-politică) şi contribuie la dezvoltarea ei; iar, în al doilea rînd, este vorba de o politică ce-şi propune ca *punct de plecare şi fundamentare o anumită realitate socială concretă*, pe care o studiază şi în funcţie de semnificaţiile ei fixează linia tactică în cadrul activităţii revoluţionare.

Faptul că elaborarea articolelor şi studiilor principale care exprimă politica leninistă în domeniul religiei nu se originează în motivaţii speculative sau în scopuri revoluţionare abstracte o dovedeşte şi momentul apariţiei lor: o perioadă în care fixarea unei

[1] V.I. Lenin, *Despre religie*, Bucureşti, Edit. politică, 1961, ed. a II-a, p. 20—21. Trimiterile la scrierile cuprinse în această culegere vor fi date în text.

asemenea politici era adusă la ordinea zilei de viaţa socială. Astfel: în 1905 apare *Socialismul şi religia*, iar după cîţiva ani, în 1909, celelalte două: *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc faţă de religie* şi articolul *Atitudinea diferitelor clase şi partide faţă de religie şi de biserică*. În plus, tot în această perioadă este elaborată şi apare lucrarea *Materialism şi empiriocriticism*, de mare însemnătate, printre altele, şi pentru înţelegerea concepţiei lui Lenin despre raporturile dintre filozofie şi religie.

Preocuparea lui Lenin faţă de problemele religiei nu izvorăşte din impulsuri ideologice abstracte. Încă de la începutul articolului său *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc faţă de religie*, Lenin consideră necesar să se explice: „Este indiscutabil că interesul pentru tot ce este în legătură cu religia a cuprins în prezent largi cercuri ale «societăţii», pătrunzînd şi în rîndurile intelectualilor apropiaţi de mişcarea muncitorească, precum şi în rîndurile anumitor cercuri muncitoreşti. Social-democraţia are, fără doar şi poate, datoria să arate care este atitudinea ei faţă de religie" (p. 18). Or, desigur pentru a lămuri această atitudine se impunea, înainte de orice, înţelegerea fundamentelor teoretice conţinute în filozofia marxistă a religiei. Iar, din acest punct de vedere, selectarea de către Lenin a ceea ce este esenţial în această filozofie, relevă conştiinţa sa receptivă deopotrivă la planul teoretic al problemei, ca şi la realitatea socială concretă. Contrar aserţiunilor ce fac din Lenin adept al unui ateism pragmatic sau al unuia cu turnură naturalistă-scientistă, el continuă tradiţiile marxiste cele mai autentice, ridică pe primul plan caracterul social al religiei.

Iar de pe poziţiile unei asemenea concepţii reieşea că atitudinea social-democraţiei ruse se putea constitui doar pornind de la realitatea specifică, istorică şi concretă a Rusiei acelei vremi. Ceea ce şi explică faptul că analiza trăsăturilor acestei realităţi, prin atîtea fire legată de orînduirea iobăgistă, o putem găsi în textul tuturor celor trei articole, ca şi al altor lucrări în care se fac referiri la religie. Şi, la urma urmelor, concomitent cu calităţile temperamentale ale lui Lenin, chiar şi caracterul „violent" al textelor sale despre religie, caracter atît de mult şi de tendenţios comentat de unii dintre criticii săi, trebuie raportat, pentru a putea fi just înţeles şi explicat, la contextul aceleiaşi realităţi sociale.

În ţările apusene, în care, în general, de mult avuseseră loc revoluţiile burghezo-democratice, lupta dintre obscurantismul medieval şi iluminism, dintre clericalism şi laicism dispunea şi ea de tradiţii îndelungate (exista, cum spunea Lenin, „tradiţia unui război burghez împotriva religiei, început cu mult înainte de apariţia socialismului"). În plus, chiar şi unele partide şi guverne burgheze de mai tîrziu, din aceste ţări, fie din interese politice mai adînci, fie doar pentru a abate atenţia maselor de la socialism, se lansau nu odată în „campanii" temporare împotriva clericalismului. Or, considera Lenin, un asemenea climat social-politic special, determinat de condiţii istorice specifice, poate fi pe deplin pus în legătură cu apariţia oportunismului faţă de religie, îmbrăţişat, pe atunci, de unele social-democraţii apusene şi concretizat în lozinca: religia, chestiune privată în raport cu *partidul* social-democrat. Cu o luciditate politică excepţională şi cu o gîndire de exemplară supleţe dialectică. Lenin nu ezită să menţioneze că „acest lucru (adică atitudinea aminitită mai sus — *P.B.*) e explicabil şi într-o oarecare măsură legitim..." (p. 26). Mai mult chiar, i se pare de la sine înţeles şi faptul că Engels, doar cu cîteva decenii în urmă faţă de momentul cînd Lenin îşi scria articolul, „a dezaprobat relativ cu indulgenţă oportunismul social-democraţilor germani, care substituiau revendicării partidului muncitoresc ca *statul* să declare religia drept o chestiune privată, *declararea* religiei drept o chestiune privată pentru social-democraţii înşişi, pentru partidul social-democrat" (p. 27).

Social-democraţia rusă se afla însă în faţa unor sarcini sensibil diferite, cu un caracter specific, sublinia Lenin. Pe drumul spre socialism, proletariatului rus îi revenea, în acel moment istoric, sarcina de a conduce revoluţia burghezo-democratică şi de a înfăptui revoluţia socialistă. Ca instituţie socială în Rusia ţaristă, religia era unul din stîlpii de nădejde ai rînduielilor medievale. Ca mentalitate şi comportament, altfel spus sub raportul *religiozităţii*, mediul social principal în care vieţuia şi domina religia în Rusia acelor vremi erau masele ţărăneşti, majoritare în societate, iar obscurantismul habotnic secular şi toate racilele provenite dintr-o înapoiere socială şi culturală cu caracter feudal făceau deosebit de virulentă funcţia de opiu a religiei (de „basamac", cum adăuga Lenin ironic şi cu amărăciune). Era evident şi practic pe deplin constatat că, în toate ipostazele sale de manifestare, religia era în general de partea forţelor negre ale reacţiunii sociale şi politice. La rîndul său, în stare latentă atît timp cît absolutismul a existat intact şi inviolabil, pe scena publică îşi făcea apariţia odată cu începuturile democraţiei burgheze şi clericalismul militant, se manifestau tendinţele bisericii de a se constitui ca forţă mai presus de stat şi cu drepturi prioritare în guvernarea vieţii spirituale naţionale.

Acesta era, înfăţişat succint, cadrul social al religiei în Rusia ţaristă. Înainte de a vedea însă cum Lenin a fundamentat tactica politică a partidului faţă de religie nu este, credem, lipsită de însemnătate o precizare care relevă şi ea totala inconsistenţă a acuzaţiilor de ,,furioasă fobie antireligioasă", aduse lui Lenin de o propagandă căreia îi cad victime uneori şi oameni de bună credinţă. Chiar şi în condiţiile în care religia era, prin nenumărate aspecte, unul din stîlpii unei societăţi înapoiate, coaptă pentru revoluţie, Lenin nu a identificat nici o dată religia cu religiozitatea şi nici biserica oficială cu întreaga masă a credincioşilor. Vorbind, de pildă, de cuvîntarea din Duma a ţăranului deputat Rojkov, şi chiar blamîndu-l pentru totala sa inconştienţă politică, lui Lenin îi produc totuşi o impresie puternică cuvintele acestui ţăran deputat prin care el povestea, cu simplitate, adevărul golgoluţ despre rolul reacţionar al bisericii în viaţa satului rusesc de atunci. Şi, în articolul *Atitudinea diferitelor clase şi partide faţă de religie şi faţă de biserică*, Lenin face o precizare cu evident substrat teoretic: ,,Cuvîntarea ţăranului trudovic Rojkov, deşi extrem de simplă, a arătat de minune întreaga prăpastie care există între apărarea făţarnică, calculat-reacţionară a religiei de către cadeţi, şi religiozitatea primitivă, inconştientă, rutinară a ţăranului, ale cărui condiţii de viaţă generează — fără voia lui şi independent de conştiinţa lui — o îndîrjire cu adevărat revoluţionară împotriva dărilor şi hotărîrea de a lupta cu fermitate împotriva rînduielilor medievale" (p. 37).

Care urmau să devină deci elementele teoretice de bază ale atitudinii partidului proletar faţă de religie în general şi în condiţiile Rusiei, în special? În primul rînd, era definitiv clarificat istoric şi stabilit ideologic că partidul proletar nu putea prelua atitudinea ,,culturalismului burghez mărginit şi superficial", ce reducea cauzalitatea religiei la ignoranţa poporului, iar lupta împotriva religiei la răspîndirea concepţiilor ateiste. Trebuiau respinse, de asemenea, cu toată hotărîrea, şi cele două devieri extremiste, apărute în cadrul social-democraţiei apusene şi care şi-au demonstrat inconsistenţa teoretică şi incapacitatea politică: atitudinea *anarhistă*, de război total împotriva religiei, prin măsuri în primul rînd politice-administrative, şi atitudinea *oportunistă*, care declara religia, în mod absolut, ca o problemă privată atît în raport cu statul cît şi cu partidul clasei muncitoare. Marxistul, considera Lenin, are datoria ca, în practica politică, să găsească întotdeauna hotarul dintre anarhism şi oportunism, hotar care ,,este relativ mobil, schimbător, dar există totuşi" (p. 23). Singura poziţie faţă de religie care se dovedea justă teoretic şi acceptabilă politic era cea fundamentată de către Marx şi Engels şi pe care Lenin o *preia*, o *dezvoltă* şi o *aplică* în practică cu toată fermitatea revoluţionară. Lenin precizează: ,,Noi cerem ca religia să fie o chestiune privată faţă de stat, dar în nici un caz nu putem considera religia drept o chestiune privată faţă de propriul nostru partid. Statul nu trebuie să aibă de-a face cu religia, asociaţiile religioase nu trebuie să fie legate de puterea de stat. Orice om trebuie să fie absolut liber să profeseze religia care îi place sau să nu recunoască nici o religie, adică să fie ateu, aşa cum şi este de obicei orice socialist. Este absolut inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetăţeni — în ceea ce priveşte drepturile lor — în funcţie de credinţele lor religioase..." (p. 8). Dar, în cadrul aceluiaşi articol — *Socialismul şi religia* —, Lenin continuă: ,,Pentru partidul proletariatului socialist, religia nu este o chestiune privată. Partidul nostru este o uniune a luptătorilor conştienţi, a luptătorilor de avangardă, pentru eliberarea clasei muncitoare. Această uniune nu poate şi nu trebuie să aibă o atitudine indiferentă faţă de inconştienţa, ignoranţa sau obscurantismul care se manifestă sub forma credinţelor religioase. Noi cerem completa separare a bisericii de stat pentru a lupta împotriva negurii religioase numai şi numai cu ajutorul armei ideologice, prin presa noastră, prin cuvîntul nostru" (p. 9).

Nu o dată criticii specializaţi în combaterea ateismului marxist au acreditat părerea că, prin tactica sa politică faţă de religie, Lenin ar fi accentuat şi dezvelit involuntar contradicţiile latente din filozofia marxistă a religiei. Iar, pornind de la o asemenea constatare, aceşti critici merg, de regulă, şi mai departe, insinuînd sau chiar afirmînd deschis, cu iz de acuzaţie, că politica lui Lenin faţă de religie s-ar dovedi funciar duplicitară, ar fi nesinceră faţă de credincioşi şi utilitaristă în conţinutul său. Că, de fapt, prin această politică s-ar urmări, la început, atragerea maselor de credincioşi de partea revoluţiei socialiste iar mai apoi, odată devenită victorioasă această revoluţie, aceiaşi credincioşi ar fi constrînşi, prin măsuri administrative, să renunţe la convingerile şi sentimentele lor religioase.

În judecarea fenomenului social religios, Lenin dovedeşte în permanenţă maximum de luciditate ştiinţifică şi politică. Şi poate cel mai important fapt de relevat în acest sens este acela că Lenin nu identifică nici o dată, în raţionamentele sale, *religia* cu *religiozitatea*, (deşi distingerea între aceste două aspecte nu constituie pentru el obiect special de studiu şi de cercetare ştiinţifică

particulară. Ca politician, fidel în primul rînd transparenţelor ideologice ale momentului social concret, destinul religiei în general, ca fenomen social raportat la societate şi la istoria universală, nu l-a preocupat pe Lenin în mod special, *dincolo* sau în *prelungirea* afirmaţiilor teoretice generale deja existente în lucrările lui Marx şi Engels. Fără o motivare explicită, teoretizată, pentru Lenin obiectul de judecată ştiinţifică şi de raţiune politică l-a constituit mai ales fenomenul *religiozităţii*, cu valenţele ei sociale şi politice atît de importante pentru un strateg al revoluţiei. Iar din acest punct de vedere se mai impune, cu aceeaşi îndreptăţire, încă o precizare: mai întotdeauna raţionamentele lui Lenin se bazează pe realitatea concretă a fenomenului religiozităţii în Rusia ţaristă. O religiozitate *specifică*, cu puternice rădăcini şi amprente medievale: o religiozitate preponderent obscurantistă şi cu permanente recrudescenţe de habotnicism; o religiozitate inconştientă, lipsită de raţionalitate motivală, adesea în simbioză cu instinctualitatea omului şi care — cum realitatea însăşi a dovedit-o — putea fi uşor exploatată de către forţele politice reacţionare.

Desigur, preluînd integral teza lui Marx — *religia este opiu pentru popor*, Lenin nu făcea, din acest punct de vedere, nici o deosebire de principiu între esenţa fenomenului religios din Rusia sau din oricare altă parte a lumii. Era însă absolut necesar de a se ţine seama şi de particularităţile concrete ale religiei şi ale religiozităţii maselor şi în primul rînd din punctul de vedere al raportului acestora cu factorul politic: de a stabili gradul de virulenţă al religiozităţii, de a aprecia şi a prevedea cum pot fi manevrate în scopuri politice reacţionare sentimentele religioase ale maselor etc.

Şi, totuşi, deşi concluziile sale converg spre recunoaşterea caracterului eminamente feudal al religiei, ca instituţie socială, şi al religiozităţii maselor în Rusia ţaristă, în raţionamentele sale, atît de intransigent revoluţionare, Lenin nu lasă loc nici unui exces. S-ar putea, merge, în această privinţă, chiar mai departe cu constatările. Astfel, unele dintre principiile vehiculate azi în cadrul dialogului dintre marxişti şi creştini care se desfăşoară în unele ţări occidentale — principii care se situează cel mai mult la antipodul a ceea ce ar putea fi numită atitudine marxistă rigidă faţă de religie, şi care, după cum am văzut, i se atribuie uneori lui Lenin — nu se deosebesc, în principiu, de vederile lui Lenin, în măsura în care aceste principii se raportează consecvent la filozofia marxistă a religiei. Preocuparea politică esenţială teoretizată de Lenin a fost grija pentru *unitatea de acţiune* a oamenilor muncii în lupta lor revoluţionară, de la care nu trebuiau nicidecum excluşi cei care împărtăşeau convingeri religioase. Lenin precizează în acesată privinţă: „Nu numai că trebuie să admitem, dar trebuie chiar să atragem în partidul social-democrat pe toţi muncitorii care-şi păstrează credinţa în Dumnezeu; noi sîntem categoric împotriva celei mai mici lezări a convingerilor lor religioase, dar noi îi atragem în vederea educării lor în spiritul programului nostru, iar nu pentru desfăşurarea unei lupte active împotriva lui" (p. 24—25).

Profunzimea şi caracterul nuanţat al concepţiilor lui Lenin despre religie apar, la fel de pregnant, şi atunci cînd analizează şi interpretează religia ca fenomen spiritual, ideologic, în inteferenţele sale cu alte compartimente ale culturii. Sînt revelatoare, în acest sens, în primul rînd unele episoade din relaţiile ideologice ale lui Lenin cu scriitorul Maxim Gorki, ca şi textele în care Lenin îşi expune opiniile sale, comentate ulterior atît de mult şi de contradictoriu, despre Lev Tolstoi, titanul literaturii ruse, care, prin aşa-numita ideologie a „tolstoismului", depăşea cu mult cadrele literaturii în disputele ideologice de la începutul veacului nostru, concentrînd asupra sa reacţii de aprobare sau respingere de o egală şi violentă intransigenţă.

În Rusia începutului acestui secol şi îndeosebi după înfrîngerea revoluţiei din 1905, problemele religiei sub raport cultural erau împinse spre centrul vieţii ideologice şi din cauze sociale şi politice specifice acelor vremi. Întărirea reacţiunii pe plan social şi politic, ca urmare a înfrîngerii revoluţiei burghezo-democratice, a creat climatul psihosocial propice dezamăgirii şi confuziei, a stimulat tentaţia spre religie şi misticism. Întărirea reacţiunii pe plan politic se conjuga cu o dezlănţuire a unor tendinţe reacţionare pe planul culturii, mai ales al artei şi filozofiei. Or tocmai descifrarea climatului social-ideologic din aceşti ani şi analiza activităţii teoretice a lui Lenin din această perioadă — care a culminat cu elaborarea şi tipărirea lucrării sale *Materialism şi empiriocriticism* — pot pune în evidenţă concluzii de mare însemnătate pentru modul în care aplică el filozofia marxistă, ateistă prin fundamentele sale, în elucidarea şi rezolvarea unor fenomene culturale dintre cele mai complexe. Iar, în acest sens, analiza unor momente din relaţiile ideologice dintre Lenin şi Gorki, surprinse atît de veridic în corespondenţa lor, devine multiplu revelatoare, implicit prin timbrul de autenticitate pe care îl relevă, prin incizia pe care o face în punctele cele mai vitale şi mai fine ale inserţiunii dintre viaţă şi teorie, dintre

substraturile intime ale conştiinţei şi zonele de manifestare publică ale acesteia, pe planul teoriei filozofice-politice.

După cum este cunoscut, însuşi scriitorul Maxim Gorki, care dobîndise un renume nu numai în literatură, ci şi în propaganda culturală de partid, plătea tribut, în acei ani (alături de Lunacearski, Bogdanov şi alţi intelectuali din partidul proletar), diverselor ,,isme" de nuanţă mistică-religioasă. În ce-l priveşte pe Maxim Gorki, el devenise adeptul curentului ,,zidirii de Dumnezeu", apropiat de cel al ,,ateismului religios" — un fel de filozofii conciliatoriste care, deşi respingeau ideologiile religioase istorice, încercau să păstreze şi să înnobileze unele elemente ale conceptului de religie, considerîndu-le inalienabile şi, tocmai de aceea, absolut necesare conştiinţei umane. Firește, erau demersuri teoretice tributare celor mai la îndemînă reziduuri ale filozofiei idealiste. Dar dacă aceste filozofii erau iremediabil precare sub raportul elaborării lor filozofice, şi nu solicitau o atenţie deosebită din partea specialiştilor, nu acelaşi lucru se putea afirma din punctul de vedere al funcţiei lor social-ideologice. Şi tocmai din această cauză Lenin priveşte cu toată gravitatea asemenea fenomene ideologice doar în aparenţă minore. Relevabil este însă, şi de această dată, în atitudinea lui Lenin, în primul rînd modul în care procedează la asanarea climatului ideologic din partid, la eradicarea excrescenţelor mistice din concepţiile intelectualilor din partid. Este vorba de o modalitate de acţiune opusă oricărei rigidităţi, căci în ea nu se identifică niciodată intransigenţa faţă de *ideile* care merită o asemenea atitudine, datorită rolului lor social reacţionar, cu atitudinea faţă de oamenii care le susţin. În scrisorile lui Lenin din această perioadă, de fiecare dată cînd el aduce în discuţie rătăcirile ideologice temporare ale marelui scriitor, se produc schimbări bruşte ale tonului corespondenţei, apare o duritate intransigentă, de punere la punct ,,teoretică" a neînţelegerilor. Din aceleaşi scrisori nu dispare însă niciodată suava şi nobila tandreţe prietenească a marelui revoluţionar pentru scriitorul proletar.

Deşi cu o tematică de gîndire, literară şi filozofică, puţin diferită, în aceeaşi direcţie de orientare ideologică lipsită de rigiditate, — orientare ce îmbină fermitatea revoluţionară cu supleţea gîndirii dialectice — se înscriu şi consideraţiile lui Lenin în în jurul ,,cazului Tolstoi". În cele cîteva articole consacrate acestui subiect Lenin se opune categoric ,,anarhismului creştin" profesat de Tolstoi, ideologiei mistice a acestui ,,moşier scrîntit întru Hristos", acţionează energic împotriva penetrării acestui tolstoism ideologic în sînul clasei muncitoare (ceea ce îşi propuneau conştient să facă unii intelectuali marxişti dezorientaţi). Critica lui Lenin nu se opreşte însă aici. În primul rînd, de precizat este că, pentru Lenin, Tolstoi era un ,,artist genial", unul dintre cei mai mari scriitori ai lumii, care a zugrăvit cu o forţă artistică genială mai ales Rusia veche, prerevoluţionară, cu zguduitoarele ei contradicţii. De asemenea, chiar în ce priveşte doctrina sa filozofică şi politică, aşa-numitul ,,tolstoism", Lenin recunoştea valoarea unor elemente critice ale acestei ideologii, elemente care, puse în practică, puteau chiar aduce folos unor pături ale populaţiei. Nu această latură însă predomina şi nu aceasta era în mod obiectiv funcţia socială esenţială a ,,tolstoismului". Dincolo de intenţiile bune şi nobile ale lui Tolstoi, a cărui sinceritate nu a fost pusă la îndoială niciodată de către Lenin, doctrina acestuia rămînea utopică şi reacţionară, situată în mod obiectiv la antipodul ideologiei socialismului ştiinţific. Prin intenţiile sale umanitare, nobile, tolstoismul rămînea o utopie, dar care folosea în mod obiectiv claselor exploatatoare, căci îndemna masele muncitoare la neîmpotrivire la rău prin forţă şi abătea atenţia lor de la lupta revoluţionară. Realitatea însăşi evidenţia acest adevăr: ,,Declamaţia lor calculată şi frazeologia lor bombastică (a adulatorilor burghezi ai ,,tolstoismului" — *P.B.*) despre « marele căutător de Dumnezeu » sînt de la un capăt la celălalt false, căci liberalul rus nu crede nici în Dumnezeul lui Tolstoi şi nici nu împărtăşeşte critica acestuia la adresa actualului regim. El caută să folosească acest nume popular pentru a-şi spori capitalul politic, pentru a juca rolul de conducător al opoziţiei întregului popor; debitînd fraze sforăitoare şi pompoase, el caută *să se sustragă* de la necesitatea de a da un răspuns direct şi limpede la întrebarea: ce anume determină flagrantele contradicţii ale « tolstoismului » şi ce lipsuri şi slăbiciuni ale revoluţiei noastre exprimă ele" (p. 12—13).

Incursiunile directe ale lui Lenin în domeniile de interferenţă a religiei cu alte sfere ale culturii, ca şi referirile substanţiale la aspecte teoretice, de ordin filozofic ale religiei, relevă cu claritate, la nivelul filozofiei explicite, al construirii teoretice sistematice, prezenţa lui Lenin ca *teoretician al religiei*.

Împotriva oricăror clişee deformate şi tendenţioase ale adversarilor leninismului pledează însuşi textul lucrării *Materialism şi empiriocriticism* atît de vehement incriminată de către aceşti preopinenţi, care o socotesc un exemplu de rigiditate filozofică faţă de religie. O analiză obiectivă,

lipsită de orice fel de prejudecată, evidenţiază însă faptul că asemenea critici evită sistematic analiza la text.

Desigur, precizăm din nou, dacă mai este necesar: în cadrul ateismului marxist-leninist întîlnim mai degrabă jaloane, direcţii de dezvoltare în filozofia religiei, decît o asemenea filozofie în sensul obişnuit al cuvîntului, adică sub forma unor elaborări sistematice, academice, de tip tratat universitar. Şi, facem această distincţie nu pentru a subaprecia această a doua ipostază, de sistem, a filozofiei religiei, a cărei dezvoltare, pe baze marxiste, ar fi dealtfel de dorit, ar reprezenta în prezent o promiţătoare cărare a gîndului filozofic spre cîmpuri de meditaţie încă neumblate.

Accentuăm însă de astă dată prima ipostază doar pentru a preciza că, în asemenea tipuri de doctrine filozofice cum este filozofia marxist-leninistă în general şi ateismul marxist în special, se descoperă potenţialităţi continue de exprimare a unor principii, idei şi categorii noi, în prelungirea fondului de cunoaştere clasic, tradiţionalizat, căci este vorba de o filozofie de excepţională vitalitate şi fecunditate, de un tip de gîndire teoretică ce cuprinde în sine ,,magmă'' filozofică ce depăşeşte, de fiecare dată, cantitatea de idei expres elaborate şi sistematizate la un anumit moment dat. Or, în aceste condiţii, pentru a putea înţelege profund concepţiile formulate, trebuie acordată atenţie deopotrivă şi *subtextului* acestora, implicaţiilor lor logic posibile, ca şi a rădăcinilor lor adînci, ascunse la nivelul unor analize primare, ce absolutizează *explicitul*. Pe de altă parte, pe această cale poate fi pusă şi mai mult în evidenţă netemeinicia şi miopia multora dintre atacurile ideologice la adresa ateismului marxist-leninist. Cînd, de pildă, criticii săi vorbesc despre ,,obsesia antireligioasă'' a lui Lenin, exprimată mai ales în *Materialism şi empiriocriticism* ei fac, de la bun început, conştient, sau inconştient, o eroare de metodă identifică în mod absolut asemenea concepte ca idealism, fideism, religie, religiozitate, reacţiune socială ş.a., pentru a putea lansa concluzii tendenţioase care nu se desprind logic din textul lucrării[2]. Este ştiut, de pildă, că unul din laitmotivele conceptuale ale lucrării *Materialism şi empiriocriticism* îl constituie identificarea idealismului cu fideismul, ca excrescenţă filozofică a credinţei religioase, şi a fideismului cu reacţiunea socială. Or, după unii critici anticomunişti, ar decurge de aici că Lenin ar fi intenţionat să creeze o platformă teoretică de identificare a reacţiunii sociale cu religia şi cu oamenii religioşi. Asemenea raţionamente sînt însă iremediabil vulgarizatoare. Fenomenele sociale vizate de Lenin în *Materialism şi empiriocriticism* demonstrau existenţa unor raporturi directe între reacţiune şi religie, iar pe de altă parte gînditorii idealişti implicaţi direct şi conştient în apărarea forţelor reacţionare sau aflaţi doar în derută ideologică demonstrau atunci, în condiţiile social-politice concret determinate, pe planul teoriei celei mai generale, filozofice, caracterul necesar, cosubstanţial al raporturilor dintre idealism şi fideism. Aşa încît, pentru Lenin, a demonstra ideea că, identificîndu-se cu fideismul sau promovîndu-l, idealismul sprijinea, în acele condiţii social-politice, forţele sociale reacţionare, reprezenta un obiectiv teoretic fundamental, de natură ştiinţifică, dar şi cu consecinţe pe planul tacticii politice, nefiind vorba de vreo tentaţie speculativă. Aceste adevăruri se cereau demonstrate cu atît mai mult cu cît nu le erau clare nici unor intelectuali din interiorul mişcării comuniste.

Dar trebuie văzut şi cercetat, totodată, şi modul în care se cristalizează, în analizele filozofice ale lui Lenin, identificarea idealismului cu fideismul, la nivelul de înaltă abstractizare al adevărurilor filozofice generale, implicit gama complexă a modalităţilor în care religia este cuprinsă conceptual în planul analizei. În acest sens, se cere precizat în primul rînd faptul deosebit de important că, prin criticarea repetată şi vehementă a fideismului, religia nu este identificată întotdeauna şi în mod absolut cu fideismul, căci, de regulă, religia nu este inserată conceptual în demonstraţiile din *Materialism şi empiriocriticism* ca un ansamblu de trăsături esenţiale care ar defini-o ca fenomen social-psihologic. Iar acesta este un aspect de importanţă hotărîtoare în interpretarea mai ales a atributelor pe care Lenin le ataşează religiei, fideismului, idealismului etc. Tocmai de aceea, în această lucrare demonstraţiile apar complete şi sistematice din punctul de vedere al regulilor interne ale discursului teoretic propriu acestei cărţi şi nicidecum al exigenţelor conţinutului *în sine*, cu valenţe multiple, al conceptelor cu care Lenin operează. Fapt pentru care ni se pare metodologic greşit a absolutiza o propoziţie sau alta din această lucrare, referitoare la religie, fideism şi idealism şi de a conferi acestor propoziţii o valoare de definiţie cu o valabilitate dincolo de con-

---

[2] Această temă am dezvoltat-o în studiul *Raportul dintre idealism şi fideism în lucrarea lui Lenin: Materialism şi empiriocriticism*, apărut în nr. 8 din 1971 al ,,Revistei de filozofie''. Reluăm aici, rezumativ, doar cîteva din ideile studiului apărut cu doi ani în urmă în măsura în care le considerăm indispensabile structurii articolului de faţă.

figurația relațiilor dintre ele stabilite în textul lucrării.

Analiza religiei din unghiul incidenței sale cu fideismul se desfășoară, în *Materialism și empiriocriticism*, într-un anumit sistem de referințe teoretice, pe cînd definirea religiei sub raportul conținutului său psiho-social specific, cu finalități sociale și politice pe plan individual sau colectiv, directe sau imediate, în cadrul unui alt sistem de referințe. Derivarea, de o alternanță logică rigidă, pur formală, a planului filozofic din cel social-psihologic sau politic și, bineînțeles, deopotrivă, și operațiunea inversă, pot crea, tocmai din această cauză, asemenea situații cînd trecerea de la un termen la altul, de la un concept la altul nu se justifică prin simple extinderi de semnificații, căci între unul și altul există goluri, rupturi de sensuri etc. Astfel, de pildă, pe planul de largă generalitate al construirii teoriilor filozofice, idealismul și fideismul apar, în viziunea lucrării *Materialism și empiriocriticism*, termeni corelativi, care pot deveni convertibili în anumite structuri filozofice, degajînd chiar o identitate categorială, care se poate reflecta, la rîndul ei, și pe planul vieții practice iar în anumite condiții social-istorice, în poziții sociale de clasă reacționare, într-o „cîrdășie", cum spunea Lenin, între idealiști și contrarevoluționarii promotori ai obscurantismului religios. Deci, printr-o analiză dialectică a idealismului contemporan, apare pe deplin întemeiată concluzia: idealism = fideism, iar derivată de aici și formulată direct sau doar subordonată implicit judecata: fideism = reacțiune socială. Existența unei opoziții absolute între termenii materialism-idealism (fideism) exclude nu numai orice compromis, ci însăși posibilitatea de ființare a vreunei tactici de armonizare la acest nivel de generalizare și abstractizare a concepțiilor, unde nu poate exista decît excluderea reciprocă absolută. Planul opoziției teoretice absolute al confruntării între religie (fideism) și comunism (materialismul dialectic și istoric) nu epuizează însă conținutul problematicii în discuție. Religia, fenomen social și psihologic complex, nu-și reduce conținutul la fideism, după cum comunismul este o realitate ideologică ce transcende cîmpul filozofiei și, totodată, o realitate socială practică. Or, de aici trebuie să desprindem, credem, o concluzie metodologică esențială, care relevă dealtfel profunzimea dialectică a gîndirii lui Lenin: adevărurile realității sociale empirice, proprii științelor particulare care cercetează religia sau proprii tacticii politice a partidului comunist nu pot fi stabilite pe cale pur deductivă din raportul opoziției filozofice analizate mai sus. Sau, altfel spus, raporturile generale, filozofice stabilite între termenii: idealism = fideism = reacțiune socială nu pot reprezenta sursa de deducere, pe cale speculativă, a unor alte adevăruri, particulare sau individuale și care s-ar putea astfel constitui în afara cercetării directe a fenomenelor, cu mijloacele științifice adecvate. Idee de o importanță hotărîtoare, relevată, din păcate, prea puțin în propaganda filozofică marxistă.

Că ateismul marxist nu este un fel de nouă religie, pe de-a-ndoaselea, sau un gen de sectă filozofică reprezintă o idee fundamentală în gîndirea leninistă. Cu o asemenea concluzie ne reîntîlnim și examinînd o altă deschidere de idei, de o excepțională însemnătate, din scrierile lui Lenin despre religie: indicațiile de *metodologie a educației științifico-ateiste a maselor*. Se impune însă și de această dată o anumită particularitate: nu este vorba de un cod de reguli infailibile, de soluții absolute, ci doar de încercarea genialului revoluționar, înzestrat cu o excepțională gîndire dialectică, de a configura la modul general sarcinile umaniste ale comunismului pe linia formării noului tip de personalitate, sarcini de însemnătate istorică, dar care, în acel moment, ar fi fost și prematur să reprezinte obiectul unor laborioase și minuțioase analize concrete. Deosebit de importante ne apar, în acest sens, mai ales două dintre principiile metodologice ale propagandei ateiste schițate de către Lenin: 1) lupta împotriva caracterului abstract (de origină democrat-burgheză), rupt de societate, al unei asemenea propagande și transformarea funcțiilor și obiectivelor educaționale pe linia ateismului în *parte componentă a ansamblului luptei revoluționare* pentru socialism și comunism; 2) considerarea educației și a propagandei științifice-ateiste ca *o problemă deschisă* sub raportul atît al conținutului cît și al formelor și metodelor lor de realizare. Iar în ceea ce privește îndeosebi acest de al doilea principiu, nu este de prisos a aminti că, după Lenin, una dintre cele mai obtuze opinii ar fi aceea să se considere că educația ateistă a maselor s-ar putea limita la răspîndirea unei literaturi de simplă parafrazare a marxismului.

Analiza textelor lui Lenin cu referiri directe sau indirecte la ateism și religie conduce, credem, în mod întemeiat la concluzia că concepțiile sale despre religie și educația ateistă a maselor preconizează și argumentează ateismul, pe plan teoretic, ca un principiu etic fundamental care decurge din dialectica materialistă aplicată la societate, iar pe planul practic al vieții sociale, sub raport educativ, ca împlinirea uneia din valorile esențiale ale umanismului socialist și comunist.

UNELE CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA ELEMENTELE CONSTITUTIVE ȘI MECANISMUL FUNCȚIONĂRII MORALEI RELIGIOASE

DE

ADALBERT BIRO

Reprezentanți oficiali și alți susținători ai diferitelor credințe religioase au propagat secole de-a rîndul și mai propovăduiesc și în zilele noastre concepția potrivit căreia morala este de origine divină, iar comandamentele sale au valabilitate eternă și sînt independente de societate, de nivelul ei de dezvoltare, de diferitele orînduiri sociale și implicit de clasele sociale. Cercetarea științifică a dovedit totala netemeinicie a acestor afirmații. Se cuvine a fi scos în evidență și în această privință rolul de frunte al gînditorilor și cercetătorilor marxiști, care în procesul de studiere concretă, tot mai aprofundată și mai nuanțată a societății, bazați pe materialismul dialectic și istoric, luptă cu eficiență sporită împotriva concepției religioase despre morală, ca și împotriva altor interpretări neștiințifice idealiste privind natura, geneza și funcția moralei în genere. Între rezultatele interpretării marxiste a universului spiritual se înscrie și demonstrarea originii sociale a moralei, a moralei religioase însăși. Încadrîndu-se prin natura ei în conștiința socială a unei societăți date, morala religioasă a fost produsă și ea de societate, la un anumit nivel al dezvoltării sale. Viața socială i-a determinat și-i determină continua transformare, precum și permanenta îngustare a sferei sale de influență în zilele noastre și dispariția ei treptată și inevitabilă în viitor.

Fără intenția de a pune în discuție rezultatele efective obținute de cercetarea științifică marxistă asupra moralei religioase, ne propunem în cele ce urmează să atragem atenția asupra unor probleme legate de *caracterizarea și definirea ei științifică*, mai exact să formulăm cîteva observații cu privire la alcătuirea, elementele ei constitutive, ca și la mecanismul de funcționare a moralei religioase. Observațiile ne-au fost prilejuite de lectura unor lucrări marxiste relativ recente privitoare la morală, scrieri de popularizare sau chiar cu ținută științifică, în care considerațiile asupra *moralei religioase* se reduc în esență la afirmații potrivit cărora religia n-a făcut decît să „consfințească" morala care a luat naștere în societate independent de ea; cu alte cuvinte, esența și conținutul moralei religioase[1] ar aparține moralei ca atare, ca formă determinată a conștiintei sociale, în timp ce religia n-ar fi avut alt rol decît să confere elementelor morale o „formă", un „veșmînt", „explicații religioase" etc.

Credem că acest mod de a trata și înțelege esența moralei religioase nu reflectă suficient de exact complexitatea fenomenului în discuție, realitatea și structura acestei zone de interferență dintre religie și morală, ca forme specifice ale conștiinței sociale.

După opinia noastră, în structura moralei religioase sînt incluse două feluri de elemente morale și anume: elemente ale moralei laice și unele componente morale care nici nu s-ar fi putut forma fără existența religiei[2].

Să explicităm aceste afirmații. În primul rînd, introducerea divinității în relația om—om, mai precis a relației divinitate — om în raporturile dintre oameni, este operă a religiei, a credinței religioase. E drept, relația divinitate—om este numai imaginară, totuși ea are un rol deosebit în reglarea atitudinii *morale* a oamenilor religioși[3]. În doctrinele religioase găsim formulată învățătura conform căreia omul este răspunzător de faptele sale în fața lui Dumnezeu și com-

---

[1] Drept opus noțiunii de „morală religioasă" se utilizează adesea conceptul de „morală socială" sau „morală a societății". După opinia noastră aceste noțiuni ar putea sugera o înțelegere neadecvată a moralei religioase ca fiind ruptă de mediul în care s-a plămădit. În cele ce urmează, vom folosi ca opus al moralei religioase conceptul de „morală laică".

[2] Problema ridicată, adică îmbinarea a două feluri de elemente în cuprinsul eticii religioase (laice și religioase), necesită o reflectare corespunzătoare și la nivelul noțional. De aceea, în cadrul moralei religioase distingem *elementele moralei religioase* de *elementele religioase ale moralei*, *principiile moralei religioase de principiile religioase ale moralei*, *normele eticii religioase de normele religioase ale eticii* etc., deoarece, în cazul acestor noțiuni puse în relații reciproce, prima cuprinde și ceea ce religia a preluat de la morala laică, iar cea de a doua înglobează numai elementele care nici n-ar putea exista în lipsa religiei deși sînt tot de origine socială.

[3] Ideea raportului om—divinitate și unele consecințe ale acestui raport sînt discutate și în articolul lui Florin Georgescu intitulat *Însemnări despre ateism și religie*, „Revista de filozofie", nr. 5/1973, p. 609 și 612.

pletarea logică corespunzătoare că dreptul de sancțiune morală îi revine acestuia.

În al doilea rînd, în contextul ideologiei religioase există numeroase prescripții care își au implicațiile morale corespunzătoare. Învățătura potrivit căreia în om sălășluiește un suflet de origine divină este eminamente religioasă, dar cerința de a-l feri în permanență de păcate, spre a putea cîștiga mîntuirea are o încărcătură morală evidentă.

Merită a fi amintită și obligativitatea credinței în Dumnezeu și adorării lui, care este de asemenea un comandament religios dar are și implicații morale, evidențiate de pildă în actul rugăciunii. În psihologia omului religios, în concepția lui, obligativitatea cea mai sublimă, cea mai înaltă și mai sfîntă este credința în Dumnezeu, adorarea și venerarea lui, a nu crede în Dumnezeu, a nu te ruga lui însemnînd un act imoral în cel mai înalt grad. Implicația morală poate fi evidențiată și în legătură cu următoarea interdicție a celor zece porunci: „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Dumnezeul tău nepedepsit pe cel ce ia numele lui în deșert"*. Este știut cu cîtă indignare și desconsiderare tratează religiosul habotnic pe cel ce procedează altfel. Ar fi greu de admis că această indignare și desconsiderare nu ar avea și o încărcătură morală foarte pronunțată.

Fără îndoială că elementele propriu-zis religioase ale moralei, despre care vorbim, n-ar fi putut lua naștere în lipsa ideologiei și practicii religioase. Nefiind generate de morala laică (cum ar fi cazul interdicției „să nu furi"), aceste elemente nu se includ în noțiunea moralei laice. Religia, deci, naște ea însăși elemente morale și anume *componente specific religioase ale moralei religioase* (idealul, principiile, normele ei).

O altă observație privind compoziția și structura proprie moralei religioase vizează faptul că, în cadrul acesteia din urmă elementele moralei laice nu sînt pur și simplu alăturate, fără nici o legătură, preceptelor religioase generale, ci sînt incluse în edificiul religiei după un sistem bine definit. Lectura doctrinelor religioase prilejuiește constatarea că religia, preluînd elemente și substanță din morala laică, le-a interpretat și incorporat în doctrinele sale conform idealului moral și principiului etic călăuzitor născut de ea, în deplină concordanță cu spiritul intern al sistemului dogmelor sale care își are izvorul în conținutul său.

Studiind religia și morala religioasă, ne izbește mulțimea elementelor morale de origine laică[4], dar oricît ar fi de numeroase aceste elemente, ele dețin un rol subordonat în cadrul eticii religioase. Omul religios, sub semnul venerării lui Dumnezeu, de teama pedepsei cerești, în speranța dobîndirii grației divine, trebuie să respecte pînă și cerințele cu cel mai laic conținut (și credinciosul habotnic așa și procedează), deoarece în ierarhia de valori a moralei religioase pe treapta supremă se situează Dumnezeu, cinstirea și venerarea lui, acceptarea fără rezerve a dogmelor ca imperative etice fundamentale. Potrivit doctrinei religioase păcatul cel mai grav este negarea credinței și nu atitudinea inumană.

Funcția moralei constă în reglementarea atitudinii și comportării oamenilor, a relațiilor interumane. Se pune întrebarea dacă etica religioasă îndeplinește această funcție, și dacă da, prin ce mecanism? Reglementarea raporturilor amintite de către morala religioasă apare într-o formă deosebit de complicată, deoarece ea stabilește relații nu între oameni în primul rînd, ci între om pe de o parte și Dumnezeu, sfinți, îngeri, diavoli etc. pe de altă parte, deci instituie relații imaginare între om și ființe imaginare, pe care le intercalează în relațiile dintre indivizi, dintre grupuri de oameni. Deși aceste relații sînt imaginare ele trebuie considerate drept primordiale de către credincios în relațiile cu semenii săi. În acest chip relația om—om nu se completează pur și simplu cu relația Dumnezeu—om ci se și complică, deoarece aceste relații din urmă, cu tot caracterul lor imaginar, sînt considerate ca foarte importante în domeniul ideilor și practicii morale, îndeplinind de fapt rolul unui factor real. Se subînțelege că și în privința eticii religioase e necesar să ținem seama de discrepanța existentă între ceea ce *trebuie* și ceea ce *există*, adică între cerințe, așteptări, pe de o parte, și fapte, atitudini, pe de altă parte.

La începutul articolului ne-am referit în general la afirmațiile curente asupra moralei religioase potrivit cărora religia a preluat substanța morală exclusiv din cea laică, rezumîndu-se doar la consfințirea sau la înzestrarea acesteia cu „formă", respectiv „veșmînt" religios. Deși asemenea formulări în unele lucrări marxiste nu sînt numai recente și nu aparțin numai autorilor de la noi, ne vom opri mai jos la exemplificarea și comentarea succintă a unor astfel de afirmații desprinse din cîteva scrieri marxiste românești în domeniul eticii.

Un prim exemplu, destul de elocvent, ni-l oferă un studiu recent al lui Paul Popescu-Neveanu, autor care s-a ocupat stă-

* *Deuteronomul*, 5, 11.

[4] Probabil că aceasta și este una din cauzele persistenței părerii potrivit căreia religia n-a făcut altceva pe tărîmul moralei decît a preluat, respectiv a consfințit etica laică.

ruitor cu raportul dintre religie şi morală, cu problemele eticii religioase. „Dintotdeauna şi în orice loc — scrie autorul — morala izvorăşte din situaţii social-istorice, este un reflex al vieţii concrete din societate. Şi dacă este aşa, se pune întrebarea: ce amestec are religia în morală? *Se poate susţine că unele feluri de morală îşi au originea în doctrina religioasă?*

De la început răspunsul categoric la aceste întrebări este negativ"[5] (sublinierea noastră — *A.B.*). În continuare şi fără a fi atît de categoric, autorul prezintă ceva mai atenuat problema: „Morala nu are o legătură esenţială cu doctrina religioasă, după cum nici morala religioasă nu provine în conţinutul ei real, din religie, ci este expresia fantastică a unor cerinţe sociale"[6]. Atenuarea şi estomparea afirmaţiei categorice de la început se constată la autor şi în faptul că simte nevoia să deosebească între conţinut şi formă atunci cînd analizează raportul dintre religie şi morală, ajungînd la următoarea concluzie: „În conţinutul ei, morala religioasă este cu totul pămîntească, socială, şi *nu ţine de religie decît prin formă, prin mijloacele de promovare*"[7] (subl. ns.—*B.A.*)

În legătură cu aceste formulări vom observa din capul locului faptul că ele nu determină adecvat natura şi structura moralei religioase ca formă specifică de manifestare a conduitei etice în societate. Am amintit mai sus că etica religioasă integrează pe lîngă componentele preluate din morala laică şi alte elemente etice, care deşi sînt de origine socială, s-au format prin intermediul religiei, elemente care în lipsa ei, nici nu ar fi apărut. Aceste elemente nu sînt ceva ce ar aparţine doar formei sau aparenţei exterioare ale „conţinutului" preluat din morala laică, precum afirmă autorul citat şi în alte lucrări, mai vechi sau mai recente. Zona de interferenţă dintre morală şi religie, ca forme ale conştiinţei sociale, nu poate fi determinată în structura ei doar prin recursul la categoriile de „conţinut" şi „formă", fără a se pune în joc o analiză mai concretă a modului în care se constituie şi funcţionează morala religioasă.

Păreri asemănătoare celor exprimate de Paul Popescu-Neveanu întîlnim şi în *Dicţionarul de etică pentru tineret*, sub titlul: *Morala şi Religia*. Vom reda un pasaj în acest sens: „...religia nu a creat o morală aparte, ci a învăluit cu aureola divină coduri morale constituite istoriceşte şi subordonate intereselor claselor sociale dominante din formaţiunile social-economice bazate pe exploatare"[8].

Nu diferă în esenţă de înţelegerile citate mai sus (ne referim la problema în discuţie) nici părerea lui Nicolae Kallós expusă în studiul intitulat *Morala comunistă şi morala religioasă*[9]. În acest studiu autorul ridică obiecţii împotriva însăşi a utilizării noţiunii de morală religioasă[10].

Aici se cuvine să formulăm explicit ideea potrivit căreia negarea mai mult sau mai puţin categorică a existenţei elementelor propriu-zis *religioase* în conţinutul moralei religioase nu favorizează activitatea ideologică îndreptată împotriva eticii mistico-religioase şi nu foloseşte nici marxismului, deoarece, după cum demonstrează istoria dezvoltării gîndirii ştiinţifice, problemele neelucidate au constituit întotdeauna un teren propice instalării concepţiilor neştiinţifice, au frînat desfăşurarea plenară şi eficientă a spiritului militant al gîndirii ştiinţifice.

A nega existenţa elementelor religioase în cadrul eticii religioase în confruntările ideologice cu morala religioasă înseamnă de fapt o autoînşelare, deoarece astfel nu desemnăm prin adevăratul său nume chiar factorul care face ca morala religioasă să fie ceea ce este, nu subliniem natura sa morală, ci numai pe cea religioasă şi nu scoatem în evidenţă acel factor moral care constituie sîmburele concepţiei etice mistico-religioase, diametral opuse eticii marxist-leniniste. Or, activitatea concretă îndreptată

---

[5] Vezi culegerea, *Ştiinţă, religie, societate*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 245; ediţia 1972, p. 232.

[6] *Idem*, p. 245 (ed. 1971), respectiv p. 232.

[7] *Idem*, p. 250; respectiv p. 237.

[8] *Dicţionar de etică pentru tineret*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 309.

[9] În volumul *Elemente de ateism ştiinţific*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 67—76.

[10] Obiecţia este susţinută prin argumentul că nu există o morală religioasă cu valabilitate generală în toate orînduirile sociale, ci numai morale de clasă, consfinţite de religie. După opinia noastră, noţiunea de etică religioasă poate fi folosită fără a absolutiza însă utilizarea ei. Morala religioasă, funcţia ei socială s-au raportat întotdeauna la orînduiri sociale concrete, la interesele claselor sociale date, reprezentînd în general interesele claselor sociale exploatatoare, asupritoare şi bineînţeles, aceasta nu este evidenţiată în noţiunea de morală religioasă. Recunoaşterea posibilităţii, ba mai mult a necesităţii utilizării noţiunii de morală religioasă în cazul raportării la morala laică, în dezbaterea anumitor probleme de etică, nu înseamnă deloc că putem trece cu vederea rolul moralei religioase în cadrul diferitelor orînduiri sociale şi în contextul relaţiilor dintre clasele corespunzătoare acestor orînduiri.

În direcţia dezrădăcinării moralei religioase, orientată asupra unor ţinte bine precizate este deosebit de necesară, deoarece în concordanţă cu părerea mai multor autori marxişti şi cu datele unor anchete sociologice argumentele de ordin moral au un rol de seamă în menţinerea credinţei religioase.

★

Construirea societăţii socialiste şi apoi a societăţii comuniste constituie condiţia esenţială a lichidării treptate a misticismului şi a moralei religioase. Condiţiile obiective şi subiective ale acestui proces iau naştere numai în cadrul general de edificare a noii societăţi.

Succesul activităţii de propagare a concepţiei materialist-ştiinţifice despre lume, de cultivare a moralei socialiste precum şi de combatere a misticismului şi a moralei religioase, presupune pe lîngă schimbarea condiţiilor obiective, desfăşurarea permanentă şi multilaterală a unei munci educative conştiente, transformarea conştiinţei şi conduitei morale a oamenilor în deplin acord cu principiile eticii socialiste.

Obiectivele educaţiei materialist-ştiinţifice şi moral-cetăţeneşti constituie parte integrantă a Programului Partidului Comunist Român pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste. Morala socialistă este străbătută de ideile profund umaniste ale comunismului. Această morală slăveşte măreţia omului, geniul lui creator, posibilităţile sale de dezvoltare şi perfecţionare, în timp ce morala religioasă recunoaşte doar măreţia şi perfecţiunea lui Dumnezeu, după ea omul fiind imperfect, zămislit în păcat şi înclinat spre păcat.

Toate acestea ne atrag încă o dată atenţia asupra necesităţii unei atitudini militante în cultivarea concepţiei materialist-ştiinţifice despre lume, a principiilor şi normelor eticii socialiste, în combaterea misticismului şi a moralei religioase, ceea ce nu înseamnă deloc blamarea, condamnarea sau izolarea acelora care, în mai mare sau în mai mică măsură, se găsesc încă sub influenţa concepţiilor mistico-religioase, a moralei religioase. Aşa cum se subliniază în repetate rînduri în documentele partidului nostru, trebuie să desfăşurăm o activitate de educare materialist-ştiinţifică pe cît de consecventă şi permanentă pe atît de plină de tact, de înţelegere şi respect faţă de problemele de viaţă ale semenilor noştri.

NOTE CU PRIVIRE LA ÎNCEPUTURILE CREȘTINISMULUI

DE

PAUL BĂLĂ

Cea mai veche dată la care, după unii istorici, s-ar putea admite existența creștinilor la Roma este anul 42. Un papirus achiziționat în 1921 de British Museum și publicat în 1924 (vezi Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, p. 16 și *Le Christ*, Paris, 1949, p. 17), conține o scrisoare a lui Claudius către evreii din Alexandria, datată cu anul 42, în care este vorba și de o serie de tulburări grave provocate în țară atît de antisemitismul grecilor, cît și de agitația evreilor. Reinach a crezut că întrevede în această scrisoare o aluzie la propaganda creștinilor. La rîndul lor istoricii bisericești Eusebiu (*Chron. ad ann 2 Claudii* și H.E., II, 14) și Ieronim (*De viris ill.* 1) afirmă, bazîndu-se pe tradiție, că în acel an 42 apostolul Petru ar fi venit pentru prima dată la Roma[1].

O a doua dată care a întrunit mai mulți apărători este anul 52, deci tot sub împăratul Claudius (41—54), cînd, după informația lui Suetoniu (*Claudius* XXV), acest împărat „pe evreii care provocau mereu tulburări, agitați de Chrestus i-a alungat din Roma"[2]. Ipoteza că ar fi vorba despre creștini a apărut unora verosimilă datorită și faptului că în *Faptele apostolilor* (XVIII, 1—2) întîlnim o informație care ar confirma textul lui Suetoniu, și-anume: „După acestea Pavel, plecînd din Atena a venit la Corint. Și găsind pe un iudeu cu numele Acvila, de neam din Pont, venit de curînd din Italia, și pe Priscila, femeia lui, pentru că poruncise Claudiu ca toți iudeii să plece din Roma, a venit la ei. Și pentrucă erau de aceeași meserie, a rămas la ei și lucrau, căci erau făcători de corturi". Dar *Faptele* sînt o lucrare tîrzie, alcătuită în a doua jumătate a secolului al II-lea.

În sprijinul tezei că în vremea lui Claudius erau creștini la Roma nu avem, deci, nici un argument plauzibil.

Mulți istorici, însă, printre care și unii marxiști, admit existența creștinilor la Roma în timpul lui Nero (54—68). Care sînt informațiile de ordin istoric? Să le analizăm.

Tacitus (*Anale*, XIII, 32) consemnează că „Pomponia Graecina, femeie de seamă" (insignis femina), soția unui merituos con-

[1] În legendarele *Fapte* ale apostolilor (XII, 1—17) se spune că Irod Agripa îl arestează în Iudeea pe apostolul Petru, intenționînd să-l ucidă, dar îngerul Domnului vine și, dezlegîndu-i lanțurile, îl eliberează din temniță, și Petru „ieșind, s-a dus în alt loc". Exegeții bisericii au interpretat că acest „în alt loc" semnifică Roma. Astfel, *Eusebiu* (II, 14) scrie: „Îndată, în vremea împărăției lui Claudius, binefăcătoarea providență duse pe Petru la Roma, spre a lupta împotriva acestei ciumi. El lumină pe romani prin curata lumină a doctrinei dumnezeiești și prăvăli, în puțină vreme, pe Simon și a lui putere"; iar după *Justin* (*Apolog.* I, XXVI) Petru l-ar fi urmărit la Roma pe vrăjitorul Simon, în vremea împăratului Claudius (41—54). Dar Justin greșește deoarece a luat drept statuie ridicată de autoritățile romane lui Simon Magul, o statuie, de fapt, a unei divinități etrusce, Simoni Sanco Deo. La rîndul său, *Ieronim* (*De viris ill*). scrie: „Petru s-a dus la Roma spre a birui pe Simon vrăjitorul și aici a fost timp de 25 de ani, pe scaunul sacerdotal, pînă în cel din urmă an al lui Nero, de către care a fost răstignit cu capul în jos și încununat ca mucenic". Chiar admițînd existența lui Petru, prezența lui la Roma în acea perioadă este contrazisă de *Fapte*, care spun că în anii 44 și 51 se afla la Ierusalim (*Fapte*, XII, 1—17), în 54 la Antiohia (*Gal.* II, 11), iar în epistola care îi este atribuită (I, 1) el se adresează celor „ce trăiesc împrăștiați printre străini, în Pont, în Galatia, în Capadocia, în Asia și Bitinia".

[2] S-a pus în legătură numele lui Chrestus cu cel al lui Hristos și s-a susținut că Suetoniu vorbește aici despre niște frămîntări ce aveau loc printre iudeo-creștini în legătură cu Iisus. Interpretarea este însă fortuită. Chrestus cel menționat de istoricul roman nu poate fi decît un sclav sau un libert care, conform respectivei știri, îi îndemna pe evrei la agitații. Faptul este posibil, deoarece, în acel an 52, în Palestina, avuseseră loc frămîntări social-politice soldate cu victime omenești. Și este posibil ca și evreii de la Roma să se fi agitat sub îndemnul lui Chrestus, ca răspuns la execuțiile ordonate de Claudius la Roma și de Felix în Palestina. Și atunci apare firească expulzarea lor din Roma. În nici un caz nu poate fi vorba despre Hristosul evangheliilor. Chiar admițînd că Iisus a existat, așa cum pretind evangheliile, la acea dată el nu mai trăia, conform acelorași scrieri, fiind executat cu peste 20 de ani înainte.

ducător de oşti, ,,fu învinuită că a trecut la o credinţă străină şi dată în seama bărbatului spre a fi judecată de el". Acesta, după judecarea ei în faţa rudelor o declară nevinovată. Dar, spune Tacitus: ,,Lungă i-a fost viaţa acestei Pomponii şi necontenit adumbrită de zăbranic. Căci, după ce prin uneltirile Messalinei fu ucisă Iulia, fiica lui Drusus, Pomponia n-a purtat timp de 40 de ani decît veşminte de doliu, iar sufletul ei n-a cunoscut decît jalea."

Dar ,,credinţa străină" despre care se vorbeşte în textul citat poate fi nu numai creştinismul, ci la fel de bine şi o religie de mistere, ca isismul, metroacismul ş.a. Nu avem nici un motiv să considerăm că e vorba în text de religia creştină, de vreme ce existenţa creştinismului nu o întîlnim consemnată explicit în nici un text laic. Totuşi ipoteza că ,,poate trecuse la creştinism" o întîlnim în comentariul lui N. Barbu, din *Tacitus, Opere*, vol. III, *Anale*, (Bucureşti, 1964, p. 681, n. 118) fără nici o argumentare. Faptul că purta doliu nu însemna că era creştină. Se pare că şi unul dintre fiii săi a fost victima uneia dintre monstruozităţile lui Nero (Suetonius, *Nero*, 35).

În susţinerea tezei existenţei creştinismului la Roma, sub Nero, cel mai mult a fost exploatată informaţia lui Tacitus (*Anale*, XV, 44) referitoare la incendierea Romei de către Nero, în anul 64* . La o lectură superficială relatările respective par verosimile. Spre a da o satisfacţie locuitorilor Romei pentru arderea ei, Nero aruncă vina pe creştini şi îi condamnă la pedepse aspre. Faptul nu e singular. Tot atunci, şi anume în anul 64, evreii din Antiohia, acuzaţi pe nedrept că ar fi dat foc oraşului sînt arşi de vii de poporul aţiţat de autorităţi.

În epistola către corinteni, 6, atribuită legendarului episcop al Romei, Clement, şi care aparţine primei jumătăţi a secolului al II-lea, menţionîndu-se persecuţia neroniană, se specifică faptul că în cursul ei au fost martirizaţi ,,mare mulţime de aleşi". Folosirea aceluiaşi termen ,,mare mulţime" şi în textul latin al lui Tacitus şi în cel grecesc al epistolei surprinde mai ales că este raportat la un eveniment petrecut cu peste o jumătate de veac înainte şi nu mai este menţionat în nici un alt izvor (înaintea alcătuirii acestor scrieri). Pasajul respectiv, după părerea noastră, nu poate aparţine lui Tacit. E opera ulterioară a unui pios creştin care voia să dea un fundament istoric legendei persecuţiei neroniene.

De altfel, în vechime, acest pasaj interpolat, pare-se că nici nu se prezenta în forma actuală, deoarece o frază din el, păstrată la istoricul bisericesc Sulpiciu Sever, se prezenta astfel: ,,Has superstitiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas; christianes ex judaeis exstitisse" (aceste superstiţii deşi opuse, totuşi proveneau de la aceiaşi întemeietori; creştinii au apărut dintre evrei" [3].

Şi totuşi, unii istorici şi în special teologii cred că poate fi apărată autenticitatea pasajului lui Tacitus şi susţinută existenţa creştinilor la Roma sub Nero, bazîndu-se mai ales pe epistolele şi activitatea apostolului Pavel. Într-adevăr, despre Pavel se spune că în timpul lui Nero, şi anume în anul 62, este adus la Roma spre a fi judecat (*Faptele Apostolilor*, XXV, 9—12; XXVII, 1; XXVIII, 13—31). Să urmărim textul: ,,Şi aşa am venit la Roma şi de acolo, auzind fraţii cele despre noi, au venit întru întîmpinarea noastră pînă la forul lui Apius şi la Trei Taverne, pe care, văzîndu-i, Pavel a mulţumit lui Dumnezeu şi s-a îmbărbătat". Mai departe se arată cum Pavel are discuţii cu ,,fruntaşii iudeilor" cărora le explică motivul aducerii sale la Roma. Ei îi dau următorul răspuns: ,,*Noi n-am primit din* Iudeea nici scrisori despre tine, nici nu a venit cineva dintre fraţi, ca să ne vestească sau să ne vorbească ceva rău despre tine. Dar cerem să auzim de la tine ce gîndeşti, căci despre eresul acesta ne este cunoscut; că pretutindeni i se stă împotrivă" (XXVIII, 21—22). Şi într-una din zilele următoare, se spune în continuare, au venit la el mai *mulţi fruntaşi iudei*, ,,şi de dimineaţa pînă seara, el le vorbea, dînd mărturie despre împărăţia lui Dumnezeu, căutînd să-i încredinţeze despre Iisus din Legea lui Moise şi din prooroci" (XXVIII, 23).

Aşadar, în anul 62, aşa cum reiese din *Faptele Apostolilor* nu exista ,,eresul" creştin la Roma, şi nici nu auziseră evreii de acolo despre Pavel. Or, Epistola către Romani, atribuită lui Pavel şi a cărei autenticitate este recunoscută şi de critica protestantă cea mai radicală, arată că la Roma existau creştini. ,,Tuturor ce sînteţi în Roma, iubiţi ai lui Dumnezeu, chemaţi sfinţi, har vouă şi pace de la Dumnezeu..." (*Romani*, I, 7) li se adresează după tradiţia creştină, Pavel acestora. Şi aceştia erau, potrivit epistolei, în număr mare, dintre ei mulţi *fiind bine cunoscuţi de apostol*, aşa cum reiese din multele salutări personale adresate de el.

---

* Vezi acest fragment din Tacitus reprodus şi comentat în fragmentul de lucrare publicat postum în nr. 8/1974 al revistei — *Nota redacţiei*.

[3] Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, Berlin, 1861, p. 57, apud E. Renan, *L'antichrist*, p. 13, n.1.

Deci, pe de o parte, ar fi existat la Roma o mulțime de creștini încă *înainte* de anul 62, cînd Pavel e adus acolo după relatările din *Faptele Apostolilor*. Spunem, ,,înainte", deoarece el nu fusese încă la Roma, ci doar intenționa aceasta, cum declară aceeași Epistolă către Romani: ,,Cerînd totdeauna în rugăciunile mele ca să am cumva, prin voința Lui, vreodată bun prilej ca să vin la voi. Pentru că doresc mult să vă văd, ca să vă împărtășesc vreun dar duhovnicesc, spre întărirea voastră. Și aceasta ca să mă mîngîi împreună cu voi prin credința noastră laolaltă, a voastră și a mea. Fraților, nu vreau ca voi să nu știți că, de multe ori, mi-am pus în gînd să vin la voi, dar am fost pînă acum împiedicat..." (I, *10—13*).

Dar dacă existau la Roma încă înainte de anul 62 atît de mulți creștini cunoscuți de Pavel, de ce în 62 cînd este adus la Roma el nu e întîmpinat de nici unul dintre ei, ci numai de evreii de acolo, care îi cer să le vorbească deoarece ,,despre eresul acesta ne este cunoscut; că pretutindeni i se stă împotrivă"?

Contrazicerea și în această privință a scrierilor Noului testament este grăitoare. Ni se pare clar faptul că Pavel n-a fost la Roma, și că epistola sa către romani e apocrifă. Dealtfel, scrierile Noului testament, cu foarte mici excepții, sînt alcătuite în scop apologetic, neîntemeindu-se pe realități ci pe tradiții și credință.

Dacă despre restul activității și despre sfîrșitul Apostolului Pavel scrierile neo-testamentare nu mai dau nici o știre, această lacună este complinită de așa-numita *literatură aprocrifă*, alcătuită din *Faptele* lui Pavel (sec. II), *Faptele* lui Petru și Pavel (sec. IV) și scrierile pseudo-clementine. În aceste texte ni se relatează, în afara oricăror temeiuri istorice, că în timpul șederii sale la Roma, Pavel ar fi făcut minuni cu predicile sale, reușind să atragă la creștinism aproape pe toți apropiații lui Nero. Ar fi fost astfel convertite patru concubine ale prefectului Agripa (Agripina, Eucharia, Eufemia, Diona) și Xandippe, soția lui Albinus, ,,Caesaris amicissimi" (cel mai bun prieten al împăratului). Apoi și un ,,institutor imperatoris" (un profesor al împăratului) și alți slujitori ai lui Nero, ,,Barnabas Justus, Paulus Quidam, Arion Cappadox, Testus Galata " (Barnaba Justus, un oarecare Paul, Arion capadocianul și Festus galatianul) împreună cu prietena lui Paulus. Matroana Plantilla s-ar fi botezat de asemeni, ca și paharnicul Patroclus, prefectul Longus și centurionul Cestus[4].

Pornindu-se de la acest ,,institutor imperatoris", despre care se vorbește într-una din aceste apocrife, în secolul al IV-lea s-a fabricat și corespondența apocrifă dintre Pavel și Seneca (Ieronim, *De viris illustribus*, 12; Augustin, *Epistola* CLIII *ad Macedonium*, 14). Dealtfel încă spre sfîrșitul sec. al II-lea Tertullian (*De anima*, 20) declara că ,,Seneca saepe noster" (Seneca e adesea al nostru). În secolul al IV-lea și al V-lea, părinții bisericești ca Ioan Hrisostom, Asterie al Amasiei, și Teofilact, în comentariile lor la *II Timotei* IV, 16 încă apărau teza că Pavel a influențat cu predicile sale o metresă (fără motiv identificată cu favorita Acte) și un slujitor favorit al lui Nero.

În privința sfîrșitului lui Pavel și al lui Petru, apocrifele — și pe baza lor și istoricii secolelor IV și V — îl plasează în anul 67 sub domnia lui Nero. Clement Alexandrinul (*Stromate*, VII, 11) dă informația că odată cu Petru e martirizată și soția sa. În epistola *II Timotei* I 16—17, care pe nedrept e atribuită lui Pavel, se scrie: ,,La întîia mea apărare, nimeni nu mi-a venit într-ajutor, ci toți m-au părăsit. Să nu li se țină în socoteală! Dar Domnul mi-a stat într-ajutor și m-a întărit, pentrucă, prin mine, Evanghelia să fie pe deplin vestită și s-o audă toate neamurile; iar eu am fost izbăvit din gura leului". De aici exegeții creștini au dedus că Pavel la Roma a fost expus leilor în arenă, dar a scăpat printr-o minune. Eusebiu justifică astfel scăparea și eliberarea sa: ,,Pavel nu suferi martiriul întîia oară cînd merse la Roma, căci se pare că Nero era atunci de o natură blîndă, se mulțumi de rațiunile ce-i propuse Pavel pentru apărarea religiei noastre, dar că, dedîndu-se pe urmă la tot felul de cruzimi el făcu ca să se simtă efectele cruzimii sale de apostoli precum și de ceilalți" (*H. E.* II, 22). Iar apoi (I, XXV): (Nero) ,,puse de tăie capul lui Pavel și răstigni pe Petru. Adevărul acestei istorisiri este confirmat prin monumentele lui Petru și ale lui Pavel, ce se văd încă astăzi în cimitirele din Roma...". Dar chiar în aceste apocrife, nu se relatează, în afară de faimoșii Petru și Pavel alte victime. Or, existența istorică a acestor două personaje centrale ale mitului hristic este ea însăși contestată de cei mai mulți cercetători.

Așadar, după opinia noastră, persecuția lui Nero n-a putut avea loc deoarece nu avem dovezi istorice certe că ar fi existat creștini la Roma, atunci. În ceea ce privește pasajul lui Tacitus nu putem afirma decît că el nu aparține în întregime istoricului roman. În 117 cînd își scrie *Analele*, el putuse să audă din cercurile creștine existente în acea vreme versiunea persecuției neroniene și să o consemneze, dar nu în forma în care se păstrează astăzi. Același lucru putem să-l spunem și despre consemnarea

[4] Datele din A. Harnack.

lui Suetoniu făcută în 122, cînd scria în *„Viețile celor doisprezece cezari"*. „Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae" (*Nero*, XXVI).

În orice caz, în timpul lui Nero, în Asia Mică, se desprinsese de iudaism, o sectă care ulterior va deveni religia creștină. Membrii noii secte erau împrăștiați în următoarele centre din Asia Mică: Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea (*Apocalipsă*, I, 11) așa cum putem constata din prima scriere creștină, *Apocalipsa lui Ioan*. Acest Ioan se prezintă astfel: „Eu Ioan, fratele vostru și împreună cu voi părtaș la suferința și la împărăția și la răbdarea, care sînt întru Iisus, fost-am în insula ce se cheamă Patmos, pentru cuvîntul lui Dumnezeu și pentru mărturia lui Iisus" (I, 9). El se adresează tuturor comunităților cu ai căror membri se considera „frate". Nu pomenește nimic despre vreo comunitate existentă în Ierusalim, fapt care ne îndreptățește să afirmăm că nu exista așa ceva acolo și deci *creștinismul nu se formează în Iudeea* pentru a se răspîndi de aici în lumea din jur, cum se susține în *Faptele Apostolilor*, ci *se formează în Asia Mică*. Nici chiar istoricii din sec. al IV-lea nu pot da știri despre existența vreunei comunități creștine la Ierusalim. Ei justifică absența acestor știri prin părăsirea de către creștini a Iudeii din cauza persecuțiilor iudeilor ,și apoi a războiului iudaic. Astfel Eusebiu *H.E.* III, V: (evrei) „Aruncară pe apostoli în diferite primejdii și-i siliră prin violența persecuțiilor lor a fugi din Iudeea pentru a anunța doctrina evangheliei prin puterea celui ce zisese: „« mergînd învățați toate popoarele în numele meu ». Toți credincioșii din Ierusalim ieșiră pentru a se retrage la Pella, mică cetate dincolo de Iordan, după avertismentul pe care mai multe persoane de pietate îl primiseră...". Comunitatea creștină se întîlnește în Iudeea (în Ierusalim) abia în deceniul al patrulea al sec. II, după răscoala lui Bar Cohla (*Eus. H. Ec.* IV, VI).

Filosófska Misăl

Nr. 11/1974

Din sumar: ASSEN KATOV, 9 septembrie și reconstrucția filozofică și metodologică a științei în Bulgaria; MINKO SPASSOV, Categoria de integrare; DIMITER FIDANOV, Filozofia și patologia socială; KOSTANDIN TODOROV, Opinia publică despre imaginea morală a omului nou; ALEXEI FEDOTOV, (U.R.S.S.) Direcții recente ale antisovietismului contemporan; GENTCHO PENTCHEV, Existențialismul — o concepție filozofică și o practică artistică.

Nr. 12/1974

Din sumar: STOIKO POPOV, Mediul social, activitatea și conștiința individului; NENKO NENOV, Informație și cunoaștere; HENRY ESHKENÁSY, Logica polarităților non-polare; IVAN SLANIKOV, Unele probleme actuale ale educației ateiste; NIKOLAI DANCEV, Substanța și structura psihicului social.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CONCEPTUL SOCIOLOGIC DE MOBILITATE SOCIALĂ *

Revoluţiile sociale şi revoluţia ştiinţifică-tehnică, explozia informaţională şi a învăţămîntului, industrializarea şi urbanizarea continuă au produs transformări adînci în ceea ce priveşte *ritmul* şi amploarea progresului social, funcţie de care au loc mutaţii de sens şi direcţie în procesele de *stratificare* şi *mobilitate socială*. Fenomenele de mobilitate socială decurg inevitabil din dezvoltarea calitativă şi cantitativă a forţelor şi relaţiilor de producţie, au deci un caracter obiectiv dar proporţiile, ritmul, gradul de conştientizare şi capacitatea societăţii ca macrosistem sau a unor subsisteme alcătuitoare de a autoregla acest proces diferă de la o orînduire social-economică la alta, de la un stadiu la altul al dezvoltării.

În actuala etapă de dezvoltare a ţării noastre procesele de mobilitate reprezintă unul din criteriile principale pentru a judeca cel puţin două aspecte esenţiale:

— *dinamismul societăţii româneşti* care şi-a propus ca obiectiv strategic, în perspectiva comunismului şi a trecerii la comunism, să devină o societate multilateral dezvoltată — obiectiv radical opus oricărei stagnări şi inerţii;

— *sensul umanizator al proceselor de mobilitate socială* care ne dezvăluie schimbări de *status social* ale indivizilor care sînt în esenţă concordante cu cerinţele de împlinire umană şi de dezvoltare a personalităţii.

Mobilitatea socială este desigur un dat, un postulat pentru orice strategie a dezvoltării — chiar şi la nivelul observaţiei empirice, dar stăpînirea şi dirijarea proceselor de mobilitate presupune cunoaşterea şi explicarea lor ştiinţifică. Între ştiinţele sociale, sociologia este chemată în primul rînd să aducă o contribuţie decisivă în acest sens.

Lucrarea Honorinei Cazacu, reprezentînd teza de doctorat a autoarei, răspunde tocmai unor asemenea nevoi imperioase de cunoaştere a ritmului, proporţiilor şi direcţiilor mobilităţii sociale în ţara noastră. Obiectivul pe care şi-l propune din punct de vedere al ariei de investigaţie, al extensivităţii şi reprezentativităţii eşantionului este modest, dar rezultatele obţinute sînt valoroase, semnificative, nu numai pentru că eşantionul ales este totuşi reprezentativ pentru descifrarea *mecanismelor* şi *sensului* mobilităţii inter şi intrageneraţii, ţinînd seama de principalele categorii sociale, dar mai ales pentru că autoarea a desfăşurat ceea ce aş putea numi o *cercetare intensivă*, folosind un instrumentar metodologic de-a dreptul impresionant. Aşa cum precizează autoarea însăşi, fără a extrapola rezultatele obţinute, sensurile, direcţiile pe care le poate releva capătă valoare dincolo de acest eşantion pentru că explică cum se produce şi se reproduce procesul studiat, ce izvoare îl propulsează, ce efecte sociale declanşează.

Honorina Cazacu este ghidată mereu de o perspectivă teoretică; nu se limitează să *descrie* fenomenul investigat ci îl *explică*, îi surprinde *tendinţele* şi *legităţile*, acele *mecanisme* de realizare a mobilităţii menite să ne sugereze dimensiunile generale ale fenomenului.

1. MOBILITATE SOCIALĂ, STATUS SOCIAL ŞI POZIŢIE DE CLASĂ

În raport cu alte obiecte ale cercetării sociologice, mobilitatea este definită ca un *complex de fenomene*, o *succesiune* de momente şi modificări în dispozitivul social, într-un anumit spaţiu social şi corelat cu alte fenomene sau procese din societatea dată. Definirea conceptului de mobilitate socială reclamă selectarea acelor variabile care sînt esenţialmente definitorii pentru stabilirea poziţiei unei persoane în spaţiul social dat, delimitarea mobilităţii de alte forme de mişcare socială cum ar fi schimbarea raporturilor dintre clase, lupta de clasă, revoluţii şi reforme sociale etc. Mobilitatea socială semnifică schimbări de poziţie a persoanelor în spaţiu social şi, ca atare, principala sa noţiune corelativă este aceea de *status social* ca atribut fundamental al persoanei, „deoarece în funcţie de status-ul său persoana intră în *anumite* raporturi cu alţii". De aici necesitatea metodologică de a defini statusul social — ce factori îl determină, în ce

* Honorina Cazacu, *Mobilitate socială*, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R. 1974, 291 p.

constă conţinutul său — problemă controversată în literatura sociologică marxistă şi nemarxistă. Ideea autoarei — şi ipoteza sa de lucru, depăşind manierele descriptive, sumative, consideră că statusul social nu este pur şi simplu o sumă de elemente constitutive, ci o *structură unitară* cu un nucleu alcătuit din tripticul ocupaţie — instrucţie — venit. Diferenţierea statusurilor personale are loc pe temeiul omogenizării sociale, statusul social şi poziţia de clasă fiind două nivele ale *existenţei sociale*. Poziţia de clasă determină statusul social dar acesta cuprinde şi alte componente cum ar fi *stilul de viaţă, prestigiul social*.

2. MOBILITATEA SOCIALĂ — STRUCTURĂ SOCIALĂ — CATEGORIE SOCIALĂ

Un alt concept de largă circulaţie azi în gîndirea socială — în sociologie, etnografie, antropologie etc., ca un corelat necesar, contextual al mobilităţii, este cel de *structură socială*. Găsim în lucrare o succintă şi densă analiză a concepţiei lui Marx asupra structurii sociale (cele 8 teze de la p. 31—32 sînt adevărate puncte de referinţă în problemă), un punct de vedere personal în ceea ce priveşte relaţia dintre structură şi sistem, prezentarea critică a diferite puncte de vedere cu privire la conţinutul conceptului de structură, o delimitare între orientarea filozofică structuralistă şi structuralismul metodologic — mai exact, metoda structurală de analiză a faptelor socio-culturale. Această metodă pune accentul pe gîndirea structurilor sociale ca unităţi, în mod intrinsec, ca sisteme — structura fiind tocmai legalitatea sau relaţiile stabile, repetabile, logice ale sistemului, coerenţa şi consistenţa sa interioară. „Cu alte cuvinte, sistemul este rezultatul structurii, iar structura este legicul din sistem" (p. 33). De aici decurge indestructibilitatea lor.

Caracteristicile de bază ale structurii şi sistemului rezultă în primul rînd din cunoaşterea societăţii privită ca sistem, ca diversitate de sisteme şi subsisteme şi tocmai de aceea societatea este un teritoriu privilegiat de aplicare a acestei metode de cunoaştere. În modul de a concepe *structura socială* se înfruntă de mai multă vreme o concepţie statică, care absolutizează momentul sincronic al structurii şi concepţia dialectică care realizează o sinteză între sincronic şi diacronic, între logic şi istoric.

Categoria socială (şi structura categoriei sociale) este o altă ipoteză de lucru a autoarei care pleacă de la faptul că după victoria definitivă a relaţiilor de producţie socialiste au loc trei procese sociale paralele: de *reproducere*, *restructurare* şi *destructurare* a unor clase şi pături sociale, al căror rezultat *„va fi o structură socială în care nu clasele vor fi elementele de bază, ci categoriile sociale"* — prin categorii sociale înţelegînd grupuri de oameni diferenţiaţi după ocupaţie, instrucţie, venit, dar egali în ce priveşte raportul faţă de mijloacele de producţie, egali în ce priveşte accesul la cultură, la repartiţia unor fonduri şi mijloace sociale..." (p. 42, 43). Cu alte cuvinte, noţiunea de categorie socială, fără a elimina conceptul de clasă şi structură de clasă, este mai elastică, mai deschisă, mai proprie să exprime structura socială a unei societăţi în care, în chip aparent paradoxal, procesul de apropiere a claselor, de ştergere a deosebirilor esenţiale dintre ele, de omogenizare socială este însoţit de un proces de menţinere şi chiar sporire a diferenţierii sociale, atît la nivelul status-ului personal, cît şi la nivelul grupurilor sociale. Un criteriu esenţial de delimitare şi determinare a categoriei sociale este locul ocupat în diviziunea socială a muncii, exprimat prin ocupaţie, prin calificare, venit, stil de viaţă. Există mai multe categorii de ţărani, precum şi de muncitori, de intelectuali, după nivelul şi caracterul activităţii sociale. Valoarea unui asemenea concept este mai ales prospectivă, deoarece, în perspectiva trecerii la comunism, clasele sociale vor dispare, în timp ce diferenţierea socială în categorii se va menţine şi chiar se va accentua.

Postulatul teoretic şi în acelaşi timp concluzia lucrării în legătură cu *valoarea metodologică şi practică a conceptului de mobilitate socială* constă în aceea că ne ajută să pătrundem mai adînc în cunoaşterea stratificării sociale şi a dialecticii structurilor sociale a societăţii româneşti contemporane.

3. DIMENSIUNI ALE MOBILITĂŢII SOCIALE

Honorina Cazacu distinge între *dimensiuni calitative* (intergeneraţii, intrageneraţii, a femeilor, a cuplurilor familiale) şi *dimensiuni cantitative* (totală, structurală, netă, perfectă, factorii comuni în mobilitate), dar criteriile acestei distincţii nu mi-au apărut prea clare. Impresia mea este că, de fapt, orice mobilitate, întrucît afectează statutul social al persoanelor, este un fenomen *calitativ*, dar în acelaşi timp măsurabil, cuantificabil, atît la nivelul individului (există grade, trepte de mobilitate,) cît şi la nivelul unei statistici sociale. De pildă, mobilitatea intergeneraţii nu este doar calitativă iar cea structurală nu este doar can-

titativă. Ideea de dimensiuni ale mobilităţii exprimă mai adecvat relativitatea celor două laturi, dar delimitarea amintită mi s-a părut prea tranşantă. Inseparabilitatea celor două dimensiuni este dealtminteri clar şi convingător demonstrată într-un capitol consacrat acestui aspect (cap. 7) unde sînt din nou folosite metode şi tehnici diverse de măsurare, inclusiv metoda factorială, fără a pierde nici o clipă din vedere că indicii cantitativi ne dezvăluie o mişcare subterană de ordin calitativ, legi şi regularităţi ale procesului.

4. TIPURI DE MOBILITATE SOCIALĂ

Capitolele 3 şi 4 sînt consacrate analizei mobilităţii socio-ocupaţionale şi a mobilităţii sociale intergeneraţii, plecînd de la ideea că ,,mobilitatea intergeneraţii semnifică schimbările pe care le efectuează din punct de vedere al ocupaţiei, instrucţiei şcolare statusului social, persoanele dintr-o generaţie în raport cu generaţia (sau generaţiile) predecesoare lor" (p. 71). Dealtfel, acest tip de mobilitate, rata mobilităţii socio-ocupaţionale, timpul social istoric al evoluţiei generaţiilor este deosebit de semnificativ pentru a surprinde progresele economice şi spirituale ale unei societăţi din unghiul de vedere al microsistemului individual şi familial aşa cum se răsfrîng ele în statusul persoanelor şi în succesiunea generaţiilor. Interesant şi plin de învăţăminte ne apare şi cap. 4, despre *mobilitatea socială intergeneraţii*, care se referă la schimbările de status social ce intervin prin trecerea de la o generaţie la alta.

Un alt capitol (5) este consacrat *analizei mobilităţii intrageneraţii* care se referă la mişcarea efectuată de o generaţie în cursul vieţii sale în spaţiul social dat, trecerile eventuale de la un status la altele. Nu numai în trecerea de la o generaţie la alta, dar şi în biografia socială a unei singure generaţii se răsfrîng istoria unei epoci, mutaţiile calitative ale unei societăţi. O caracteristică pregnantă a noilor generaţii în raport cu cele vechi constă mai ales în mobilitatea statusului social, atît la începutul evoluţiei sociale care ,,semnifică trecerea unei persoane, a unor grupuri, de la starea de lipsă a instrucţiei şcolare la o anumită treaptă de pregătire sau de la o treaptă de pregătire şcolară la alta" (p. 161). Este ca un continuum pe care se înscrie mişcarea unor persoane sau a unor grupuri de la inferior la superior.

În sfîrşit, un capitol substanţial tratează despre *Comportamente în procesele de mobilitate*, el urmărind să surprindă mutaţii comportamentale de ordin familial în cadrul celei de a treia generaţii (dintre cele 4 investigate) şi plecînd de la genealogia socială a acestei generaţii. Rezultă din cercetare că ,,la toate categoriile sociale considerate, predomină persoanele care au devenit ceea ce sînt pornind de la o obîrşie socială diferită decît aceea pe care o au acum" (p. 187). Cert este că toate categoriile sociale trec printr-un adînc proces de restructurare, dar acest adevăr pe care îl simţim chiar fără o cercetare prealabilă este aici demonstrat prin mijloace ştiinţifice, dacă nu în toată amploarea sa la scară socială, în orice caz în profunzime, în *conţinutul* său *concret* şi variat, ţinînd seama de rigorile de disciplină ale unor ocupaţii noi, de eforturile de adaptare şi readaptare, însoţite nu o dată de tensiuni, de discrepanţe între năzuinţe şi rezultate, între aşteptări personale şi realizări efective, de dialectica atît de complexă şi tulburătoare a transferurilor şi primirilor, a elaborării şi asimilării unor coduri noi de comportament care să cuprindă atît norme generale — profesionale, etice, politice, culturale, cît şi norme specifice, de dialectica confruntărilor dintre elementele moştenite şi cele noi ale comportamentului, cerute de noile statusuri sociale.

Dealtfel, cred că nu exagerez spunînd că acest ultim capitol, în mai mare măsură decît altele, prin datele şi concluziile ce le cuprinde asupra sensului şi direcţiilor mobilităţii sociale la nivelul comportamentului soţiei sau soţului, al cuplului familial, este instructiv şi plin de învăţăminte pentru factorii de decizie din sfera politicii şcolare, a politicii demografice, sociologiei familiei şi a politicii culturii.

Lucrarea Honorinei Cazacu despre mobilitatea socială, pe lîngă o solidă armătură tehnico-metodologică, vădind un efort serios de muncă şi de elaborare intelectuală, se distinge şi prin strădania izbutită a autoarei de a valorifica critic şi la zi bibliografia temei, de a ţine seama de stadiul actual al cercetărilor şi de controversele existente în acestă problemă.

Al. Tănase

ÎNCEPUTURI ALE CULTUROLOGIEI ROMÂNEŞTI ŞI SEMNIFICAŢIA LOR ACTUALĂ *

O lucrare consacrată *culturologiei româneşti*, privită în geneza şi primele sale manifestări, este în primul rînd o noutate tematică. Pînă acum nu a mai apărut la noi o lucrare de acest gen, care să cuprindă o introducere în culturologie şi cu atît mai mult, să constituie o aplicare la gîndirea românească în această direcţie. Însăşi culturologia reprezintă încă un domeniu puţin frecventat şi chiar controversat în ce priveşte legitimitatea sa ca atare. Ceea ce o îndreptăţeşte pe autoare să consacre un amplu capitol introductiv tocmai acestei probleme teoretice: existenţa legitimă şi statutul culturologiei în raport cu alte discipline ştiinţifice şi filozofice despre cultură. Dealtminteri autoarea, printre puţinii de la noi, militează de mai multă vreme în publicistica românească pentru afirmarea şi fundamentarea acestei noi discipline ştiinţifice. Iată-ne acum în faţa unei lucrări care reprezintă nu numai o pledoarie teoretică pentru această nouă disciplină, ci şi o primă încercare de aplicare istorică a sa în sensul analizei începuturilor şi primelor veacuri ale culturologiei româneşti.

Capitolul introductiv îşi bazează argumentarea pe poziţia şi rolul central al factorului cultural în viaţa socială în genere, în construcţia unei societăţi şi a unui om multilateral dezvoltat în România contemporană, în particular. Efortul de sinteză este remarcabil: cultura e privită în corelatele sale fundamentale — *natura*, *societatea* ,*omul*, *civilizaţia*, în *specificitatea* şi *universalitatea* sa, în funcţiile sale multiple privind *personalizarea* şi *socializarea* individului, *umanizarea* naturii, *spiritualizarea* comportamentului şi a societăţii. Un fenomen de asemenea complexitate structurală şi funcţională e firesc să reclame deopotrivă o *modalitate filozofică* şi *modalităţi* ştiinţifice de abordare, de investigare şi generalizare, ţinînd seama deopotrivă de *planul cognitiv*, *planul altitudinal*, *planul axiologic* şi *planul prospectiv*.

Pentru a se constitui toate aceste modalităţi şi planuri distincte era necesar ca pe lîngă *complexitatea ontică* a faptelor de cultură să apară şi *complexitatea teoretică* a reflecţiilor despre cultură, în sensul diferenţierii şi perfecţionării lor, în sensul constituirii pe de o parte a *filozofiei culturii* ca disciplină filozofică distinctă integratoare, totalizatoare şi sintetizatoare despre cultură, iar pe de altă parte a unui *sistem al ştiinţelor culturii* (sociologia culturii, etnologia, antropologia culturală etc.) care examinează cultura din diferite unghiuri de vedere. În cadrul acestui sistem se include şi *culturologia* ca *ştiinţă particulară fundamentală despre cultură* şi *civilizaţie*. Modalitatea de abordare şi cunoaştere este specifică şi ştiinţei dar orizontul problematic este similar cu cel al filozofiei. Demonstraţia este convingătoare avînd în vedere necesitatea şi ponderea crescîndă a opticii ştiinţifice în abordarea unor fenomene de maximă complexitate cum ar fi omul, societatea, cultura, civilizaţia etc.

În acelaşi capitol găsim şi o succintă dar densă schiţă istorică a culturologiei care-şi are preistoria încă în Renaştere, apoi în perioada raţionalismului şi iluminismului şi, trăgîndu-şi seva din dezvoltarea unor discipline apropiate din cadrul sistemului (îndeosebi antropologia culturală) se profilează la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, *„autonomizarea ştiinţifică a problematicii culturii"*.

Finalitatea acestui capitol este nu numai de a contura liniamentele unei discipline ştiinţifice încă puţin cunoscută şi nu de toţi admisă în cetatea ştiinţei dar şi de a facilita înţelegerea constituirii culturologiei româneşti în perimetrul culturii europene. „Prezent în fiecare etapă istorică la marile desfăşurări de forţe spirituale europene, poporul român a conlucrat cu popoarele din marile zone de civilizaţie ale Europei, aducîndu-şi contribuţia creatoare la faptele de cultură universală, impunînd o cultură autentică, cu un profil propriu" (p. 46).

Capitolul *Premise existenţial istorice* ne introduce în miezul temei propriu-zise a acestei lucrări. Este vorba de faptul că nu se poate constitui culturologia decît pe temeiul unei dezvoltări culturale autonome şi originale, presupunînd existenţa unor fapte semnificative de cultură care stimulează şi reclamă reflecţii teoretice asupra determinismului, sensului şi finalităţii culturii. Meritul capitolului este de a pune în lumină caracterul specific şi originalitatea fenomenului cultural românesc, vocaţia umanistă şi laică a sistemului de valori pe care l-a generat civilizaţia românească.

Sînt tratate în continuare momente semnificative ale culturii româneşti din perioada începuturilor constituirii şi afirmării unei civilizaţii româneşti din pragul epocii moderne.

---

* Adela Becleanu-Iancu, *Geneza culturologiei româneşti*, Iaşi, Edit. „Junimea", 1974, 272 p.

Întreg acest capitol îşi propune şi reuşeşte să ofere un fundal istoric şi o substanţă de gîndire pentru ceea ce va urma, să schiţeze, fie şi în linii mari, tabloul unei culturi pe care numai vitregia vremurilor şi necunoaşterea sa au lipsit-o mult timp de locul pe care-l merita în concertul culturilor europene.

Capitolele următoare se referă la constituirea şi dezvoltarea unei culturologii româneşti. Şi aici efortul de sinteză şi organizare raţională a unui bogat material de date şi reflecţii este remarcabil. Autoarea a dovedit nu numai o deosebită tenacitate şi pasiune în abordarea temei dar şi o impresionantă receptivitate şi pricepere în a-şi organiza şi condensa bogatul material istoric de care dispune în funcţie de unele idei directoare care şi-au păstrat pînă azi actualitatea şi semnificaţia. Astfel, un capitol este consacrat *rolului civilizator al culturii* sau mai exact, reflecţiilor despre *condiţia umană şi sensul formativ al culturii*, despre *rolul civilizator al educaţiei şi instrucţiei*, avînd în vedere atît *universul interior al omului*, posibilitatea dezvoltării sale intelectuale şi morale cît şi inserţia sa în existenţa socială a omului. Din acest unghi de vedere ne sînt prezentate fapte şi idei privind rolul activ, formativ şi civilizator al unor momente semnificative de cultură: Opera lui Nicolae Milescu, care vădeşte preţuire pentru învăţătură situată mai presus de originea nobilă, teza lui Miron Costin despre rosturile etice şi utilitare ale ştiinţei, valoarea şi noblețea învăţăturii de carte la Antim Ivireanu. Aceste idei „capătă amploare şi substanţă odată cu Dimitrie Cantemir" la care găsim o concepţie profund elaborată despre demnitatea şi superioritatea omului ca fiinţă raţională, încrederea umanistă în puterea educaţiei etc. Nu sînt omise nici alte mărturii privitoare la rolul educativ-formativ al culturii din opera lui Dimitrie Eustatievici, Eufrosin Poteca, Gh. Săulescu, Sava Popovici, ca să nu mai vorbim de principalii corifei ai Şcolii Ardelene şi de discipolii lor, de Dinicu Golescu şi Petrache Poenaru, de sensul patriotic al activităţii lui Gh. Lazăr; nu lipsesc idei şi date inedite în ce priveşte, de pildă, „*o teorie închegată cu privire la polivalenţa formativă a culturii*, se pare prima din istoria noastră culturologică" afirmată în 1830 în *Prefaţie* la *Diregătoriul bunei creşcere* de Damaschin Bojinca, sau afirmarea unei culturi pedagogice şi şcolare, fie prin intermediul unor cărţi religioase (*Pravila Nomocanon*, *Catehismul protestant*, *Octoihul românesc*) fie prin tipărirea unor lucrări de orientare laică, izvorîte din miezul unor strădanii, din experienţa unor truditori luminaţi şi însufleţiţi de idealuri patriotice şi umaniste care au pus bazele învăţămîntului naţional în limba română.

Date fiind starea de *asuprire naţională* şi *fărămiţarea statală* a poporului român, o pondere deosebită aveau în cadrul culturologiei româneşti ideile despre *sensul patriotic şi naţional al culturii*. Pentru ca poporul român să se constituie în naţiune şi să păşească pe drumul unei dezvoltări moderne, libere şi independente, era necesară o cît mai clară *conştiinţă culturală de sine* a cărei principală coordonată era atunci *moştenirea culturală* a trecutului, *ideea de tradiţie* şi mîndria descendenţei romane. *Atitudinea culturală valorizatoare* faţă de tot ceea ce este noblețe spirituală, vrednicie şi faptă civilizatoare, continuitate de gîndire şi simţire românească ca o condiţie necesară pentru justificarea dreptului legitim de a participa la civilizaţia prezentului, pentru orice operă de construcţie şi reconstrucţie culturală umanistă şi naţională, reprezintă o dominantă şi o permanenţă a culturologiei româneşti. Este un nou prilej pentru autoare de a opera o secţiune transversală în istoria reflecţiilor despre cultură care s-au dezvoltat la noi în zorii epocii moderne şi în perioada redeşteptării naţionale. Studiul limbii naţionale, ca mijloc de propăşire culturală, afirmarea certă şi explicită a unei *civilizaţii româneşti* şi încercarea de a-i surprinde sensurile definitorii, începuturile unei *politici culturale* şi *şcolare* care a promovat, dincolo de nestatornicia şi vitregia împrejurărilor, valori umaniste şi patriotice în opera de creaţie şi difuziune culturală — iată doar cîteva aspecte ale acestei conştiinţe culturale de sine, dinamică, propulsoare, de o incontestabilă originalitate şi receptivitate atît faţă de tradiţiile viabile, cît şi faţă de spiritul inovator al celor mai progresişti cărturari ai vremii.

Idealul luminării, al deşteptării prin cultură şi corolarul său necesar, idealul de *om instruit*, de *om luminat*, sînt ridicate pe culmi mai înalte, ca expresie concentrată a unei ideologii raţionaliste, de *iluminism*. Acestei probleme îi este consacrat capitolul V al lucrării. „Ca şi umanismul de tip renascentist — scrie autoarea — iluminismul proclama *idealul de desăvîrşire umană*, considerînd că acesta poate fi atins în *primul rînd* prin instruire şi prin îndepărtarea ignoranţei" (p. 160). Sînt analizate în acest capitol, cu exemple din cultura românească, *dimensiunea laică* a culturii, primatul ei în viaţa individuală şi socială, promovarea idealului de *cetăţean cultivat*, ridicarea poporului prin cultură, idealul culturalizării maselor, idealul renaşterii naţionale şi al „regenerării" sociale şi culturale. Într-un hrisov din 1759 al lui Teodor Calimachi stă scris: „Podoaba cea mai mare a lumii este

omul, iar a omului este învăţătura". Puterea, bogăţia sînt pieritoare, singurele valori statornice sînt omul, calităţile sale morale, cultura, luminarea minţii (a cugetului şi simţirii); ,,*învăţătura* şi *ştiinţa* săvîrşesc deplin pe om şi-l fac vrednic ca să aleagă binele de rău şi adevărul de neadevăr... îl luminează" — citim într-un alt hrisov din 1766 al lui Grigore Ghica. Tot ce a produs mai bun gîndirea românească din această perioadă reprezintă o pledoarie pentru îmbinarea idealului cultural cu cel moral, pentru cultivarea celei mai adînci omeneşti virtuţi (în optica iluministă) — învăţătura ca izvor al moralităţii şi cel mai bun îndreptar al vieţii indivizilor ca şi al vieţii noroadelor, pentru un sens naţional — patriotic şi social al valorilor culturale, pentru un sens intelectual şi moral al civilizaţiei româneşti, pentru un *model uman* de cetăţean cultivat care dispune de criterii sigure de opţiune şi distincţie a ceea ce este *adevăr*, *bine*, *frumos*, *drept*, *înţelepciune*. Este reconfortant să citeşti pagini din care aflăm cît de interesante problematic şi cît de polivalente sînt tradiţiile noastre în ceea ce priveşte teoria culturii. Şi nu este vorba aici decît de începuturi deoarece în secolul al XIX-lea odată cu transformările de structură prin care a trecut societatea românească, odată cu constituirea naţiunii şi a statului naţional modern, aceste reflecţii s-au diversificat şi mai mult, constituindu-se nu numai o cultură naţională modernă, originală (ca o continuitate dar pe o treaptă nouă a culturii multiseculare a poporului nostru şi a naţionalităţilor cu care a convieţuit) dar şi *sisteme teoretice*, concepţii originale, umaniste şi raţionaliste despre esenţa şi rosturile culturii, începînd cu Ion Heliade Rădulescu şi Nicolae Bălcescu şi terminînd cu cei mai de seamă exponenţi ai gîndirii marxiste în cultura românească. Adela Becleanu se opreşte însă la aceste începuturi şi bine face deoarece tocmai ele sînt cele mai puţin cunoscute, căci fără lucrarea spirituală patriotică a atîtor înaintaşi de seamă nu putem înţelege nici salturile calitative care au urmat.

După *analiza problematică* a unui bogat material istoric de date şi reflecţii, ultimele două capitole încheie firesc lucrarea cu prezentarea unor gînditori mai reprezentativi de pînă la 1848, începînd cu unele prefigurări teoretice la umaniştii renascentişti. Demnă de semnalat este ideea *sincronismului cultural* pe care au dezvoltat-o iluminişti ca Petru Maior şi I. Heliade Rădulescu. De o atenţie specială se bucură Dimitrie Cantemir, cel care ,,a adus în prim planul reflecţiei, în modul cel mai pregnant în epoca umanismului şi a preiluminismului românesc, *problemele majore ale culturii*" şi care a definit printre cei dintîi în cultura europeană *conţinutul conceptului de civilizaţie*, cuprinzînd două categorii fundamentale de valori — *intelectuale* şi *morale*, precum şi ideea *permanenţei civilizaţiei umane*, a *universalităţii* sale datorită circulaţiei în timp şi spaţiu a valorilor culturale.

Concluziile lucrării evidenţiază încă o dată necesitatea şi sensurile contemporane ale culturologiei, *modul de constituire* şi *momentele semnificative* ale *culturologiei româneşti* pînă în perioada istorică a Revoluţiei de la 1848.

Obiecţia mea principală — şi, de fapt, singura mai importantă — priveşte titlul şi optica acestei cărţi. Ţinînd seama de modul în care defineşte autoarea ,,culturologia" ca ştiinţă, de condiţiile ontice şi gnoseologice pe care le reclamă constituirea acestei discipline ştiinţifice, cred că în această lucrare este vorba de *premise* şi nu de *începuturi* ale culturologiei româneşti. Nu orice *reflecţie* despre cultură este culturologie. Aşa cum demonstrează şi Adela Becleanu Iancu, culturologia este o *disciplină modernă*. Dacă fondatorii ei sînt Wilhelm Ostwald (1909 şi 1915), Leslie A. White, cum putea fi vorba de o culturologie românească încă din secolele XVI—XVII, Cantemir fiind considerat ,,primul culturolog român"? Tot ce spune autoarea — aşa cum am văzut — este interesant atît din punct de vedere al originalităţii culturii româneşti cît şi al caracterului inedit, umanist şi patriotic al unor reflecţii despre cultură la cei mai de seamă cărturari români din epoca premodernă. Dar încă o dată: acestea sînt izvoare, premise şi nu începuturi ale culturologiei, dacă prin aceasta înţelegem o ştiinţă modernă.

Deşi consacrată premiselor culturologiei româneşti, cartea Adelei Beclean Iancu nu are doar un interes istoric pentru cunoaşterea unor momente semnificative ale trecutului nostru cultural, ci şi un interes actual pentru studiul fenomenului cultural contemporan, pentru ,,abordarea culturii şi civilizaţiei cu ajutorul unui *edificiu ştiinţific propriu*, care dispune de un statut logico-metodologic, de un sistem conceptual şi de metode caracteristice de cercetare şi cunoaştere. Culturologia poate contribui cu mijloace specifice la elucidarea vastei problematici ridicate de cultura contemporană, poate realiza îmbinarea dialectică a funcţiei de cunoaştere şi explicare a fenomenului cultural (sensul ontic şi cognitiv al ştiinţei) cu funcţia de transformare a realităţii sociale şi culturale în sensul praxiologic al ştiinţei (p. 240).

Al. T.

ESEURI DESPRE CULTURĂ ŞI UMANISM

Dintre apariţiile editoriale cu care frontul nostru filozofic a întîmpinat cel de-al XI-lea Congres al partidului, cartea *Cultură şi umanism** a profesorului universitar Al. Tănase cuprinde un grup de eseuri care aprofundează probleme de filozofia culturii expuse în unele articole de revistă publicate anterior. În noua redactare, care a prilejuit autorului reflecţii noi, de profunzime şi rafinament, aflăm o imagine închegată cu numeroase completări, cu idei îndrăzneţe care deschid spre aspecte inedite privind valenţele umaniste ale culturii. Prin substanţa şi problematica ei, cartea ne îndreptăţeşte să vedem în ea o apariţie care îmbogăţeşte cultura filozofică de specialitate şi care, în acelaşi timp, probează un sensibil pas înainte al autorului pe linia evoluţiei cugetării sale filozofice.

Ţinem să reliefăm, pe baza mărturisirilor din *Cuvînt înainte*, că lucrarea *Cultură şi umanism*, străină de ceea ce ar putea fi numită pură speculaţie, izvorăşte dintr-un sentiment sincer de angajare umanistă a autorului în condiţiile contemporane ale acumulării considerabile de cunoştinţe ştiinţifice şi ale perfecţionării tehnicii şi tehnologiilor care definesc revoluţia ştiinţifică-tehnică. Preocupat de destinul şi implicaţiile acestei revoluţii în viaţa umanităţii, autorul, formulează în legătură cu ea cîteva întrebări fundamentale: „Cine ne asigură manipularea informaţiilor în slujba omului şi nu împotriva sa? Cine poate să confere puterilor de decizie şi acţiune sensuri umaniste? Cine poate să garanteze alegerea viitorului optim dintre viitorii posibili?" Şi răspunsul este anticipat în cuvîntul: „Socialismul".

Întreaga desfăşurare a ideilor în lucrare tinde să sublinieze că noul tip de civilizaţie umană pe care îl întruchipează civilizaţia socialistă, în curs de făurire, reprezintă procesul împlinirii neîngrădite a idealului umanist de eliberare socială a omului de orice asuprire şi exploatare şi de afirmare pozitivă a energiilor sale creatoare.

Sub raport teoretic şi filozofic marxist lucrarea se impune, în primul rînd, printr-o analiză adîncită a elementelor umanismului socialist în lumina căreia dobîndim o imagine mai completă şi mai profundă asupra acestuia. Edificatoare în acest sens ne apare următoarea caracterizare a umanismului din *Cuvînt înainte*: „este vorba de acea viziune nouă asupra lumii umane în care se îmbină într-o unitate de nedespărţit latura individuală (împotriva oprimării individului) cu cea socială (împotriva egocentrismului individualist); latura obiectivă (exterioară) a cunoaşterii şi culturii (extinderea continuă a limitelor cunoaşterii şi acţiunii, expansiunea omului în mediul exterior, împotriva idealismului subiectivist) cu latura subiectivă interioară a cunoaşterii şi culturii care vizează pătrunderea, cu mijloacele ştiinţei în tainele vieţii noastre sufleteşti, explorarea subteranelor labirintice ale conştiinţei în vederea cunoaşterii de sine şi a perfecţionării morale (împotriva scientismului pozitivist şi a mitului raţionalităţii integrale); mecanismele necesităţii cu noile sale implicaţii tehnologice şi rigorile cunoaşterii ştiinţifice cu noile şi tulburătoarele ipostaze ale libertăţii, cu romantismul însufleţitor al unor mari şi răscolitoare desfăşurări de energie revoluţionară, constructivă...".

Într-o epocă în care consecinţele revoluţiei tehnico-ştiinţifice pot avea, în funcţie de orînduirea socială, cursuri diferite, cu implicaţiile cele mai diverse şi contradictorii în viaţa umanităţii, cînd tehnica, ştiinţa, chiar cultura în general pot fi şi chiar ameninţă să fie frustrate de valenţele umaniste, de efectul îmbogăţirii spirituale a fiinţei umane, Al. Tănase îşi afirmă, sprijinit pe argumente teoretice convingătoare, opţiunea pentru civilizaţia nouă, socialistă „...în care dispar, nu contradicţiile în general, dar acele sfîşieri lăuntrice între progresul tehnic şi cel spiritual, între amplificarea puterilor obiective, tehnice şi politice, ale omului şi forţa sa morală, între ştiinţă şi conştiinţă, între capacitatea omului de a transforma lumea şi pe sine însuşi prin raţiune şi ştiinţă şi capacitatea de a şi-o apropia, de a şi-o integra şi de a i se integra prin iubire şi înţelepciune". Tocmai în asemenea consideraţii ale autorului aflăm gîndurile sale directoare din *Cultură şi umanism*.

În lumina lor sînt dezbătute şi evaluate critic — în Partea I-a a lucrării — concepţiile privitoare la umanismul contemporan, la implicaţiile şi problemele lui ideologice, sociale, etice, culturale. Referindu-se la dialogul dintre umaniştii marxişti şi cei nemarxişti contemporani, autorul explicitează elementele noi care apropie cele două orientări, scoţînd totodată în evidenţă bogăţia şi inepuizabilitatea perspectivei socialiste a umanismului, prin aceasta şi poziţia teoretică şi practică superioară (vezi p. 55—61).

Beneficiind de o viziune filozofică bine articulată asupra culturii şi civilizaţiei, Al. Tănase are prilejul, în recenta lu-

* Al. Tănase, *Cultură şi umanism*, Iaşi, Edit. „Junimea", 1974, 270 p.

crare, să pună în evidenţă aspecte şi relaţii noi ale problematicii abordate, să valorifice în chip inedit unele discipline filozofice moderne. Astfel în eseul *Natura umană — cultură şi cîmpul axiologic al valorilor comune*, el dezvoltă printre altele ideea distincţiei a două zone de manifestare a vocaţiilor umane: a) ,,cîmpul axiologic al valorilor comune" care, după autor, este acela al ,,biologicului umanizat şi socializat"; b) ,,cîmpul culturii" care este ,,umanul şi socialul spiritualizate, populate de valori, ca principii realizate care îi unesc pe oameni..." (p. 63). Considerăm întemeiată teza potrivit căreia ,,cultura nu se grefează pe cîmpul axiologic al valorilor comune şi nu este generată de acesta într-o manieră simplă şi unică, ca o suprastructură spirituală născută direct şi spontan" (p. 63). Fără a se nega spontaneitatea, trăirea directă în sfera culturii, este subliniată ca predominantă şi specifică (în creaţia culturală) raţionalitatea, participarea conştientă şi deliberată. Din acest punct de vedere, istoria culturii este apreciată ca istoria ascensiunii raţionalului şi conştientului în toate activităţile omeneşti, proces în care ,,zona culturii nu se instituie ca o continuare pur şi simplu a primei zone, ci ca o negare a acesteia. O negare a spontaneităţii trăirilor şi comportărilor omeneşti prin actele de conştiinţă şi comportările raţionale, motivate de intensă şi concentrată fervoare spirituală, uneori de mare rafinament şi diferenţieri valorice..." (p. 64). Sînt subliniate contradicţiile între spontan şi conştient, dialectica procesului istoric care determină creşterea rolului factorului conştient (al funcţiilor cognitive, al voinţei raţionale etc.) în comportamentul uman. Continuu, confruntarea între cele două zone este tensională. Atari consideraţii sînt făcute în perspectiva progresului istoric contemporan, ţinînd seama de faptul că ,,ruptă de praxis, de cîmpul axiologic al valorilor comune, cultura devine ineficientă şi străină sub raportul funcţiilor sale social umane formative..." (p. 65).

În partea a II-a a lucrării, intitulată *Naţiunea şi cultura*, problemele culturii şi *umanismului* sînt analizate prin acele trăsături şi laturi ce decurg din faptul că evoluţia contemporană are loc prin interacţiunea dintre afirmarea naţiunii ca factor de progres în civilizaţia modernă şi procesul dezvoltării istorice de ansamblu a lumii. Atenţia autorului se fixează aici asupra unor probleme ca: principiul naţional în cultură, principul universalităţii în cultură, relaţia dialectică naţional-internaţional în cultură, originalitate şi specific naţional în cultura română. Idei cum este aceea prin care cultura e definită drept ,,marca de noblеţe a unei naţiuni, căci prin cultură îşi realizează ea potenţele creatoare" (p. 85), conştiinţa de sine şi originalitatea, se îmbină *armonios* cu altele care subliniază că naţionalul şi internaţionalul în cultură ,,nu reprezintă doar sisteme de referinţă sau termeni de raportare exteriori, ci momente constitutive interne" (p. 92) sau că ,,dialectica naţional-internaţional în cultură nu se reduce la raportul particular-general în cultura naţională, ci cuprinde şi raportul dintre naţional şi întreaga unitate" (p. 104). Deosebit de convingătoare ni se pare analiza marxistă, dialectică a raporturilor naţional-internaţional şi particular-universal în cultură, analiză care statorniceşte în concluzie că ,,universalul, ca şi naţionalul, sînt rezultatul unui dublu proces istoric — adîncirea conştiinţei naţionale în făurirea valorilor de cultură şi universalizarea acestor valori, fertilizarea elementelor inedite ale specificului naţional prin tot ceea ce a creat mai bun cultura mondială ca gîndire, sensibilitate, normativitate, valoare" (p. 115). Aprecieri similare ni le impune lectura eseului *Originalitate şi specific naţional în cultura română* în care autorul reuşeşte să desprindă cîteva din trăsăturile principale specifice culturii româneşti, evoluţiei sale istorice.

Interes deosebit prezintă şi partea a III-a a cărţii consacrată problemelor civilizaţiei tehnocratice şi crizei culturii moderne în care autorul îşi precizează poziţia filozofică faţă de o serie de probleme de stringentă actualitate (relaţia om-tehnică în civilizaţia contemporană; cultură generală şi specializare; tendinţa spre multilateralitate şi unitate a omului modern; ar putea să ducă distrugerea maşinilor la o societate umană fericită?; titanismul civilizaţiei mecanice şi umanismul lui Karel Čapek; omul în civilizaţie sau civilizaţia pentru om; progresul civilizaţiei şi idealul umanist etc.) Este partea lucrării care permite autorului să discute în spirit critic marxist consecinţele şi implicaţiile progresului tehnic în viaţa umanităţii precum şi ecoul lor pe planul gîndirii teoretice. Precizînd că tematica aşa-numitei ,,crize spirituale" a civilizaţiei moderne şi concepţiile exprimate în legătură cu ea vor constitui obiectul unei lucrări viitoare, Al. Tănase îşi concentrează cu precădere atenţia asupra unor aspecte importante ale fenomenelor revoluţiei ştiinţifice-tehnice, făcînd însă numeroase referiri la autori din cele mai diverse epoci istorice. Cititorul este treptat condus spre concluzia optimistă a eseului că ,,secolul al XX-lea — timpul marilor miracole ştiinţifice — nu poate fi înregistrat de istoric decît ca timpul înscris sub semnul înfloririi întregii umanităţi, iar viitorul în ştiinţă nu va avea alt reazem decît «Omul» (p. 184).

Partea finală a lucrării (a IV-a) este dedicată culturii şi umanismului în societatea socialistă şi cuprinde o gamă tematică variată, începînd cu rolul şi poziţia partidului marxist-leninist în problemele culturii, („Partidul şi sensul umanist al culturii"), statutul existenţial al omului şi unele funcţii ale culturii socialiste şi sfîrşind cu analiza unor probleme privind formarea atitudinii culturale, cultură — cultură de masă, civilizaţia sătească în perspectiva civilizaţiei spirituale superioare a socialismului.

La fel ca în celelalte părţi ale lucrării, eseurile din această secţiune revelează concepţia unitară şi orizontul larg al autorului în abordarea problematicii umanismului şi culturii în cadrul socialismului. Întîlnim şi aici teze care constituie preocupări constante ale autorului de mulţi ani, dar îmbogăţite cu idei noi, cu precizări şi nuanţări teoretice care fac din lectura cărţii un prilej de rodnică meditaţie asupra destinului umanist şi civilizator al culturii în societatea socialistă, asupra legăturii organice dintre umanism, cultură şi socialism.

I. Grigoraş

Critica marxista

Nr. 5/1974

Din sumar: OTTO REINHOLD, Societatea socialistă dezvoltată şi clasa muncitoare; GIANFRANCO LA GRASSA, Asupra problemei activităţii „abstracte"; FRANCA PAPA, Probleme ale teoriei comunismului; SILVANO SPORTELLI, Cu privire la teoria sartriană a practicii inerte; CARMINE FINAMORE, Sartre între marxism şi fenomenologie.

Magyar filozofiai szemle

Nr. 1/1974

Din sumar: GYÖRGY LUKÁCS, Principiile ontologiei lui Marx. Reproducţia I; VILMOS SÓS, Intenţionalitatea teoriei adevărului: criteriul validării cunoştinţelor; MAKAI MÁRIA, Despre bazele ontologiei sociale; HELLER ÁGNES, Despre instincte.

MENŢIUNI BIBLIOGRAFICE

N. BĂLCESCU, **Opere, I, Scrieri istorice, politice şi economice. 1844—1847**. Texte, note şi materiale. Ediţie critică de G. Zane şi Elena G. Zane, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1974, 418 p.

Prin recenta apariţie a vol. I, *Scrieri istorice, politice şi economice. 1844—1847* al *Operelor* lui N. Bălcescu, datorat acad. G. Zane şi Elenei G. Zane, avem speranţa că lucrările marelui gînditor paşoptist vor apărea, în sfîrşit, într-o ediţie critică completă. Temerile în eşuarea acestei a doua încercări a editorului (după cea întreprinsă în 1940) erau reale: volumul de faţă, care inaugurează, în fapt, ediţia operelor complete ale lui N. Bălcescu, a fost îndelung aşteptat, el apărînd la un deceniu (!) după vol. IV, *Corespondenţă*, menit s-o încheie.

Editorii şi-au propus să restituie, în integralitatea ei, *opera ştiinţifică* a lui N. Bălcescu şi, prin aceasta, să definească cît mai complet profilul *omului de ştiinţă* (al istoricului, economistului, gînditorului social) Bălcescu. În această direcţie întreprinderea lui G. Zane şi a Elenei G. Zane este un model de ediţie critică, bazată pe o cunoaştere de o rară profunzime a operei editate, precum şi a epocii în totalitatea datelor şi tendinţelor culturale, ideologice ale acesteia.

Pentru a reda cu fidelitate textul scrierilor lui N. Bălcescu, editorii au recurs întotdeauna la originale — manuscrise sau ediţii princeps —, înlăturînd lacunele sau interpretările eronate ale altor ediţii (şi chiar ale propriei ediţii din 1940, semnalate, dealtfel, la timpul respectiv). Au fost, de asemenea, înlăturate acele lucrări care prezentau dubii în privinţa autenticităţii lor, ca, de pildă, *Tablele istorice*. Printr-o analiză internă a părţii a II-a a acestei lucrări precum şi printr-o comparaţie de texte, G. Zane susţine totuşi colaborarea sau participarea lui N. Bălcescu la redactarea acesteia, reproducînd-o, de aceea, în ,,Note şi materiale" (p. 312—314), sub titlul *Tablă de istoria culturei a prinţipatului României*. În vol. I al ediţiei de faţă este reprodus apoi integral acel text al lui N. Bălcescu de o valoare deosebită, *Cuvîntarea ţinută la Societatea studenţilor români din Paris*, descoperit de Cornelia Bodea.

În bogata secţiune de ,,Note şi materiale" editorii au oferit date aproape complete asupra izvoarelor, genezei fiecărei lucrări în parte, asupra finalităţilor acestora etc., pătrunzînd în însuşi laboratorul de creaţie al lui N. Bălcescu. Prin toate aceste date, copleşitoare prin bogăţia şi varietatea lor, editorii contribuie la o îmbogăţire substanţială a cunoştinţelor noastre despre activitatea ştiinţifică a lui N. Bălcescu, conturează mai complet concepţia sa istoriografică, filozofico-istorică şi politică.

Într-o subsecţiune de ,,Miscelanee" G. Zane adaugă diverse texte fragmentare, note, concepte cu conţinut ideologic, unele de-o deosebită importanţă pentru înţelegerea gîndirii lui N. Bălcescu, restabilind, de asemenea, paternitatea lui N. Bălcescu, împotriva unor atribuiri nefundate.

,,Prefaţa" care deschide volumul, constituie unul din cele mai consistente studii analitice asupra contribuţiilor ştiinţifice şi teoretice ale lui N. Bălcescu, asupra originalităţii acestora în cîmpul ştiinţelor sociale româneşti, cît şi asupra valorii lor europene. Cunoscător profund al gîndirii lui N. Bălcescu, al izvoarelor operei sale, G. Zane rezolvă, credem, definitiv, problema originalităţii acestora, scriind: ,,N. Bălcescu nu s-a afiliat declarat nici unei şcoli, ca să-l putem considera reprezentantul uneia sau alteia; n-a luat nici un mare autor ca model (...). El a asimilat sintetic, într-o concepţie unitară teze şi argumente din cultura istoriografică, economică şi politică a epocii şi în lumina ei a analizat problemele româneşti. De aceea, cu toate că în concepţia sa generală întîlnim teze din cultura socială franceză, din istoriografia romantică, din socialismul anului 48 sau din economia politică clasică, el apare (...) o personalitate ştiinţifică cu originalitatea sa, care, în condiţiile de vîrstă şi de viaţă, ar fi putut crea cu certitudine o operă de nivel european. Şi aşa, *Question économique* este, după părerea noastră, una dintre cele mai bune lucrări din literatura socială europeană a anului 1848" (p. 8). G. Zane, dealtfel, adusese, încă în 1927, în articolul *Marx şi Bălcescu*, o dovadă irefutabilă a originalităţii gîndirii lui N. Bălcescu, demonstrînd că analiza gînditorului român privind raportul dintre şerbie şi munca de clacă a fost reţinută (prin intermediul lui Regnault) şi generalizată de K. Marx în *Capitalul*, vol. I.

Unele observaţii am avea totuşi de formulat aici în legătură cu două idei din ,,Prefaţă". Propunîndu-şi, după cum subliniam, să restituie *opera ştiinţifică* a lui N. Băl-

cescu, G. Zane apasă prea mult, nedialectic, asupra ,,deosebirii dintre ştiinţă şi politică", dintre omul de ştiinţă şi omul politic Bălcescu, înţelegînd politicul exclusiv ca activitate practică nemijlocită. Activitatea şi opera lui Bălcescu au, fără îndoială, un caracter ştiinţific, utilizînd mijloacele cercetării riguroase, dar aceasta nu le-a împiedicat să aibă, implicit sau explicit, şi un *caracter politic* programatic, vizînd justificarea unor scopuri şi idealuri politice majore ale poporului nostru în secolul trecut. Ideea rolului poporului în istorie, a luptei de clasă ca motor al dezvoltării progresive a societăţii, urmărite în scrierile sale şi transformate în principii teoretico-metodologice, sînt expresiile unei concepţii politice revoluţionare. Cealaltă observaţie se referă la pasajul privind modul în care Bălcescu rezolvă raportul dintre determinismul istoric (,,fatalitatea" sistemului de legi care asigură dezvoltarea regulată a omenirii) şi libertatea de voinţă şi acţiune a omului (gînditorul paşoptist considerînd că prin existenţa respectivelor legi ,,nu urmează că omul este un instrument orb al fatalităţii, prin aceea nu se stinge libera lui voinţă"). În comentariul său, G. Zane scrie: ,,Ideea determinismului, pe care [Bălcescu] o acceptă în principiu, este deci relativă, căci voinţa oamenilor, posibilitatea lor de a-şi alege căile, îi restrînge sfera de influenţă" (p. 13). În procesul devenirii istorice, determinismul şi libertatea de voinţă nu sînt exterioare una alteia, nu-şi restrîng reciproc sfera. Ideea necesităţii activităţii practic transformatoare, revoluţionare, ca expresie a libertăţii de acţiune a omului, N. Bălcescu şi-o întemeia tocmai pe ideea determinării ei obiective, revoluţia şi lupta revoluţionară fiind ele însele manifestări ale determinismului istoric, o necesitate istorică.

Trecînd peste aceste rezerve, ţinem să subliniem valoarea deosebită a ediţiei de faţă, ea constituind un autentic act de cultură, a cărei realizare cinsteşte memoria marei personalităţi a lui N. Bălcescu.

Gh. Epure

ABRAHAM MOLES, **Artă şi ordinator**. Trad. din limba franceză de Claudia Dumitriu şi Ion Pascadi, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1974, 310 p.

Această carte de curînd apărută la noi (cu o prefaţă de Ion Pascadi) constituie, pentru publicul larg, ca şi pentru specialişti, o excelentă introducere în fundamentele aşa-numitei ,,estetici informaţionale" şi, pornind de aici, în universul aşa-numitei ,,arte permutaţionale". Teoretician renumit, fondator — alături de Max Bense şi Helmar Frank — al acestei noi modalităţi de investigare a fenomenului estetic, Abraham Moles prezintă, de fapt, o imagine de ansamblu a raţiunilor de ordin estetic care o legitimează. Luîndu-şi ca punct de plecare ipoteza în virtutea căreia expresia artistică în general constituie un fenomen de comunicare, Abraham Moles desfăşoară, mai întîi, aspectele de principiu ale esteticii informaţionale (Cap. I: *Estetica informaţională*), după care trece, (Cap. II: *Arta şi cibernetica în societatea de consum*) la consideraţii de natură să legitimeze demersul ,,informaţional" în perspectiva sensibilităţii estetice contemporane. Capitolele IV—VI (*Arta permutaţională şi multiplii, Poetică, literatură, informaţie, Arta sunetelor: creaţie şi sinteză, Viitorul imaginii mobile şi ordinatorul*) cuprind o seamă de consideraţii teoretice de mare densitate şi importanţă teoretică. Se poate spune că acest corp de capitole constituie nucleul de real interes teoretic al cărţii pe care o semnalăm. Autorul extinde analiza informaţională asupra diferitelor tipuri de limbaje artistice — plastic, poetic, muzical şi cinematografic — în scopul de a demonstra că, prin însăşi natura şi structura lor, aceste tipuri de limbaje autorizează intervenţia ordinatorului, că, finalmente, e posibilă o ,,artă a maşinilor". Dar nu numai atît. Abraham Moles consideră, decis, că actuala civilizaţie tehnologică şi-a generat propria sa artă — respectiv arta permutaţională — şi că, în consecinţă, ea ni se impune de pe acum ca o artă a viitorului. Ultimul capitol (*Concluzie. O promovare a esteticii*) prezintă imaginea pe care Abraham Moles o proiectează, în perspectiva artei permutaţionale, asupra omului, asupra statutului *sensibil* al acestuia în condiţiile civilizaţiei contemporane. În acest ultim capitol, cu deosebire, în consideraţiile lui Abraham Moles îşi face loc o anumită ideologie, ideologie care, pînă la urmă, ridică foarte multe semne de întrebare în legătură cu funcţionalitatea însăşi a tipului de artă acreditat. Pentru că, a conchide cu mare seninătate că adevărata cauză a morţii ,,Marii Arte", a declinului ei ,,nu stă în lipsa de respect [illegible] am neglijat să i-l

arătăm, ci dimpotrivă, în prea marea înţelegere a naturii sale de către un prea mare număr de oameni", şi a mai conchide că, finalmente, muzeele trebuie să fie închise —, nu poate să însemne altceva decît o dureroasă restrîngere a sensibilităţii şi experienţei estetice umane la un mod de comportament din structurile căruia lipsesc viziunea şi atitudinea în faţa lumii şi vieţii. Într-o formulă teoretică specioasă, evident, nu lipsită de interes, arta permutaţională ne invită să ne încălzim sufletele la „jocul" programat al maşinii, să ne înţelegem şi să ne formăm conştiinţa de sine într-un „spaţiu de joc" din care finalitatea mai înalt umană este deliberat proscrisă. Lectura dimensiunii filozofice şi ideologice a acestei cărţi ne lasă un gust amar: într-o formulă *sui generis* Abraham Moles ne dă o imagine teribilă despre ceea ce poate să însemne arta redusă la o mediocră şi joasă necesitate de „a consuma". Pe această latură a sa, cartea lui Abraham Moles incită la o mai adîncă reflecţie.

Dumitru Matei

AL ZUB, **Vasile Pârvan, Efigia cărturarului**, Iaşi, Edit. Junimea, 1974, 429 p.

Au sporit, în ultimul timp, cercetările îndreptate asupra vieţii şi activităţii lui Vasile Pârvan, unul dintre cărturarii noştri de seamă din prima jumătate a acestui secol. În ciuda faptului că asemenea cercetări, ca în cazul celei de faţă, se referă mai mult la elementele biografice, la începuturile activităţii lui Pârvan în domeniul ştiinţei istorice şi arheologiei, totuşi, n-au putut fi trecute cu vederea preocupările teoretice, de filozofia istoriei şi teoria culturii, ale aceluiaşi gînditor.

Istoriograf cu simultane preocupări filozofice, Pârvan se înscrie prin activitatea sa şi în domeniul filozofiei româneşti a istoriei, alături de A. D. Xenopol şi B. P. Haşdeu, dovedindu-se un continuator al acestuia din urmă. Să adăugăm la cele de mai sus faptul că Pârvan a îmbogăţit teoria despre istorie şi cultură cu rezultatele unei cercetări directe, descoperind mărturii şi probe pe baza cărora a trecut la elaborarea unor sinteze, care şi-au cucerit un loc important în istoria gîndirii noastre filozofice. Dacă pornim de la aceste cîteva consideraţii asupra valorii teoretice a gîndirii lui Pârvan, care îşi aşteaptă încă interpretul avizat, atunci ne dăm şi mai bine seama de rolul pe care-l poate îndeplini schiţarea momentelor sale biografice, strîns legate de opera pe care ne-a lăsat-o, aşa cum reuşeşte s-o facă lucrarea de faţă. E suficient să ne referim la paginile în care Al. Zub dezvăluie contururile unei vieţi, aceea a lui Pârvan, care stă sub semnul devoţiunii pentru idealul desăvîrşit prin faptă. Căci Pârvan n-a fost doar un contemplativ, pentru care realitatea se desfăşoară de la sine, ci un cugetător care, după modelul clasic, căuta să intervină cu explicaţia sa în desfăşurarea lumii înconjurătoare. Altfel spus, cum scrie Al. Zub, „copilul ambiţios şi precoce, afişînd o seriozitate prematură, se opunea platitudinii" (p. 21).

Autorul lucrării realizează un excurs în spaţiul ideatic al lui Pârvan, extinzîndu-şi cercetarea asupra primilor ani de studii, cu manifestările lor specifice, legate de perioada formării marelui cărturar. O dovadă ne este oferită de participarea sa, în 1900, la ancheta lansată de „Noua revistă română", cu privire la psihologia poporului român. Sînt urmărite apoi fazele studiilor universitare, atmosfera culturală a epocii, influenţele suferite de Pârvan din partea îndrumătorilor săi, ca D. Onciul, N. Iorga, care-l aprecia ca fiind „un tînăr extraordinar" (p. 31). Orizonturile spirituale ale lui Pârvan se luminează mereu sub puternica înrîurire a profesorilor săi, dîndu-i prilejul să evoce în lucrările, concepute încă din perioada studiilor universitare, personalităţile de seamă ale vieţii noastre istorice. În lucrare sînt consemnate toate momentele de seamă care prefigurează pe gînditorul Pârvan, pe cercetătorul scrupulos, pînă la epuizarea forţelor sale; pe ambiţiosul publicist, care ataca cu multă seriozitate consideraţiile de pînă la el despre trecutul istoric, plasate într-un „orizont documentologic" (p. 82) de o inestimabilă valoare. Urmează apoi etapele „pe drumul clasicizării" din viaţa lui Pârvan, prin studiile făcute la Jena, Berlin, pentru a se reîntoarce, în cele din urmă, către „problemele culturii naţionale" (p. 117) şi spre epocile cele mai puţin cercetate din istoria poporului său. Dealtfel, cum arată autorul lucrării, astfel de preocupări îi dezvoltă pasiunea pentru izvoarele clasice ale antichităţii, cum o dovedeşte scrierea despre Marc-Aureliu, împăratul filozof. Il găsim pe Pârvan prezent în problemele legate de realizarea idealului naţional, de munca uriaşă pentru des-

coperirea străvechilor civilizaţii de pe teritoriul patriei noastre, sau înrobit de ideea înfiinţării unui muzeu de antichităţi, apoi a Şcolii Române din Roma; se îngrijeşte de organizarea editurii *Cultura Naţională*, paralel cu o asiduă activitate în vederea elaborării operei sale fundamentale: *Getica* (1926). Şi toate acestea rezumă poate însăşi „condiţia istoricului", cum spune autorul, o condiţie prin care a înţeles „datoria vieţii noastre", cum se numeşte unul din studiile sale.

Lucrarea lui Al. Zub împlineşte un gol în literatura de specialitate, prin bogăţia informaţiei folosite, prin minuţiozitatea şi rigurozitatea cercetării efectuate pe multiple planuri, care pot defini cu adevărat personalitatea lui Pârvan. În această acţiune, cercetătorul are nevoie de vocaţia descoperitorului menit să ajungă la sesizarea acelor elemente imperceptibile pentru observaţia obişnuită prin care poate fi înţeleasă personalitatea lui Pârvan în orizonturile culturii româneşti. E ceea ce demonstrează autorul cărţii de faţă, prin pătrunderea comprehensivă în universul unei opere şi al unei vieţi, care ne obligă să meditäm îndelung asupra lor.

Vasile Vetişanu

VALERIU CRISTEA, **Introducere în opera lui Ion Neculce**, Bucureşti, Edit. Minerva, 1974, 210 p.

În deschiderea pe care ne-o propune asupra operei lui Ion Neculce*, Valeriu Cristea porneşte de la intenţia programatică de a ajunge la o interpretare originală asupra creaţiei marelui cronicar moldovean. Numai că, în acest caz, o nouă interpretare a clasicilor nu se poate limita la simpla modernizare a lecturii prin elemente novatoare, menite să modifice perspectiva cunoscută. Optica modernă asupra autorilor vechi trebuie să se întemeieze pe elementele obiective ale operei, văzute însă în contextul cultural şi spiritual al epocii în care a trăit scriitorul. În exegeza sa, Valeriu Cristea nu s-a diferenţiat total de punctele de vedere exprimate de un Iorga, Călinescu sau Vianu şi credem că valoarea noii interpretări rezidă tocmai în aceea că încorporează în substanţa ei cercetările consacrate.

Dezvăluind originile şi ascendenţa familială a lui Neculce, cu ramificaţii îndepărtate în istoria Moldovei, autorul are în vedere ascendenţa spirituală a cronicarului, şi mai puţin cea de ordin social şi politic. Ne întîlnim, astfel, cu momentele semnificative care constituie şi configurează paginile *Letopiseţului*, cu „materia sufletească" din care s-au plăsmuit gîndurile cronicarului, el însuşi o conştiinţă activă participantă la frămîntările timpului, pînă la exilul său, înrudit în destin cu celălalt mare cărturar, Dimitrie Cantemir.

Cartea lui V. Cristea aduce cîteva rectificări la imaginea cunoscută despre Neculce, descifrînd în opera acestuia un spirit conservator, stăpînit de „fascinaţia vetrei" (p. 122), trădînd o „structură anteică" sau o „tendinţă socială de înrădăcinare" (p. 126). Nu lipsesc preocupările cronicarului pentru „micul destin individual" (p. 123), motivate de intenţii „personale sau de clasă bine camuflate" (p. 121), la care s-ar adăuga o anume detaşare de cei mulţi şi „ironia specifică, rea, caustică" (p. 126) faţă de apucăturile contemporanilor. Interesul pentru cunoaşterea operei lui Neculce sporeşte, credem, şi dintr-o altă direcţie, care se leagă de problemele culturii autohtone. Neculce are în acest domeniu al culturii un rol de pionierat. E suficient să ne referim la modalitatea în care el a înţeles acea „magie a limbii" (p. 205) în constituirea fenomenului de cultură, la bogăţia lexicului folosit de el. Se adaugă la aceasta valoarea elementului istoric şi naţional în cultură, explorat cu multă grijă şi atenţie de cronicar. El se referă la acea întrepătrundere a vieţii istorice cu faptele de cultură, conlucrînd în imaginea pe care o avem despre spiritualitatea unui popor. Într-o direcţie similară ne conduc aprecierile cronicarului Neculce despre creaţia populară, asociate de el unor convingeri care anunţă tendinţe iluministe în ceea ce a lăsat urmaşilor. Iată cîteva elemente asupra cărora lucrarea lui V. Cristea ar fi putut insista mai mult, accentuînd asupra semnificaţiei lor în dezvoltarea culturii autohtone. În acest mod, autorului nu-i era greu să renunţe la încercarea de a moderniza cu orice preţ, pe alocuri, cu rezultate puţin convingătoare. Căci nu descoperim noi adevăruri căutînd la Neculce „şansele tragicului" (p.146), un anumit „tartuffism" (p. 127), gidism sau „bovarism" (p. 150), într-un context spi-

ritual și cultural în care relația individ-societate se definea prin coordonate cu totul specifice. Astfel de modernizări, dependente de alte configurații spirituale, sînt atenuate de autor în partea finală a lucrării, înțelegînd opera lui Neculce din perspectiva unor trăsături generale ale literaturii române, cum ar fi „caracterul popular", „însușirea ei militantă, națională și socială", un „echilibru al atitudinii", sesizate încă de T. Vianu. Oricum, pe această cale ni se restituie un Neculce al epocii sale, în care a fost prezent printr-o conștiință „devenită totală" (p. 207), așa cum îl înțelegem pînă în zilele noastre.

V. V.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

ARTA ÎN CONTEXTUL SOCIO-CULTURAL CONTEMPORAN

Sub auspiciile Academiei de ştiinţe sociale şi politice a Republicii Socialiste România, în ziua de 19 decembrie 1974 a avut loc o sesiune ştiinţifică organizată de Institutul de filozofie şi Institutul de Istoria Artei, sesiune consacrată dezbaterii temei *Arta în contextul socio-cultural contemporan.* Au participat cercetători din cadrul A.S.S.P., cadre didactice din învăţămîntul superior, activişti de partid, redactori de la edituri.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. doc. Al. Tănase, directorul Institutului de Filozofie, au fost susţinute următoarele comunicări:

— *Artă şi semnificaţie umană*, de prof. univ. Marcel Breazu;

— *De la cultura de consum la cultura de participare*, de Oltea Mişcol, cercet. ştiinţific (Inst. de filozofie);

— *Structuri ale socialului în opera de artă contemporană*, de Grigore Smeu, cercet. ştiinţific (Inst. de filozofie);

— *Conştiinţa estetică în sistemul culturii socialiste*, de Dumitru Matei, cercet. ştiinţific (Inst. de filozofie).;

— *Statutul social şi statutul estetic contemporan al artei*, de Ion Pascadi, cercet. ştiinţific (Inst. de filozofie);

— *Teatrul românesc contemporan, parte integrantă a culturii noastre socialiste*, de Ana-Maria Popescu, cercet. ştiinţific (Inst. de istoria artei);

— *Artele plastice şi civilizaţia imaginii*, de Octavian Barbosa, critic de artă;

— *Cîteva probleme practice ale educaţiei estetico-muzicale*, de Iosif Sava, critic muzical (Radioteleviziunea Română);

— *Ambianţa muzicii, o problemă contemporană a culturii noastre*, de Vladimir Popescu-Deveselu, cercet. ştiinţific (Inst. de istoria artei);

— *Estetica industrială şi diversificarea produselor din mediul ambiant*, de Iulian Creţu, inginer (Comisia de estetică industrială din cadrul A.R.O.M.A.R.).

Discuţiile care s-au desfăşurat, şi la care au participat acad. Ion Frunzetti, directorul Institutului de istoria artei, prof. univ. dr. docent Al. Tănase, directorul Institutului de filozofie, prof. H. Wald, şef de sector la Institutul de filozofie, prof. univ. Marcel Breazu, cercetătorii Amelia Pavel, Grigore Smeu, D. Matei, Ion Pascadi, Victor Ernest Maşek — au reluat şi adîncit, pe diverse planuri, problemele în discuţie, conturîndu-se, în final, noi zone şi direcţii de cercetare.

Comisia de estetică industrială din cadrul A.R.O.M.A.R. a prezentat, cu acest prilej, o interesantă expoziţie de obiecte estetice, rod al preocupărilor contemporane româneşti în domeniul mediului ambiant.

D. M.

AL XIV-LEA CONGRES INTERNAŢIONAL DE ISTORIA ŞTIINŢEI

—Tokyo şi Kyoto, Japonia, 19—27 august 1974 —

Vocaţia actuală a istoriei ştiinţei. Congresele internaţionale de istoria ştiinţei au o tradiţie aproape semicentenară. Ele au o structură ştiinţifică şi organizatorică bine definită dar şi acel cadru de înţelegere şi colaborare care se consolidează treptat, creînd o comuniune spirituală proprie.

Aşa cum am avut prilejul să constat şi la congresele anterioare de istoria ştiinţei de la Ithaca (S.U.A., 1962) şi Paris (1968), problematica de bază a devenit clasică, cuprinzînd istoria diferitelor discipline începînd cu ştiinţa şi tehnologia în Antichitate, Evul Mediu şi Renaştere şi continuînd cu istoria

matematicii, a fizicii și astronomiei, a chimiei, a științelor biologice și geologice, cît și a științelor tehnice; știință și societate, știința în tradițiile non-occidentale (arabă, indiană, chineză, japoneză etc.); probleme generale (inclusiv științele sociale, științele umane, filozofia și metodologia științei).

Un număr de simpozioane pe diferite teme considerate cele mai actuale și necesitînd o analiză critică se adaugă, de fiecare dată, acestor preocupări consacrate.

Printr-una din acele rare surprize pe care numai semantica ni le poate rezerva, termenul de *istorie* s-a întors azi la sensul său originar, etimologic. Atît în dialogurile platoniciene, cît și în opera aristotelică, *istoria* însemnează cercetare, investigație, explorare, informare.

Aplicată la studiul naturii ea se poate referi sau nu la considerații cu privire la trecut. Buffon reia acest sens în a sa *Istorie naturală*, unde marchează necesitatea de a se trece de la stadiul descriptiv la sinteze și generalizări teoretice. „Istoria naturală, spune Buffon, îmbrățișează toate spațiile, toate timpurile, și n-are alte limite decît Universul".

Secolul al XIX-lea a impregnat disciplinelor istorice un sens paseist. Ele se îndreaptă exclusiv către trecut. Istoria științei ne oferă același tablou, cu toate studiile sistematice și solide care determină constituirea propriu-zisă a istoriei diferitelor domenii, în acest secol.

Abia în pragul secolului al XX-lea, istoria științei, descoperind sursele sale cele mai îndepărtate și mai autentice în filozofia și știința Greciei antice, devine o disciplină nu numai istorică, ci și umanistă și raționalistă odată cu G. Sarton, P. Duhem, G. Milhaud, A. Koyré.

Dincolo de înșirarea cronologică a datelor, ea își propune să studieze evoluția conceptelor științifice, a nucleului rațional al științei în genere, a spiritului științific propriu unei epoci și unui popor. Ea se prezintă astfel și ca un studiu al *filozofiei științei* desfășurate *în timp*.

Modernizarea tradițiilor, prezența trecutului, analiza critică a prezentului și dorința de-a scruta viitorul și de a-i adresa un mesaj impun un sens nou categoriei de timp și procesului de devenire în istoria științei. Mai mult ca oricînd ea a devenit în primul rînd o *istorie a științei contemporane*, legată de căutarea unui nou umanism și de coordonatele sociale și politice ale epocii.

Revenind, așa cum spuneam, la vechiul său sens etimologic, ea devine o cercetare, o analiză, o *știință a științei*.

Misiunea politicii științei. În ultimele decenii în sfera acestei discipline au apărut probleme noi. Congresul de la Tokyo și Kyoto are meritul de a le fi pus pe primul plan, îmbinînd în cadrul celor 8 simpozioane teme ca *Umanismul științei* (profesionalizarea științei considerată ca o prospectivă internațională, transmiterea tehnicii în secolul XX și impactul său asupra mediului înconjurător, concurența internațională și cooperarea în descoperirile în chimie, tranziția de la teoriile chimice clasice la stadiul lor actual, trecerea de la țări non-inițiatoare la țări inițiatoare) cu altele de istoria științei clasice dar nu lipsite de perspectiva actuală (probleme de *fundamente în istoriografia matematicii*, în lumina tendințelor recente, sau probleme critice în istoria fizicii moderne). În sfîrșit, caracteristic și impresionant a fost locul acordat temei: *Știință și societate în China și Japonia*.

Aceste preocupări fundamentale au fost marcate încă de la sesiunea inaugurală, prin comunicările: *Aspectul umanist al științei* (Willy Hartner, R.F.G.) și *O sută de ani de știință în Japonia*, a cunoscutului fizician, laureat al premiului Nobel, Hideki Yukawa. De aceea mă voi opri cu precădere asupra lor.

Evoluția lumii actuale este dominată, în mod evident, de extraordinara dezvoltare a științei și tehnicii. Care sînt, în acest context, raporturile dintre știință și umanism? Știința a devenit una din marile instituții sociale ale timpului nostru; ea confruntă umanitatea cu alegerea între distrugere și supraviețuire. Știința este în sine, nobilă, generoasă, eliberatoare. Ea a fost sursa fecundă a numeroaselor binefaceri naturale și spirituale. Ea este un element fundamental al unității de gîndire a oamenilor de pe întreg pămîntul; ea este universală. Dar modul său de aplicare poate fi nefast. Bomba atomică ale cărei efecte înspăimîntătoare s-au resimțit la Hiroshima și Nagasaki a fost rezultatul unei lungi serii de cercetări care trebuiau să ducă, de asemenea, la aplicații pașnice în domeniul surselor de energie și al noii chimii a radio-elementelor.

Rapiditatea cu care se epuizează sursele de energie ale pămîntului, efectele dăunătoare asupra mediului înconjurător impun *folosirea rațională a potențialului științific* pentru a se găsi soluții la dificilele probleme ale existenței noastre prezente și viitoare. În acest scop, știința este instituționalizată iar cercetarea științifică — devenită ea însăși obiect de cercetare sub aspectul politic și social — creează o disciplină nouă, independentă: *Politica științei*.

Atît în comunicarea sa prezentată în cadrul secției „Știință și societate" a Congresului, cît și în Adunarea Generală a Diviziei de Istoria științei, unde a fost invitat ca

observator, D. de Sola Price, unul din fondatorii acestei discipline, a făcut bilanțul dezvoltării ei recente dar impetuoase, pledînd pentru încadrarea mai organică a Comisiei de studii asupra Politicii științei în activitatea Diviziei.

În cadrul simpozioanelor, a fost abordată profesionalizarea științei sub aspectul ei istoric, începînd cu premise datînd încă din Grecia antică dar și în diferitele contexte actuale naționale și culturale (Japonia : S. Nakayama și M. Terasaki ; India : A. Rahman ; Anglia : D. M. Knight), formarea institutelor de cercetare sovietice, legile obiective și stimulii în dezvoltarea științei (G. Kroeber, R.D.G.), aspectele sociale ale filozofiei științei și importanța ei pentru instituțiile științifice (E. Toelsch, R.F.G.). Această din urmă contribuție cu caracter istoric și filozofic mai pronunțat conchide la necesitatea studiului experienței istorice a științei, la încadrarea ei armonioasă în cultura unui popor și a unei epoci, la formarea umanistă a cercetătorului și cultivarea calităților morale inerente spiritului științific.

Desigur, politica științei este strîns legată nu numai de aceste imperative individuale de ordin etic și cultural, ci și de cadrul instituțiilor și structura societăților în care ea se desfășoară. Formarea personalității umane, satisfacerea deplină a necesităților ei materiale și spirituale este scopul suprem al umanismului socialist care se reflectă în politica științei întemeiată pe un umanism științific.

Idealul dezvoltării istorice a societății cu toate valorile ei se realizează prin această desăvîrșire umană. „Comunismul — spunea Marx — ... ca reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman... coincide cu umanismul”[1].

Congresul din 1974 și-a lărgit sfera de preocupări acordînd un loc însemnat relevării specificului dezvoltării științei în Japonia (J. Needham, Anglia, este un adevărat șef de școală care a procedat la crearea, în ultimele decenii, a unui aparat tehnic și bibliografic pentru studierea istoriei științei chineze și japoneze, în colaborare cu Academia Sinica și cu Institutul de cercetări umaniste din Kyoto, pe baza unor metode riguroase și a rezultatelor promițătoare ale sinologiei, antropologiei, istoriei și sociologiei științei în țările respective). Comunicările au abordat aspecte ale periodizării precum și studiul comparat al diferitelor etape ale științei japoneze. Asimilarea culturii occidentale, mai ales după 1868, s-a realizat ținînd seama de trăsăturile specifice ale științei japoneze. Savanții japonezi sînt preocupați de definirea propriului lor spirit științific. Sensibilitatea, gustul artistic, înclinarea spre meditație, atașamentul față de tradiții și preocupările morale sînt note caracteristice care dau o coloratură particulară talentului lor tehnic, spiritului lor sistematic și de discernămînt. Inteligența japoneză pătrunsă de sensibilitate excelează prin a opera mai mult intuitiv decît discursiv. H. Yukawa, într-un studiu intitulat *Intuiție și abstracție în gîndirea științifică* (Analele Asociației Japoneze de filozofia științei) insistă asupra rolului intuiției în cercetarea științifică.

Pătrunși de importanța vitală a civilizației științifice și tehnologice, japonezii dau un sens moral simțului practic. În Japonia care a suferit atît de pe urma războiului un nou umanism este pe cale să renască. Prin natura sa rațională, știința relevă un fond comun al tuturor oamenilor și toate popoarele trebuie să contribuie la această vocație universală.

Dar la Tokyo și Kyoto nu numai știința japoneză, ci și reprezentanți ai numeroaselor țări și-au spus cuvîntul în probleme legate de tradițiile și activitatea științifică din propria lor țară, de temele fundamentale ale istoriei științei aduse în discuția Congresului.

În cadrul secției de istoria matematicii, prof. Liviu Sofonea de la Univ. din Brașov a prezentat comunicarea despre *Conceptul de infinit în gîndirea fizicii moderne* iar în cadrul secției referitoare la problemele de filozofia științei, personal, am susținut comunicarea *Tradiție și raționalitate în filozofia științei*. De asemenea a fost prezentat conducerii Congresului un număr de publicații apărute în ultimii ani în țara noastră. Pe baza acestor rezultate, am fost invitată în Adunarea Generală a Diviziei pentru a face o expunere despre activitatea de Istoria, Logica, Metodologia și Filozofia științei în România.

Al XIV-lea Congres Internațional de istoria științei a dat posibilitatea unui număr de peste 400 de savanți și cercetători să-și expună rezultatele, să-și confrunte opiniile în diverse probleme și mai ales să mediteze asupra destinului și rolului istoriei științei în contextul revoluției științifice-tehnice contemporane.

Crizantema Joja

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri de tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

CONGRES HEGEL—STUTTGART 1975

Internaționale Hegel-Vereinigung (= Asociația internațională pentru promovarea studiilor hegeliene) ne anunță, prin Dieter Henrich, președintele Asociației, organizarea unui Congres Hegel la Stuttgart, între *28—30 mai 1975*. Potrivit informației anunțului, lucrările congresului vor urmări concomitent două teme de bază : a) raportul dintre concepția sistematică a lui Schelling și sistemul lui Hegel, temă sugerată de bicentenarul jubiliar al nașterii lui Schelling în acest an, și b) dezbateri în jurul întrebării dacă și în ce mod se mai poate dezvolta astăzi o filozofie cu pretenție de sistem, dată fiind situația teoretică din zilele noastre. Lucrările vor fi organizate pe colocvii, sub tema generală : ESTE POSIBILĂ FILOZOFIA SISTEMATICĂ?, și se vor desfășura după următorul program (provizoriu, cel definitiv urmînd a fi comunicat la sfîrșitul lui aprilie a.c.) :

— *Colocviul I.* **Concepțiile sistematice ale lui Hegel și Schelling.** Conducător : Otto Pöggeler.
— *Colocviul II.* **Dialectică și filozofie sistematică.** Conducător : Hans Friedrich Fulda.
— *Colocviul III.* **Schimbările de sistem la Schelling.** Conducător : Xavier Tilliette.
— *Colocviul IV.* **Filozofie analitică și filozofie sistematică.** Conducător : Dieter Henrich.
— *Colocviul V.* **Filozofia pozitivă a lui Schelling și sfîrșitul idealismului speculativ.** Conducător : Hans Michael Baumgartner.
— *Colocviul VI.* **Teorie socială și filozofie.** Conducător : Niklas Luhmann.
— *Colocviul VII.* **Poziții sistematice.** Conducător : Valerio Verra.
— *Colocviul VIII.* **Reconstrucția materialismului istoric.** Conducător : Albrecht Wellmer.

În cadrul colocviilor se vor ține referate și scurte referate, printre autori anunțîndu-se nume cunoscute : David Armstrong (Sydney), Michael Dammet (Oxford), John Findlay (Boston), Jurgen Habermas, Paul Lorenzen, T. I. Oizerman (Moscova), Julles Vuillemin (Paris).

MARGINALII ŞI COMENTARII

DESPRE UNELE „RECTIFICĂRI" ŞI „NEDUMERIRI"

Pe marginea articolului meu *Filozofia marxistă azi: actualitatea reflecţiilor eficiente* (vezi „Revista de filozofie" nr. 8 din 1974), în care încercam să analizez cartea prof. Radu Florian: *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, autorul acestei lucrări s-a simţit „obligat să intervină" în ultimul număr (9 din 1974) al aceleiaşi reviste, cu o notă intitulată *Rectificări şi nedumeriri pe marginea unei recenzii*. Scopul? „Pentru a face rectificările de rigoare, ca şi pentru a face unele precizări pe marginea problemelor puse în discuţie de recenzent" — precizează Radu Florian.

La drept vorbind, faptul că articolul meu i-a putut stîrni prof. Radu Florian „nedumeriri" şi că el a vrut, în consecinţă, să facă „unele precizări" poate fi oarecum explicabil. Despre ce „rectificări" ar putea fi însă vorba? Căci dacă Radu Florian are dreptul să aprobe sau să respingă consideraţiile mele despre cartea sa, în schimb, ar părea de-a dreptul bizar să-şi propună a corecta aceste opinii, adică să îndrepte nişte concepţii care nu-i aparţin. Iar cît priveşte propriile sale opinii ştiinţifice, la care m-am referit în recenzie, în această direcţie nici pe departe nu poate fi sesizată vreo urmă de rectificare în cadrul notei în discuţie. Dar să nu forţăm tainele exprimării şi ale stilisticii!

Se spune uneori, şi poate doar în aparenţă paradoxal, că este mult mai greu să fii cititor decît autor. O părere cu care pare să fie de acord chiar şi Radu Florian, cînd consideră, în iritata sa notă, că „receptarea eronată" a ideilor unei cărţi se întîlneşte „la mulţi cititori", printre care îmi face apoi onoarea de a mă număra şi pe mine, ca cititor şi recenzent al lucrării sale. Din punctul său de vedere, s-ar putea să aibă dreptate! În ce mă priveşte însă continui să consider întemeiate aprecierile mele la cartea în discuţie, atît pe cele laudative, e drept mai puţine, cît şi pe cele critice, predominante ca extensiune şi ca însemnătate.

Lectura *Rectificărilor şi nedumeririlor pe marginea unei recenzii* ar putea aduce în discuţie multe probleme teoretice, unele noi, altele deja amintite sau chiar analizate, dar un asemenea obiectiv ar depăşi cu siguranţă scopul mai modest al acestor rînduri. Cîteva „precizări" devin însă într-adevăr necesare, pentru a încerca să diminuez, pe cît va fi posibil, nedumeririle lui R. Florian.

1) În amintita notă se subliniază ideea — pe care eu nu aş fi înţeles-o! — că autorul nu a intenţionat pur şi simplu o exegeză a filozofiei marxiste, o restituire integrală a conţinutului şi semnificaţiilor ei, aşa cum acestea s-au constituit pe parcursul istoriei; că nu aş fi înţeles deci modul în care este concepută în lucrare structura filozofiei marxiste şi analiza structurală a acesteia.

Este drept că obiecţiile mele nu s-au referit la principiile teoretice şi metodologice ale metodei de recompunere a filozofiei marxiste, aşa cum se profilează ele în viziunea lui Radu Florian. Nu am insistat într-adevăr asupra afirmaţiilor de principiu ale autorului, potrivit cărora metoda istorică şi cea de recompunere a structurii filozofiei marxiste nu se exclud ci se completează reciproc. Procedînd în acest mod, nu cred însă să fi mers atît de departe încît să mă hazardez în afirmaţii *„stranii şi surprinzătoare"*, — cum spune R. Florian — deoarece în pasajul din recenzie, în care speram să rezum exact atît „concepţia" sa despre aceste două metode, cît şi modul în care sînt ele efectiv îmbinate în lucrare, scriam astfel: „O asemenea modalitate de abordare a filozofiei marxiste fără să se opună în chip absolut metodei istorice merge mai departe, dezvăluie logica internă a filozofiei marxiste, articularea interioară a elementelor sale, interdependenţa şi coeziunea lor". De fapt, în mare parte nu făceam altceva

Rev. filoz., XXII, 1, p. 129–134, Bucureşti 1975

decît să reproduc *tale quale* chiar unele afirmaţii de ale autorului.

Dar, repet, nu atît principiile metodologice ca atare m-au interesat în recenzie, cît mai ales concluziile interpretative la care autorul a ajuns; cu alte cuvinte, înfăţişarea substanţial deformată pe care a dobîndit-o filozofia marxistă în urma aplicării aşa-numitei metode de recompunere a „structurii" sale, acea metodă concepută şi aplicată de domnia sa. Şi apoi, la urma urmelor, ca să mă fi putut interesa de principiile teoretice ale metodei lui R. Florian de recompunere a structurii filozofiei marxiste, ele ar fi trebuit să şi existe în paginile *Reflecţiilor asupra filozofiei marxiste*. Deoarece, cu riscul unor noi afirmaţii care vor putea să-i pară „stranii" lui R. Florian, cele cîteva precare afirmaţii ale sale despre această metodă au un caracter mult prea general şi vag ca să poată fi considerate „principii" suficient de elaborate pentru a fi luate în discuţie ca atare. Dacă ştim cît de cît ce este metoda istorică, şi aceasta chiar înainte de a fi citit *Reflecţiile* lui R. Florian, conţinutul paragrafului *O problemă de metodologie* (p. 26—32) este mult prea firav şi plin de truisme pentru a ne putea lămuri şi convinge despre ce ar putea reprezenta structura unei filozofii şi în ce constă aşa-zisa metodă de recompunere structurală a acesteia. La drept vorbind, pare şi ciudat faptul că într-o carte de aproape trei sute de pagini, în care autorul îşi propune un gen de inedită analiză structurală a filozofiei marxiste, se acordă doar *şase* pagini expunerii şi argumentării teoretice a metodologiei adoptate. Cît priveşte apoi profunzimea afirmaţiilor metodologice, să spicuim, oarecum la întîmplare, unele dintre afirmaţiile cu caracter de definiţie: „Metoda istorică — ne lămuresc *Reflecţiile*... — pune în evidenţă constituirea, geneza diferitelor elemente originale ale operei, a relaţiei acesteia cu mediul social şi cultural, iar metoda recompunerii structurii unei opere relevă articularea interioară, interdependenţa acestor elemente, coeziunea lor în totalitatea operei" (p. 30). Dar, oare, la un asemenea nivel de exprimare vagă, imprecisă, putem înţelege realmente în ce constă metoda lui R. Florian? Căci, printre numeroasele nedumeriri pe care le poate trezi un asemenea „discurs" teoretic se profilează şi o întrebare elementară: Oare „metoda istorică" nu relevă şi ea, într-un fel sau altul, „articularea interioară, interdependenţa acestor elemente, coeziunea lor în totalitatea operei"? Faptul că lucrurile nu sînt chiar atît de clare, cum vrea să le prezinte autorul, poate fi ilustrat şi cu o altă întrebare elementară: Cum pot fi aplicate concomitent, la conţinutul unei opere sau al unui sistem de gîndire, cele două metode — cea istorică şi cea a recompunerii structurii acestuia? O întrebare rămasă efectiv fără răspuns atît în cadrul *Reflecţiilor* cît şi al notei. Iar această întrebare, dintr-un şir de multe altele posibile, o punem nu la întîmplare, ci pentru că tocmai aici descoperim „călcîiul lui Achile" al *Reflecţiilor* în discuţie. Teoretic şi metodologic, R. Florian nu reuşeşte, cred, să clarifice modalităţile în care poate fi posibilă o asemenea îmbinare de metode şi tocmai rezultatele acestui demaraj defectuos mi-au reţinut atenţia în cadrul recenziei.

Dincolo însă de asemenea acute probleme teoretice şi metodologice şi indiferent de metoda aplicată în analiza şi interpretarea filozofiei marxiste, fie ea o metodă cunoscută, tradiţională, sau una nouă, inedită, cred că pînă şi prof. Radu Florian trebuie să fie de acord cu un lucru: rezultatele obţinute printr-o metodă sau alta nu trebuie să se opună imaginii de ansamblu reale a acestei filozofii, să contrazică esenţa acesteia, să contravină liniilor directoare ale evoluţiei sale şi semnificaţiilor ei integrale şi distinctive, istoric constituite.

Or, ceea ce au vizat în primul rînd observaţiile critice din recenzia mea a fost tocmai modul deficitar de lectură şi interpretare a operelor marxiste clasice. Cu precizarea că de acest tratament se bucură nu numai cele marxiste, ci deopotrivă şi ale altor gînditori, asupra cărora R. Florian îşi opreşte atenţia.

Autorul *Reflecţiilor*... simplifică nepermis de mult problemele teoretice pe care le abordează, iar uneori chiar deformează principii esenţiale ale filozofiei marxiste, aşa cum am avut ocazia să argumentez în cuprinsul recenziei. Nu voi reveni asupra criticilor formulate de mine în această recenzie, critici pe care, în nota sa, R. Florian se străduie să le ridiculizeze cu orice preţ. Nu voi reveni, cu atît mai mult cu cît însuşi textul notei sale de răspuns pune, cred, în evidenţă aceleaşi grave carenţe metodologice pe care le descoperisem în *Reflecţii*... În cadrul acestei note, R. Florian scrie, de pildă, despre cartea sa: „...Apare ca lipsită de obiect şi ideea lui P. Berar că în reconstituirea ei (a filozofiei marxiste — n.n.) trebuia luat în considerare şi aportul teoretic al altor personalităţi la dezvoltarea filozofiei marxiste. Consider că dezvoltarea filozofiei marxiste nu poate fi confundată cu dezvoltarea structurii acesteia, care a fost creată *numai* în opera lui Marx şi Engels. Cartea (adică *Reflecţiile* — n.n.) şi-a propus să reconstituie această structură plecînd de la ideea că ea a fost adesea tratată amputat, unilateral şi că progresul contemporan al filozofiei marxiste depinde de revenirea la sursele ei iniţiale. Ea nu a tins în nici un fel să facă un bilanţ, fie şi parţial,

al dezvoltării uneia sau alteia dintre ideile filozofiei marxiste".

Dar să ne permită tovarăşul Radu Florian să-l întrebăm: oare ce fel de „reflecţii" eficiente asupra filozofiei marxiste pot fi acelea care nu se interesează de *„dezvoltarea uneia sau alteia dintre ideile filozofiei marxiste"*? Şi unde mai apare atunci „îmbinarea" metodei istorice cu cea de recompunere structurală cînd, în mod deliberat, programatic, R. Florian declară, în nota sa, că *„nu a ţins în nici un fel să facă un bilanţ, fie şi parţial, al dezvoltării uneia sau alteia dintre ideile filozofiei marxiste"*? Şi apoi cum ar trebui înţeleasă (fără a-i produce noi „nedumeriri" lui R. Florian) afirmaţia de mai sus, atît de categorică, după care *„dezvoltarea filozofiei marxiste nu poate fi confundată cu dezvoltarea structurii acesteia, care a fost creată* **numai** *în opera lui Marx şi Engels"*? Pare-se că, după Radu Florian, ar urma, printre altele, că deşi posterior lui Marx şi Engels filozofia marxistă a continuat să se dezvolte, totuşi *„structura"* acesteia fie că a rămas intactă, încremenită, fie că, deşi s-a dezvoltat şi ea, acest proces nu trebuie confundat cu *„dezvoltarea filozofiei marxiste"*. La urma urmelor, oare R. Florian crede că există realmente pericolul atît de grav de a „confunda" *dezvoltarea filozofiei marxiste cu dezvoltarea structurii acesteia?*

R. Florian se declară împotriva tratărilor amputate şi unilaterale ale filozofiei marxiste, dar oare spiritul creator şi înfăţişarea autentică ale acestei filozofii pot fi descoperite pe calea propusă de domnia sa: *„revenirea la sursele ei iniţiale"*?

Oricine ştie că înţelegerea exactă şi profundă a acestor *„surse iniţiale"* are o importanţă primară şi deci fundamentală, că ea reprezintă cerinţa numărul unu a oricărei exegeze autentice, fie ea structurală sau nestructurală. Dar a reduce doar la atît problematica *„progresului contemporan al filozofiei marxiste"*, cum propune R. Florian, nu reprezintă oare o opinie de asemenea „amputată şi unilaterală"? A nu te interesa *programatic* de dezvoltarea *„uneia sau alteia dintre ideile filozofiei marxiste"*, a nu încerca să dezvălui relaţiile acesteia cu practica socială şi ştiinţifică, a nu lua *„în considerare şi aportul teoretic al altor personalităţi la dezvoltarea filozofiei marxiste"* — toate acestea înseamnă a promova o scolastică sterilă. Omenirea de azi este interesată de filozofia marxistă nu doar pentru a descoperi acurateţea teoretică a „surselor ei iniţiale", nu doar pentru a construi o „structură ideală" a acesteia, ci în primul rînd datorită „amestecului" efectiv al filozofiei marxist-leniniste în transformarea lumii contemporane. Aşa încît, fără să diminuăm necesitatea cunoaşterii „surselor ei iniţiale", progresul contemporan al acestei filozofii nu poate depinde totuşi de o revenire pur şi simplu la aceste „surse iniţiale", cum consideră R. Florian; o revenire practic imposibilă, dealtfel, cum însăşi istoria ideilor a dovedit-o, căci, de fiecare dată cînd s-a produs un gen sau altul de asemenea „reveniri", obiectivele urmărite s-au relevat a fi ancorate nu în trecut, ci în actualitatea socială şi teoretică.

R. Florian îmi „rectifică" violent recenzia printr-o suită de exemple care ar pleda, în opinia sa, pentru netemeinicia criticilor argumentate de mine pe marginea *Reflecţiilor...* sale. Nu voi relua aceste exemple, dar precizez că în analiza celor două concepte-cheie ale lucrării — conceptul de *„înstrăinare"* şi cel de *„ideologie"* — problemele dezbătute în recenzie erau de fond, principiale şi nu se reduceau la cele cîteva afirmaţii absurde pe care autorul, în nota sa, mi le atribuie cu atîta uşurinţă. Ceea ce încercam să susţin în recenzie era ideea, dealtfel larg cunoscută, că în marxism şi în general în ştiinţele sociale nu există concepte şi probleme încremenite, fapt de care trebuie să ţină seama orice exegeză. Pentru a înţelege, de pildă, dezbaterile teoretice *contemporane* în jurul înstrăinării trebuie să urmărim şi să înţelegem întreaga evoluţie istorică a discuţiilor teoretice. O analiză larg comprehensivă şi realmente folositoare — fie ea chiar cea bazată pe îmbinarea metodei istorice cu cea a recompunerii structurale — nu se poate baza doar pe unele afirmaţii răzleţe, culese în mod arbitrar, dintr-o lucrare marxistă sau alta, cum procedează R. Florian, ci trebuie să cerceteze, cred, evoluţia acestui concept în raport cu *întreaga* operă şi gîndire marxistă şi în cadrul istoriei generale de idei a conceptului şi problematicii filozofice a înstrăinării. Căci, oricum şi oricît de structurală ar fi metoda de analiză a conceptului şi problematicii înstrăinării, ea nu trebuie, cred, să-şi propună obiective muzeistice ci, dimpotrivă, o contribuţie la progresul cunoaşterii social-filozofice *contemporane*.

Să ne oprim, în sfîrşit, şi asupra unui exemplu mai minor, dar nu lipsit de însemnătate, şi pe care dealtfel îl întîlnim comentat şi în nota cu pricina. Expresia de „om generic", spune Radu Florian în notă, a utilizat-o *„doar o singură dată"* şi *„în accepţia limbajului comun"*, accepţie pe care şi-o autorizează printr-o referire la *Dicţionarul limbii române literare contemporane*. Pentru „exactitatea" informaţiei oferite de Radu Florian îmi permit să citez *„două"* din paginile domniei sale în care apare, *omul generic"*. La pagina 116 a *Reflecţiilor...* putem citi: „Postura *omului generic* de subiect în raport cu lumea înconjurătoare explică faptul că conştiinţa sa de sine o implică pe cea a mediului său, a relaţiilor sale cu mediul, atît a celui mijlocit, cît şi a celui mai

cuprinzător, al lumii, ca imagine generată de cultura societăţii" (subl. ns.). La pagina 128, a aceleiaşi cărţi, putem din nou citi: „O altă particularitate a procesului cunoaşterii filozofice marxiste este dată de faptul că elaborează conştiinţa de sine a societăţii ca subiect, a *omului generic*" (subl. ns.). Or, mă îndoiesc de faptul că *Dicţionarul limbii române literare contemporane* l-ar putea ajuta pe Radu Florian să ne convingă de faptul că, în aceste fraze, „*omul generic*" ar apare doar „în accepţia limbajului comun" şi nu ca un concept filozofic. În schimb pare să aibă dreptate domnia sa cînd consideră că în felul cum foloseşte expresia în discuţie nu pot fi realmente depistate „*influenţe hegeliene şi feuerbachiene*". Deallfel, la drept vorbind, existenţa unor asemenea influenţe o raportam, în cadrul recenziei, la tînărul Marx şi nicidecum la autorul „*Reflecţiilor*" . .

2) Radu Florian mai scrie: „O primă remarcă se referă la procedeul inadmisibil prin care P. Berar converteşte dezbaterea şi critica ideilor cărţii în calificarea stărilor de spirit ale autorului ei, procedeu care pune sub semnul întrebării obiectivitatea recenzentului". Iată acum şi textul meu din recenzie la care se referă domnia sa: „Dialogul ideilor, ca imperativ ştiinţific, actual, de mare valoare, trebuie să ne îndemne spre o cunoaştere profundă, *din interior*, a configuraţiilor şi sistemelor de idei filozofice din lumea contemporană. O asemenea cunoaştere este pe deplin capabilă să insufle siguranţă şi calm în judecăţile de valoare, să ne ajute să punem rigoarea raţionamentului ştiinţific în locul iritării şi al sentinţelor trufaşe".

Cînd am scris aceste fraze am considerat că ideile formulate vizează, desigur, în primul rînd, cartea *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, dar nu neapărat numai conţinutul acesteia. Şi mai credeam că acest adevăr reiese destul de clar, dar, se pare că, în calitate de cititor, chiar şi Radu Florian întîmpină dificultăţi în „receptarea neeronată" a ideilor formulate, în scris, de către alţii. Să ne străduim însă acum şi să devenim mai expliciţi, prin intermediul a două noi exemple, care vorbesc şi ele tot despre stilul de lectură practicat de autorul *Reflecţiilor*... La pag. 176 a lucrării se consideră de pildă că celebrul antropolog Claude Lévi-Strauss ar constata, în lucrarea sa *Anthropologie structurale*, „*dezorientarea ce şi-a făcut loc printre sociologii nemarxişti în ce priveşte obiectul sociologiei*"... Or, desigur, un cititor care cunoaşte preocupările teoretice ale lui Cl. Lévi-Strauss materializate în această lucrare, oricum puţin diferite de cele sugerate de către Radu Florian, s-ar putea încăpăţîna să-i pună acestuia întrebarea: Oare chiar aşa să fie? Căci din afirmaţiile lui Claude Lévi-Strauss, chiar aşa ciuntite cum sînt ele reproduse în *Reflecţii*, nu pare să reiasă ideea de mai sus. O lectură atentă a citatului şi cu atît mai mult a întregii pagini vizate (din lucrarea *Anthropologie structurale*) relevă constatări mult mai simple şi mai pertinente, fie că eşti sau nu de acord cu ele. Savantul francez constată, e drept în spirit critic, o configuraţie specifică a studiului social istoric constituită: în evoluţia cercetărilor sociologice dintr-o ţară sau alta, implicit a concepţiilor *despre* sociologie, poate fi uşor depistată şi prezenţa unui anumit specific naţional. Că cercetătorul social Claude Lévi-Strauss nu are în vedere în nici un caz o asemenea „dezorientare" (şi încă *una actuală* !) de care vorbeşte Radu Florian reiese clar şi din numele de sociologi citaţi, pe aceeaşi pagină, de către antropologul structuralist: *Emile Durkheim* (1858—1917) şi *François Simiand* (1873—1935). Or, indiferent de ce părere are prof. Radu Florian despre rolul acestor doi oameni de ştiinţă francezi în dezvoltarea sociologiei ca disciplină autonomă, este greu de crezut că însuşi Claude Lévi-Strauss ar fi încercat să fie chiar atît de aspru în aprecieri la adresa înaintaşilor săi. Sînt tentat să cred că celebrul antropolog structuralist este totuşi mult mai indulgent decît profesorul Radu Florian în faţa „dezorientării" de care a dat dovadă Durkheim în sociologia franceză !

În fine, un al doilea exemplu şi mai elocvent. Astfel, în *Reflecţii asupra filozofiei marxiste*, p. 13, se scrie: „Extrem de elocventă ni se pare a fi din acest punct de vedere mărturisirea lui J. P. Sartre, din cartea sa *Critica raţiunii dialectice*, privind schimbarea conştiinţei intelectualităţii din deceniul al patrulea al secolului nostru sub imperiul «realităţii marxismului». «Este neîndoielnic într-adevăr — scrie Sartre în această lucrare — că marxismul apare astăzi ca singura antropologie posibilă, care trebuie să fie totodată istorică şi structurală. Este singura în acelaşi timp care priveşte omul în totalitatea sa, adică plecînd de la materialitatea conştiinţei sale. *Nimeni nu poate presupune* (subl. ns.) un alt punct de plecare, deoarece ar însemna să oferi un alt om ca obiect de studiu» observă filozoful francez, deşi prin numeroase aspecte ale cărţii sus-menţionate intră în contradicţie cu această aserţiune judicioasă pe care o face la începutul ei".

Că gînditorul existenţialist Sartre a vorbit adesea elogios despre marxism şi a încercat chiar să-şi însuşească anumite idei marxiste este un fapt real şi comun. Ceea ce apare însă „inedit" în această pagină din „*Reflecţii*"... este modul în care autorul îl citeşte şi îl interpretează pe Sartre. O confruntare a textului tradus şi reprodus de Radu Florian cu textul lui Sartre, din lucrarea *Critique de la raison dialectique*, relevă o diferenţă, e drept mică, între ce a spus Sartre despre marxism şi între ceea ce afirmă Radu Florian că ar fi

spus Sartre; o diferenţă care însă, din păcate, se repercutează, cum vom vedea imediat, şi asupra unora dintre concluziile prof. Radu Florian vis-à-vis de Jean Paul Sartre. Dacă ne vom opri privirea la textul lui Sartre vom putea constata că acesta scrie astfel: *„Nimeni nu-i poate propune* (subl. ns.) un alt punct de plecare (marxismului — *P. B.*), căci aceasta ar însemna să-i oferi un alt om ca obiect al studiului său". (Cititorul este rugat să compare aceste rînduri cu textul pe care Radu Florian i-l atribuie lui Sartre!). Deci nu este aici vorba, cum afirmă mai sus Radu Florian, de o aprobare totală a marxismului de către Sartre, de o *„aserţiune judicioasă"*, cu care existenţialistul francez ar intra în contradicţie prin alte *„numeroase aspecte ale cărţii"*. După cum este larg cunoscut, în lucrarea sa *Critique de la raison dialectique* Sartre a urmărit, printre alte obiective teoretice, argumentarea unei posibile simbioze între marxism şi existenţialism şi nu pur şi simplu o acceptare integrală a poziţiilor filozofiei marxiste, implicit cele privind antropologia filozofică. Dezacordul său, parţial sau total, cu principiile de bază ale marxismului fiinţează, deci, chiar şi în pagina citată de Radu Florian. Dealtfel, chiar în faza imediat următoare citatului de mai sus (frază pe care sper s-o fi citit şi Radu Florian!), Sartre precizează: „Dar tocmai în interiorul mişcării gîndirii marxiste descoperim o falie, în măsura în care, contrar lui însuşi, marxismul tinde să elimine anchetatorul investigaţiei sale şi să facă din anchetat obiectul unei cunoaşteri absolute" etc. etc. Urmează apoi expunerea raţiunilor pentru care, după Sartre, marxismul ar trebui pus în contact cu existenţialismul, filozofie care ar avea, printre alte funcţii şi virtuţi filozofice, şi menirea de a „reintroduce" în „universalitatea conceptelor", singularitatea de neînvins a aventurii umane" ş. a. m. d.

3. Este, firește, meritoriu faptul că Radu Florian se străduieşte să caute specificitatea elementului social contemporan şi teoretizează, într-un mod adesea original, obiectul unor discipline sociale, cum este de pildă sociologia, ştiinţă la care face referiri şi în nota sa rectificatoare. Se poate constata însă, cu deosebită uşurinţă, că atît în carte, cît şi în nota sa ulterioară, domnia sa omite complet un factor fără de care îndrăznesc să cred că orice discuţie în jurul profilului actual al *sociologiei marxiste* tinde să devină speculativă: *experienţa ştiinţifică reală a acestei discipline, raportată la investigarea directă a realităţii sociale concrete*. Or, consider regretabil faptul că, în ce priveşte sintetizarea experienţei ştiinţelor sociale contemporane şi în primul rînd în cazul sociologiei marxiste, autorul a omis nu numai în general „materialul" concret şi atît de fertil al acestei tumultoase experienţe — absenţă care s-ar fi putut explica, la urma urmelor, şi prin greutăţile informării ştiinţifice la nivel mondial — ci şi experienţa colegilor săi apropiaţi, a cercetătorilor din ţara noastră, în domeniul ştiinţelor sociale şi în primul rînd experienţa sociologilor (vezi în această privinţă cap. V „Filozofia praxisului şi sociologia marxistă"). Or, fără îndoială că o apropiere efectivă, prin metodologii judicioase, de experienţa concretă a ştiinţelor sociale din ţara noastră, raportată principial la realitatea socială concretă, contemporană, — oricît de multe ar fi neajunsurile şi neîmplinirile în cadrul acestor activităţi — l-ar fi putut conduce pe autor la sinteze valoroase, inclusiv de ordin epistemologic.

În ultimele cuvinte ale notei sale, Radu Florian militează pentru *„găsirea unor răspunsuri noi la numeroasele întrebări ale epocii, răspunsuri capabile să deschidă noi orientări teoretice"*. Sîntem cu toţii de acord şi integral cu un asemenea proiect, dar oare concordă un asemenea obiectiv ştiinţific cu ideea că *„progresul contemporan al filozofiei marxiste depinde de revenirea la sursele ei iniţiale"*?

Petru Berar

ÎN LEGĂTURĂ CU „MOARTEA ARTEI"

În legătură cu scrisoarea domnului Vasile Florescu *, referitoare la studiul meu despre moartea artei publicat în „Revista de Filozofie" nr. 4/1974 — cred că e suficient să amintesc cititorului următoarele: 1. Pentru Hegel, arta este o treaptă în dezvoltarea Ideii Absolute, Idee care se dezvăluie ei înseşi în trei ipostaze: arta, religia, filozofia. Realitatea constituită în conformitate cu conceptul ei, cu Ideea Absolută, reprezintă Idealul. Acest „Ideal" tinde să-l întruchipeze Arta. Dar trecînd de la materialitatea artei simbolice, prin cea clasică, la cea romantică — arta îşi încheie evoluţia, trebuind să lase locul în cele din urmă filozofiei, care va realiza deplina autocunoaştere a Spiritului Absolut. Pentru economia de spaţiu în revistă, îl rog pe cititor să revadă a treia secţiune a *Filozofiei spiritului*, „Spiritul Absolut", în *Enciclopedia Ştiinţelor Filozofice* a lui Hegel (Ed. Academiei — 1966, p. 376—404). 2. Dar chiar în Introducerea la *Prelegeri de estetică*, Hegel spune: *Arta* (fără nici o altă specificare — nota mea, *M. B.*) *este şi rămîne pentru noi, în privinţa celei mai înalte destinaţii a sa, ceva ce aparţine trecutului"* (vol. I, p. 17). 3. L-aş mai ruga pe cititor să-şi amintească, că *Benedetto Croce* în *Estetica* sa spune: „Estetica lui Hegel este

* A se vedea „Revista de filozofie", 1974, nr. 9, p. 1144—1145.

un elogiu *funebru* al artei"; iar în tabla de materii analitică a lucrării, vorbeşte despre „mortalitatea şi decadenţa artei în sistemul lui Hegel"**. În acelaşi sens vorbesc *Raymond Bayer* în *Histoire de l'esthétique* (Paris 1965, p. 266), *K. E. Gilbert* şi *H. Kuhn* în *Istoria esteticii* (trad. rom. 1972 — p. 379). Mai e nevoie de comentarii?

** În ceea ce priveşte locul artelor în *Republica* lui Platon, aş trimite de asemenea la interpretarea lui Benedetto Croce şi, dacă-mi este îngăduit, la lucrarea mea *Cunoaşterea artistică* (Ed. Academiei, 1960, p. 28) unde problema este întrucîtva detaliată.

În ceea ce priveşte perplexitatea manifestată de V. Florescu în legătură cu accentul pe care-l pun eu pe participarea pasionată a preopinenţilor unor discuţii referitoare la artă — şi pe pretinsa neglijare a rigorii ştiinţifice, îl rog pe cititor să revadă aliniatul 2 şi 3 din p. 452 a nr. 4/1974 din „Revista de filozofie", pentru a se vedea cum poate fi denaturat un text, cînd se citează trunchiat.

Marcel Breazu

„IGNORANŢĂ SAVANTĂ"

În secţiunea sa de „Expresii şi locuţiuni", **Micul dicţionar Enciclopedic** (Buc., Edit. enciclopedică, 1972) ne face surpriza de a include între „locuţiuni" latine şi un concept, un *termen filozofic* cu accepţie specială, căruia îi dă această explicaţie ridiculă, fantezistă, valabilă exclusiv pentru ea însăşi ca explicaţie:

„**docta ignorantia** (lat.) ignoranţă savantă = *expresie prin care Nicolaus Cusanus ridiculizează siguranţa infatuată a celor lipsiţi de cunoştinţe solide*" (p. X).

Sapienti sat..

M. D.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

c. 77 – I. P. „INFORMAȚIA"

[Continuare de pe contrapagina copertei]

PETRE BIELTZ, **Principiul dualităţii în logica formală,** col. „Logos", 1974, 195 p., 6,50 lei.
***, **Laboratoarele uzinale** (Coordonator: TRAIAN HERSENI), 1974, 249 p., 7,75 lei.
***, **Gîndirea egipteană antică în texte,** traducere din limba egipteană veche, studiu introductiv, notiţe introductive şi note CONSTANTIN DANIEL, 295 p., 17 lei.
H. H. STAHL, **Teoria şi practica investigaţiilor sociale. Metode şi tehnici,** vol. I., 1974, 349 p., 33 lei.
***, **Metoda cercetării sistemice** (trad. din lb. rusă), 1974, 300 p., 14 lei.
P. BOTEZATU, T. DIMA, P. BIELTZ, S. VIERU, GH. ENESCU, **Direcţii în logica contemporană,** 1974, 180 p., 6 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNÖ GÁLL, **Gîndirea sociologică din România,** 1974, 165 p., 13,80 lei.
IOSIF MOESIODAX, **Tratat despre educaţia copiilor sau pedagogia,** 1974, 128 p., 5,55 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă,** 1973, 310 p., 9,25 lei.
AL. TĂNASE, **Cultură şi umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p., 9,25 lei.
***, **Texte presocratice,** vol. I, 1974, 236 p., 10 lei.
ADELA BECLEANU-IANCU, **Geneza culturologiei româneşti,** 1974, 265 p., 9,75 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica,** vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.
ABRAHAM MOLES, **Artă şi ordinator,** 1974, 307 p., 9,25 lei.
PAOLO SANTARCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit şi a unui simbol,** 2 vol., 1974, 198+264 p., 18,50 lei.

EDITURA MINERVA

VALERIU CRISTEA, **Introducere în opera lui Neculce,** 1974, 210 p., 3,75 lei.

EDITURA ENCICLOPEDICĂ ROMÂNĂ

C. I. GULIAN, **Introducere în istoria filozofiei moderne,** 1974, 348 p., 11,50 lei .
ANTON DUMITRIU, **Philosophia mirabilis. Incercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filozofiei greceşti,** 1974, 200 p., 6 lei.
M. GRAMATOPOL, **Civilizaţia elenistică,** 1974, 361 p., 16 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOŞI, **Alegerea lui Iona,** 1974, 150 p., 5,50 lei
VALERIU CRISTEA, **Pe urmele lui Don Quijote,** 1974, 220 p., 8,50 lei.
PAUL CORNEA, **Oamenii începutului de drum. Studii şi cercetări asupra epocii paşoptiste,** 1974, 344p, 12 lei.

EDITURA UNIVERS

GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări,** 1974, 384 p., 15,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. I (Sociologia cunoașterii și a valorii), 1973, 466 p., 30 lei .

***, NOESIS, **Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România**, 1973, 356 p., 23 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studii asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

***, **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprofesionale** (coordonatori: OVIDIU BĂDINA și CĂTĂLIN MAMALI, Colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4, 1973, 159 p., 7,75 lei.

CERNEA MIHAIL, **Sociologia cooperativei agricole**, 1974, 294 p., 11,50 lei.

CETERCHI IOAN, LÖRINCZ L., GHECIU DAN, POPESCU SOFIA, FODOR INNA, BOLINTINEANU AL., NASCHITZ ANITA, VÎNTU ION, **Organizarea și activitatea de stat în Republica Socialistă România**, 1974, 472 p., 33 lei.

DAN-SPÎNOIU GEORGETA, **Factorii obiectivi și subiectivi în integrarea profesională a femeii**, 1974, 280 p., 16 lei.

***, **Rolul și funcțiile dreptului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate** (coordonatori: prof. dr. doc. IOAN CETERCHI, ADRIAN DIMITRIU, PAUL COSMOVICI), 1974, 280 p., 22 lei.

***, **Revoluția științifică și tehnică**. Studii și comunicări, 1974, 201 p., 27 lei.

NICOLAE BĂLCESCU, **Opere, vol. I, Scrieri istorice, politice și economice. 1844—1847**, Ediție îngrijită de G. ZANE și ELENA G. ZANE, 1974, 416 p., 36 lei.

ELENA FLOREA, **Națiunea română și socialismul**, 1974, 260 p., 14,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.

SIMION PUNI, **Forțele motrice ale dezvoltării societății noastre**, 1974, 112 p., 3 lei.

***, **Introducere în știința conducerii societății socialiste**, (coordonator: S. TAMAȘ), 1974, 296 p., 9 lei.

ILEANA RĂCEANU, **Omul sub semnul posibilului**, 1974, 202 p., 7 lei.

C. ZAMFIR, **Psihosociologia organizării și a conducerii. Teorii și orientări contemporane**, 1974, 270 p., 8,25 lei.

GEORGETA FLOREA, H. CULEA, **Probleme sociale ale ecologiei**, col. „Dezbateri ideologice". 1974, 120 p., 3 lei.

GRIGORE PREOTEASA, **Texte social-politice**, 1974, 332 p., 14,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.

ÉMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice**, 1974, 200 p., 5,75 lei.

A. SCHOPENHAUER, **Studii de estetică**, Col. „Estetică", 1974, 175 p., 4,75 lei.

C. DIMITRESCU-IAȘI, **Studii de estetică**, col. „Estetică", 1974, 175 p., 7 lei.

DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic**, 1974, 231 p., 11,50 lei.

VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard**, 1974, 336 p., 13 lei.

IOAN GRIGORAȘ, **Principii de etică socialistă**, 1974, 282 p., 11,50 lei.

[Continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXII, 1, P. 1—134, BUCUREȘTI, 1975

I. P. I. c. 77

43 503

Lei 20.

I 8015
Bc. Astra

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

● PROGRAMUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, PROGRAM AL ÎNFLORIRII NAȚIUNII NOASTRE SOCIALISTE
MIHAI ARSENE

● UNITATEA DIALECTICĂ DINTRE LIBERTATEA SOCIALĂ, NAȚIONALĂ ȘI INDIVIDUALĂ
ION FLOREA

INDIVIDUL ȘI RESPONSABILITATEA SOCIALĂ (grupaj tematic)
ANDREJ HLÁVEK (R. S. Cehoslovacă); GOTTFRIED STIEHLER (R. D. Germană); JANUSZ KUCZYNSKI (R. P. Polonă); FARKAS ENDRE (R. P. Ungară); MIHAI FLOREA; ANETA NUȚU BUSUIOC; GHEORGHE BUNESCU; GEORGETA HĂLĂȘAN

PROBLEME DE EPISTEMOLOGIE ȘI LOGICĂ (grupaj tematic)
DAN BĂDĂRĂU; ALEXANDRU SURDU; MIRCEA FLONTA; CĂLIN CANDIESCU; TEODOR DIMA; SORIN VIERU; CORNEL POPA

2

TOMUL XXII • 1975

0 1111 2005 -- DEC 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sectorul I, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI

i 8015

NICOLAE CEAUŞESCU

PREŞEDINTELE REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

2022

22780

JURĂMÎNTUL
PREȘEDINTELUI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

«Jur să slujesc cu credință patria, să acționez cu fermitate pentru apărarea independenței, suveranității și integrității țării, pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru edificarea socialismului și comunismului în Republica Socialistă România!

Jur să respect și să apăr Constituția și legile țării, să fac totul pentru aplicarea consecventă a principiilor democrației socialiste, pentru afirmarea în viața societății a normelor eticii și echității socialiste!

Jur să promovez neabătut politica externă de prietenie și alianță cu toate țările socialiste, de colaborare cu toate națiunile lumii, fără deosebire de orînduire socială, pe baza deplinei egalități în drepturi, de solidaritate cu forțele revoluționare, progresiste de pretutindeni, de pace și prietenie între popoare!

Jur că îmi voi face întotdeauna datoria cu cinste și devotament pentru strălucirea și măreția națiunii noastre socialiste, a Republicii Socialiste România!»

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 2 1975

SUMAR

* * * Cu faţa spre viitor 139
● MIHAI ARSENE, Programul Partidului Comunist Român, program al înfloririi naţiunii noastre socialiste 147
● ION FLOREA, Unitatea dialectică dintre libertatea socială, naţională şi individuală 151

INDIVIDUL ŞI RESPONSABILITATEA SOCIALĂ

● ANDREJ HLÁVEK (R. S. Cehoslovacă), Problema responsabilităţii 161
● GOTTFRIED STIEHLER (R. D. Germană), Condiţii obiective şi responsabilitate individuală 166
● JANUSZ KUCZYNSKI (R. P. Polonă), Libertate şi responsabilitate morală 172
● FARKAŞ ENDRE (R. P. Ungară), Etica responsabilităţii — responsabilitatea eticii 179
● MIHAI FLOREA, Nivelul individual şi colectiv al răspunderii şi responsabilităţii. . 186
● ANETA NUŢU BUSUIOC, Conceptul de responsabilitate şi creşterea responsabilităţii umane în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice 191
● GHEORGHE BUNESCU, Motivaţia etică a participării responsabile 197
● GEORGETA HĂLĂŞAN, Relaţia societate-personalitate din perspectiva sistemică 203

PROBLEME DE EPISTEMOLOGIE ŞI LOGICĂ

● DAN BĂDĂRĂU, Posibil şi potenţă (text inedit) 209
● ALEXANDRU SURDU, Elemente dialectice în epistemologia intuiţionistă 212
● MIRCEA FLONTA, Semnificaţie şi adevăr. Consideraţii empirice 222
● CĂLIN CANDIESCU, Filozofia analitică a limbajului şi teoria actelor ilocuţionare . 227
● TEODOR DIMA, De la metodele lui Mill la etiologica inductivă 236
● SORIN VIERU, Logica deontică şi formalizarea obligaţiei derivate 242
● CORNEL POPA, Norme şi legalitate 246

OPINII DESPRE CĂRŢI

● AL. TĂNASE, Ieşirea din labirint sau enigma fericirii 257
● S. DRAGOMAN, Cîteva sinteze privind cercetări din logica contemporană 265

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Sesiunea „Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică" *(C.M.)* Aspecte din cultura japoneză *(C. I. Gulian)* 275
MARGINALII ŞI COMENTARII 279

Rev. filoz., XXII, 2, p. 135–280, Bucureşti, 1975

22780.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 2 1975

СОДЕРЖАНИЕ

* * * Лицом к будущему 139

● МИХАЙ АРСЕНЕ, Программа Румынской Коммунистической партии — программа расцвета нашей социалистической нации 147

● ИОН ФЛОРЯ, Диалектическое единство социальной, национальной и индивидуальной свободы 151

ИНДИВИД И СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

● АНДРЕЙ ХЛАВЕК (Чехословацкая С. Р.), Проблема ответственности . . 161

● ГОТТФРИД ШТИЛЕР (Германская Д.Р.), Объективные условия и индивидуальная ответственность 166

● ЯНУШ КУЧИНСКИЙ (Польская Н.Р.), Свобода и моральная ответственность 172

● ФАРКАШ ЭНДРЕ (Венгерская Н.Р.), Этика ответственности — ответственность этики 179

● МИХАЙ ФЛОРЯ, Индивидуальный и коллективный уровень ответственности 186

● АНЕТА НУЦУ-БУСУЙОК, Понятие ответственности и возрастание ответственности людей в условиях научно-технической революции 191

● ГЕОРГЕ БУНЕСКУ, Этическая мотивация ответственного социального действия 197

● ДЖОРДЖЕТА ХЭЛЭШАН, Отношение общество — личность с системной точки зрения 203

ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ

● ДАН БЭДЭРЭУ, Возможное и потенция (неопубликованный текст) 209

● АЛЕКСАНДРУ СУРДУ, Диалектические элементы в интуиционистической эпистемологии 212

● МИРЧА ФЛОНТА, Семнификация и истина с эмпирической точки зрения . 222

● КЭЛИН КАНДИЕСКУ, Аналитическая философия языка и теория илокуционарных актов 227

● ТЕОДОР ДИМА, От методов Милля к индуктивной этиологике 236

● СОРИН ВИЕРУ, Деонтическая логика и формализация производной обязанности 242

● КОРНЕЛЬ ПОПА, Нормы и легальность 246

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Выход из лабиринта или тайна счастья 257

● С. ДРАГОМАН, Заметки о синтетических исследованиях в современной логике 265

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Сессия „Социалистическая и научно-техническая революция" *(К. М.)* Аспекты японской культуры *(К. И. Гулиан)* 275

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 279

Rev. filoz., 2, **XXII**, *2*, p. 135–280, Bucureşti, 1975.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXII N° 2 1975

SOMMAIRE

* * * Regard tourné vers l'avenir 139

● MIHAI ARSENE, Le Programme du Parti Communiste Roumain, programme de développement de notre nation socialiste 147

● ION FLOREA, L'unité dialectique entre la liberté sociale, nationale et individuelle . . 151

L'INDIVIDU ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE

● ANDREJ HLÁVEK (R. S. Tchécoslovaque), Le problème de la responsabilité . . . 161

● GOTTFRIED STIEHLER (République Démocratique Allemande), Les conditions objectives et la responsabilité individuelle 166

● JANUSZ KUCZYNSKI (République Populaire de Pologne), La liberté et la responsabilité morale 172

● FARKAS ENDRE (République Populaire Hongroise), L'éthique de la responsabilité et la responsabilité de l'éthique 179

● MIHAI FLOREA, Les niveaux individuel et collectif de la responsabilité 186

● ANETA NUȚU BUSUIOC, Le concept de responsabilité et l'augmentation de la responsabilité humaine dans les conditions de la révolution scientifique-technique . 191

● GHEORGHE BUNESCU, La motivation éthique de la participation responsable . . 197

● GEORGETA HĂLĂȘAN, La relation société-personnalité dans la perspective systémique 203

PROBLÈMES D'ÉPISTÉMOLOGIE ET DE LOGIQUE

● DAN BĂDĂRĂU, Possible et puissance chez Aristote (texte inédit). 209

● ALEXANDRU SURDU, Eléments dialectiques dans l'épistémologie intuitionniste 212

● MIRCEA FLONTA, Signification et vérité ; considérations empiriques 222

● CĂLIN CANDIESCU, La philosophie analytique du langage et la théorie des actes ilocutionnaires 227

● TEODOR DIMA, De la méthode de Mill à l'éthiologique inductive 236

● SORIN VIERU, La logique déontique et la formalisation de l'obligation dérivée . . . 242

● CORNEL POPA, Normes et légalité 246

OPINIONS SUR LES LIVRES

● AL. TĂNASE, La sortie du labyrinthe ou l'énigme du bonheur 257

● S. DRAGOMAN, Quelques synthèses concernant les recherches de la logique contemporaine 265

LA VIE SCIENTIFIQUE

La Session „Révolution socialiste et révolution scientifique-technique" *(C.M.)* ; Aspects de la culture japonaise *(C. I. Gulian)* 275

NOTES ET COMMENTAIRES 279

Rev. filoz., XXII, 2, p. 135–280, București, 1975.

CU FAŢA SPRE VIITOR

„Calea spre minunatele piscuri ale viitorului este luminată de măreaţa concepţie despre lume şi viaţă a proletariatului — materialismul dialectic şi istoric — de Programul partidului, care constituie expresia ştiinţifică a marxism-leninismului creator în România" [1]

NICOLAE CEAUŞESCU

Eveniment istoric de profundă rezonanţă socială şi politică în viaţa întregii noastre societăţi, realegerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu în înalta funcţie de preşedinte al Republicii Socialiste România se înscrie, deopotrivă, ca o vibrantă şi însufleţitoare manifestare a coeziunii întregului popor, a unanimităţii angajării sale ferme şi responsabile pe calea înfăptuirii obiectivelor fundamentale înscrise în Programul partidului, în documentele Congresului al XI-lea privind făurirea, pe pămîntul României, a socialismului multilateral dezvoltat.

Dînd glas conştiinţei şi inimii întregii ţări, voinţei nestrămutate a tuturor oamenilor muncii de pe întinsul ţării, muncitori, ţărani şi intelectuali, tineri şi vîrstnici, femei şi bărbaţi, români, maghiari şi germani şi de alte naţionalităţi, Marea Adunare Naţională, întrunită în prima sesiune a celei de a VII-a legislaturi, a hotărît în unanimitate, la 17 martie 1975, realegerea la cîrma statului a celui mai bun şi mai iubit fiu al României socialiste. Au fost astfel, încă o dată, plenar recunoscute şi înalt apreciate imensele merite ale eminentului conducător revoluţionar, ale omului care exprimă, în cel mai înalt grad, cele mai înalte virtuţi ale partidului şi poporului nostru şi care, cu totală dăruire, cu clarviziune, dîrzenie şi nestrămurită dragoste de ţară şi-a consacrat întreaga viaţă promovării şi apărării intereselor fundamentale de progres şi bunăstare ale patriei noastre, victoriei socialismului şi comunismului pe pămîntul românesc, sporirii prestigiului şi demnităţii României în lumea contemporană.

Personalitatea excepţională a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, prezenţa sa în înalta funcţie de preşedinte al Republicii Socialiste România constituie chezăşia sigură a faptului că Programul partidului va fi transpus neabătut în viaţă, că naţiunea noastră îşi va desăvîrşi cu succes măreaţa sa operă revoluţionară.

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Discursul solemn rostit la Marea Adunare Naţională cu ocazia realegerii în funcţia de preşedinte al Republicii Socialiste România, 17 martie 1975*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 16.

Entuziasmul și spiritul de răspundere cu care întregul popor își manifestă voința fermă de a îndeplini la toți indicii, înainte de termen, actualul cincinal, pentru a asigura astfel o puternică bază tehnico-materială și a pregăti cele mai prielnice condiții de trecere la îndeplinirea obiectivelor viitorului cincinal, evidențiază, odată mai mult, hotărîrea oamenilor muncii de a urma cu deplin devotament linia politică elaborată de Partidul Comunist Român, dragostea și atașamentul lor față de forța politică conducătoare a destinelor socialiste ale țării. O dovedesc aceasta cu prisosință realizările importante obținute în întrecerea socialistă, mereu mai amplă și mai rodnică, axată pe obiective concrete și legată de creșterea eficienței muncii sociale și a potențialului productiv în toate domeniile vieții sociale.

O dată cu trecerea la înfăptuirea planului cincinal 1976—1980, România va intra într-o nouă etapă istorică *a societății noastre socialiste. „Înfăptuirea neabătută a obiectivelor stabilite de Congresul al XI-lea — a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu în* Discursul *său solemn — va asigura ridicarea patriei pe o treaptă superioară de dezvoltare economico-socială. În ascensiunea spre minunatele piscuri ale comunismului vom parcurge o cale lungă; înălțimile pe care le vom cuceri în toate domeniile ne vor permite să continuăm cu pași fermi drumul spre visul de aur al poporului nostru, al întregii omeniri, spre comunism"* [2]. *Aceasta implică încheierea, în linii generale, în viitorul cincinal, a procesului de elaborare a cadrului juridic și organizatoric adecvat creșterii în continuare atît a rolului statului în organizarea și conducerea activității economico-sociale, pe baza planului național unic, cît și a participării mereu mai active, conștiente și responsabile a întregului popor la conducerea societății, la făurirea viitorului comunist al patriei. Ca urmare a realizării prevederilor Programului și Directivelor societatea noastră va dispune de o puternică bază pentru ridicarea continuă a nivelului de trai material și spiritual al poporului, „țelul suprem al politicii partidului nostru comunist, esența însăși a societății socialiste multilateral dezvoltate pe care o edificăm"* [3].

Președintele țării, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a evidențiat totodată, de la tribuna Marii Adunări Naționale, necesitatea de a acționa cu consecvență și în direcția formării unei conștiințe înaintate a oamenilor muncii, pentru afirmarea în toate sectoarele vieții economice și sociale a principiilor eticii și echității socialiste: „Vom avea încă multe greutăți de învins, multe obstacole de trecut; de aceea este necesar ca în întreaga noastră activitate, în viața întregii societăți să domnească un spirit revoluționar înaintat, intransigență față de neajunsuri și lipsuri, hotărîrea de a acționa pentru înlăturarea lor, pentru îmbunătățirea continuă a muncii în toate domeniile, voința fermă de a întrona în toate sectoarele un climat de ordine și disciplină, un înalt spirit de răspundere comunist" [4]. *Întregul popor, și în primul rînd cadrele de conducere din toate unitățile, sînt chemate să-și mobilizeze toate forțele și capacitățile, întreaga lor competență și responsabilitate în direcția desfășurării unei munci exemplare, cu rezultate superioare, de înaltă eficiență socială. În acest context își dezvăluie semnificația deosebită adoptarea de către Marea Adunare Națională a Legii cu privire la depunerea jurămîntului de credință și devotament față de Republica Socialistă România. Prin*

---

[2] *Ibidem* p. 14.
[3] *Ibidem* p. 15.
[4] *Ibidem*, p. 15—16.

acest angajament solemn de slujire fără preget a cauzei socialismului, respectarea strictă a legilor țării, păstrarea secretului de stat, apărarea proprietății socialiste, promovarea fermă a principiilor democratismului socialist, ale eticii și echității socialiste devin, deopotrivă, obligații consfințite prin lege, dar, și îndatoriri majore etico-politice față de propria conștiință, față de propriul popor.

Rolul tot mai important al muncii educative de formare a omului nou, făuritor conștient al noii orînduiri sociale, însemnătatea sporită a activității teoretice, ideologice și politice pe măsura înaintării spre comunism, au fost puse în evidență cu deosebită forță teoretică și politică în recenta Cuvîntare *a tovarășului Nicolae Ceaușescu la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu".*

Cu fața spre viitor, spre schimbările fundamentale care se vor produce în structura economică și socială a României în următorii 10—15 ani, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat: „Fără nici o îndoială că pentru realizarea acestei orînduiri sînt necesare nu numai mijloace materiale, ci, în primul rînd, transformarea omului. Pînă la urmă, omul este forța hotărîtoare a tuturor transformărilor revoluționare din societate, din lume. *Omului trebuie să-i acordăm deci toată atenția, transformării lui. Trebuie să asigurăm crearea omului de tip nou, revoluționar, combativ, ferm, care să asigure făurirea noii orînduiri sociale"* [5].

Întreaga sa expunere este străbătută de ideea majoră — *de excepțională însemnătate pentru activitatea întregului nostru front ideologic — potrivit căreia* procesul de educare și formare ideologică a cadrelor, de înarmare ideologică a întregului partid, a tuturor oamenilor muncii, trebuie să se desfășoare în cît mai strînsă legătură cu viața, cu practica socială, să fie străbătut de un spirit militant, combativ, revoluționar. *O activitate ideologică cu un conținut bogat, cu finalitate social-politică implică în mod necesar o legătură organică a teoriei cu practica socială, în toate manifestările ei concrete, pe plan național și internațional, observarea atentă a particularităților concrete și angajarea responsabilă în înfăptuirea obiectivelor majore ale prezentului și viitorului socialist și comunist al României. Gîndirea marxist-leninistă este incompatibilă cu dogmatismul, ea se înnoiește și se dezvoltă continuu în pas cu dezvoltarea social-economică și politică a lumii contemporane, cu evoluția proceselor revoluționare pe plan mondial. Nu o dată, marii teoreticieni ai gîndirii și practicii revoluționare — Marx, Engels, Lenin, și-au exprimat ferm dezacordul și au respins categoric orice încercări de prezentare a teoriei revoluționare marxiste ca un dat definitiv, înghesuit în tomuri care ar cuprinde soluții gata pregătite pentru toate problemele prezente și viitoare ale dezvoltării sociale de pretutindeni. „Cu atît mai mult astăzi, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, — în epoca celei mai profunde revoluții tehnico-științifice, cînd cunoașterea umană a căpătat dimensiuni fără precedent, cînd științele aduc noi și noi date cu privire la materialitatea lumii, la dezvoltarea dialectică a societății — se impune un efort constant pentru înnoirea continuă a concepției revoluționare a proletariatului. Aceasta este o necesitate imperioasă a luptei pentru transformarea progresistă a societății, pentru înarmarea clasei muncitoare, a forțelor înaintate de pretutindeni în vederea făuririi unei lumi mai bune și mai drepte*

[5] Nicolae Ceaușescu *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975, p. 12 (subl. ns.).

pe planeta noastră. Teoria revoluționară trebuie să ofere acestor forțe un răspuns clar la problemele dezvoltării sociale contemporane, o orientare limpede, care să lumineze calea popoarelor în lupta pentru libertate și dreptate socială, pentru trecerea spre socialism" [6].

În acest sens se cer studiate documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român, Programul partidului și orice alt document. Nu învățare pe de rost, nu însușire mecanică a unor teze, ci înțelegerea și adoptarea în gînd și faptă a spiritului creator, novator al activității partidului nostru : „Trebuie să învățăm cum să studiem, cum să abordăm problemele în spirit revoluționar, materialist-dialectic, marxist-leninist, spre a găsi continuu soluțiile pe care le impune viața. Numai așa vom fi cu adevărat marxiști-leniniști, numai așa vom fi cu adevărat și vom rămîne revoluționari tot timpul. Nu trebuie să uităm nici un moment că marxism-leninismul este o teorie revoluționară, că numai acționînd permanent în spirit revoluționar, analizînd fenomenele pe baza concepției materialist-dialectice și istorice vom putea înțelege just atît necesitățile dezvoltării economico-sociale a patriei noastre, cît și tendințele și direcțiile de dezvoltare internațională" [7].

Pe aceste temeiuri de principiu, sub directa îndrumare a partidului, în țara noastră s-a statornicit un climat spiritual favorabil schimbului de opinii, dezbaterii de idei, *afirmării unei activități teoretice — publicistice și editoriale — propice dialogului și confruntărilor pe plan intern și internațional. Rezultatele pozitive obținute și, în general, dezvoltarea, înviorarea activității ideologice din ultimii ani trebuie înțelese însă ca premise ale perfecționării continue a muncii în acest domeniu.*

Se cere acordată o atenție sporită activității ideologice, confruntată permanent cu exigențele spiritului revoluționar care ne călăuzește în întreaga noastră viață social-politică. Numai astfel vom putea depăși o anumită rămînere în urmă în acest sector de activitate, la care s-a referit cu totală îndreptățire tovarășul Nicolae Ceaușescu. Spiritul militant, combativ și revoluționar care trebuie să caracterizeze fiecare moment și act de manifestare a activității noastre ideologice, impune îmbunătățirea continuă a activității de cercetare și propagandă teoretico-ideologică, creșterea eficienței ei în dezvoltarea gîndirii revoluționare, a capacității de înțelegere a realității și, totodată, o luptă hotărîtă împotriva oricăror concepții și mentalități burgheze, retrograde. „Nu trebuie să uităm nici un moment — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — că în lume există încă imperialism, forțe reacționare, fascism — deci concepții reacționare, anticomuniste foarte active. Noi trebuie să participăm în mod ferm și consecvent la lupta împotriva tuturor acestor manifestări sub orice formă ar apărea ele, nu numai pe plan național, ci și pe plan internațional" [8].

În această luptă împotriva vechiului, a ideologiilor nocive promovate de forțele reacțiunii, ale imperialismului, au o deosebită importanță analiza corectă și aprecierea cît mai exactă a situației concrete a raportului de forțe pe plan ideologic. Acest raport de forțe suferă în prezent o schimbare evidentă. Modificarea lui se datorește în primul rînd ofensivei forțelor sociale progresiste, democratice din lumea întreagă împotriva politicii cercurilor reacțiunii. Iar consecința acestei situații se exprimă într-o stare de vădit declin al ideolo-

[6] *Ibidem*, p. 25—26.
[7] *Ibidem*, p. 27.
[8] *Ibidem*, p. 15—16.

giei burgheze contemporane, care nu mai poate fi apreciată, în bloc, ca servind intereselor forțelor retrograde ale lumii contemporane. Criza mondială care zguduie sistemul capitalist, puternicele contradicții în care se adîncește politica imperialistă și neocolonialistă determină o multiplicare și o intensificare fără precedent a curentelor de idei contestatare, a atitudinilor critice față de puterea capitalului. Sub influența tot mai mult și mai deschis recunoscută a gîndirii marxiste, se afirmă teoreticieni și orientări care pun sub semnul întrebării tezele perenității sistemului capitalist și dezvoltă perspective, e drept, unele încă destul de neclare, ale unui viitor eliberat de tarele societăților bazate pe exploatarea omului de către om. Această situație implică cercetarea atentă, riguroasă și lucidă, lipsită de prejudecăți dogmatice, a tabloului mișcării contemporane de idei. Căci, în mod evident, gîndirea nemarxistă contemporană nu poate fi înregistrată, integral, în catalogul ideologiilor reacționare și anticomuniste. Criteriile de analiză trebuie bine cîntărite pentru a nu pune sub eticheta anticomunismului concepții, confuze uneori, dar de orientare democratică și antiimperialistă, doar pentru că exprimă uneori și rezerve sau opinii critice față de unele aspecte ale societății socialiste sau ale ideologiei noastre.

Precizările făcute în această privință de tovarășul Nicolae Ceaușescu au o deosebită valoare teoretică și metodologică pentru lucrătorii din domeniul filozofiei : „Consider — sublinia secretarul general al partidului — că nu trebuie să punem sub emblema anticomunismului o serie de concepții progresiste, democratice sau pe aceia care emit anumite critici la adresa noastră. Anticomunismul se manifestă ca instrument în mîinile reacțiunii, ale fascismului, ale imperialismului, slujind politica de clasă a acestora, dominația și asuprirea altor popoare. Nu trebuie să cădem în greșeala de a vedea în manifestarea diferitelor păreri, în interpretarea diferită a unei probleme, în diversitatea formelor de trecere la socialism — care există și vor exista întotdeauna, inclusiv în societatea comunistă cît timp va gîndi omul — tendințe dușmănoase pe care să le etichetăm drept anticomunism. Aceasta nu ar face decît să dăuneze cauzei progresului, să întărească reacțiunea, să împiedice lupta împotriva adevăratului anticomunism cu caracter profund reacționar, imperialist" [9]. Contactul permanent cu realitatea socială, cu problemele reale ale vieții interne și internaționale orientează activitatea ideologică, nu spre etichetări pripite, ci spre efortul de a contribui la clarificarea problemelor teoretice și practice cu care se confruntă lumea de astăzi.

O deosebită importanță au în acest context problemele referitoare la rolul națiunii și al statelor, al diverselor forțe politice, al maselor largi populare și al personalităților politice de larg prestigiu în lupta pentru progresul social, pentru destinderea internațională, pentru securitate și pace ; precum și analiza raportului general-particular, național-internațional în procesul edificării socialismului și comunismului. Solidaritatea internațională bazată pe deplina înflorire și respectare a personalității națiunilor socialiste, în condițiile colaborării și cooperării liber consimțite, deplina egalitate în drepturi a tuturor statelor, respectul independenței și suveranității naționale, neamestecul în treburile interne ale altor state, avantajul reciproc și întrajutorarea — sînt principii fundamentale ale vieții politice internaționale. Ele se bazează pe adevărul fundamental al zilelor noastre că națiunea va dăinui multă vreme,

[9] *Ibidem*, p. 16.

revenindu-i un rol important în întreaga epocă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de trecere spre comunism, inclusiv multă vreme în însăși societatea comunistă. Partidul Comunist Român militează cu perseverență pentru afirmarea plenară a caracteristicilor noi ale națiunii socialiste, în cadrul căreia nu mai există clase exploatatoare, din care dispar antagonismele de clasă și are loc un amplu și permanent proces de apropiere între clase și categorii sociale, între munca fizică și munca intelectuală, între oraș și sat, de omogenizare a societății. Totodată, partidul nostru înfăptuiește cu consecvență revoluționară politica marxist-leninistă de deplină egalitate în drepturi între toți oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, considerînd că rezolvarea problemelor legate de existența naționalităților conlocuitoare într-o țară sau alta este parte integrantă a politicii fiecărui stat, în procesul transformării socialiste a societății. „Noi considerăm — a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu — că deplina egalitate în drepturi între toți cetățenii, fără deosebire de naționalitate, constituie o necesitate obiectivă pentru mersul ferm înainte pe calea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului în România. Așa cum deplina egalitate în drepturi între națiuni, între toate popoarele constituie chezășia succesului luptei pentru o nouă ordine economică și politică, pentru progres social, pentru victoria socialismului și comunismului în lume" [10].

O semnificație teoretică și metodologică deosebită pentru întregul nostru front filozofic au, de asemenea, precizările făcute de tovarășul Nicolae Ceaușescu asupra factorilor care stau la baza dezvoltării vieții sociale, în general, și a vieții internaționale, în particular. Sînt cunoscute, în această privință, dezbaterile ample asupra rolului factorului subiectiv în istorie desfășurate în cadrul gîndirii marxiste contemporane, pozițiile lui Althusser, de pildă, care consideră istoria un proces natural fără subiect și obiect, sau cele ale lui John Lewis care accentuează uneori excesiv rolul subiectului în devenirea istoriei umane. Pentru o înțelegere adecvată a factorilor care stau la baza acestor schimbări, a întregii vieți sociale internaționale este necesar, menționează tovarășul Nicolae Ceaușescu, să avem în vedere ansamblul contradicțiilor pe care le generează lumea contemporană precum și factorii care intervin în ascuțirea lor tot mai pregnantă. Delimitîndu-se de orientările care privesc evenimentele sociale ca rezultat al unor acte și acțiuni cu caracter întîmplător, precum și de cele care le consideră ca expresie a manifestării voinței unor personalități, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază: *„Analiza științifică, marxist-leninistă a realității reliefează în modul cel mai convingător că* schimbările ce se produc în lume au la origine acțiunea legităților sociale obiective ce se manifestă cu putere independent de voința oamenilor. *Teoria noastră revoluționară demonstrează în mod incontestabil că* nu voința subiectivă a unor personalități este aceea care schimbă cursul dezvoltării omenirii, *ci, dimpotrivă*, intențiile și actele oamenilor sînt determinate de legile inexorabile ale progresului istoric. Numai în măsura în care personalitățile înțeleg tendințele obiective ale acestor legi, necesitățile imperioase ale mersului înainte al societății, ele pot aduce o contribuție pozitivă la transformarea lumii, *la înfăptuirea aspirațiilor și idealurilor înaintate ale omenirii, ale fiecărei națiuni în parte"* [11]. *Contribuția hotărî-*

---

[10] *Ibidem*, p. 23.
[11] *Ibidem*, p. 19 (subl. ns.).

toare la progresul istoric o aduc masele largi populare, acțiunea lor revoluționară conștientă, în concordanță cu legitățile obiective ale dezvoltării sociale. De aceea, toate obiectivele majore ale vieții internaționale contemporane nu pot fi duse la îndeplinire doar prin activitatea unor personalități sau prin bunăvoința unor guverne, ci, în primul rînd, prin lupta perseverentă și organizată a maselor populare care pot și trebuie să influențeze mersul istoriei în direcția năzuințelor de pace și colaborare ale omenirii.

Din toate acestea rezultă necesitatea angajării plenare a tuturor celor ce lucrează în domeniul filozofiei la acțiunea de îmbunătățire a muncii politico-ideologice, de întărire a spiritului combativ, ferm, revoluționar, care trebuie să anime întreaga noastră activitate teoretică, didactică, de cercetare și de popularizare. Activiștii, teoreticienii, cadrele didactice și cercetătorii din domeniul filozofiei sînt chemați să participe cu întreaga lor capacitate, sub îndrumarea partidului, la o activitate ideologică permanent călăuzită de necesitatea înnoirii și dezvoltării continue a concepției materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific, a teoriei despre revoluție și construcția socialismului.

PROGRAMUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, PROGRAM AL ÎNFLORIRII NAȚIUNII NOASTRE SOCIALISTE

DE

MIHAI ARSENE

Desfășurate într-o atmosferă de puternică efervescență politică și ideologică, de entuziasm și hotărîre fermă a întregului popor de a realiza mărețele sarcini care stau în fața societății noastre în actuala etapă de dezvoltare, lucrările celui de al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român probează capacitatea partidului de a da glas aspirațiilor celor mai înalte ale oamenilor muncii din patria noastră, realismul și puterea de previziune a conducerii noastre de partid în formularea unui program — teoretic și practic — al societății românești pentru o întreagă perioadă istorică. Prin documentele dezbătute și adoptate, sinteze ale gîndirii politice din patria noastră, acest al XI-lea Congres se înscrie ca o pagină memorabilă în cartea de aur a partidului și a națiunii; Raportul Secretarului general, Programul partidului, Directivele privind dezvoltarea imediată și în perspectivă a țării, Tezele Comitetului Central al partidului, Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste — alcătuiesc un tezaur de gîndire originală și un îndreptar al construcției socialiste în noua etapă pe care o parcurge țara noastră în prezent.

Caracterul dialectic-sistemic al concepției partidului privind construirea societății socialiste multilateral dezvoltate este pus în evidență cu claritate de unitatea strînsă dintre activitatea teoretică și practică a partidului — o unitate dialectică, cu caracter procesual, o interacțiune istorică în realizarea unui continuum de informație dinspre teorie spre practică și dinspre practică spre teorie. Este un proces permanent în care teoria rezolvă problemele acțiunii sociale, o teorie ancorată în problematica socială, îndreptată spre acțiune — ca unică modalitate de împlinire a funcției de instrument metodologic al asigurării eficienței practicii sociale pe care o are teoria. În același timp, practica relevă continuu teoriei fațetele devenirii sale, dezvăluind consecințele incursului teoretic, verificînd teoria; îi pune probleme noi ce se cer rezolvate în fiecare etapă istorică. Acțiunea socială, înțeleasă ca permanență social-istorică, îi transferă teoriei caracterul de procesualitate. De aici decurge necesitatea perfecționării neîncetate a teoriei pentru optimizarea practicii sociale.

În întreaga concepție a partidului nostru, cristalizată în documentele Congresului al XI-lea, apare cît se poate de clar finalitatea practică a teoriei, hrănită din osmoza gîndirii și acțiunii sociale transformatoare. O semnificație deosebită, din acest punct de vedere, are *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, document de mare valoare teoretică și praxiologică, expresie a marxismului creator în România. El este un program concret de dezvoltare creatoare a teoriei, iar din punct de vedere practic — un program științific fundamentat, un instrument ce asigură unirea eforturilor comuniștilor, ale întregului popor, pe baza unei concepții unitare, în vederea edificării cu succes în patria noastră a celei mai înaintate și mai drepte orînduiri sociale.

Determinînd locul națiunii noastre în ansamblul națiunilor lumii și momentul general al dezvoltării istorice a lumii contemporane — definită ca epocă a unor profunde transformări revoluționare, sociale și naționale, ca epocă a trecerii de la societatea capitalistă la cea comunistă — partidul vădește o înțelegere adîncă a problematicii social-politice a contemporaneității. Ceea ce constituie nu numai o premisă a formulării sarcinilor proprii națiunii noastre în actuala etapă de dezvoltare, a circumscrierii lor în aria preocupărilor actuale ale lumii întregi, ci totodată, o premisă a însăși rezolvării lor, a soluționării efective a tuturor problemelor care apar în procesul edificării socialist-comuniste în patria noastră.

Între temele care ne-au reținut în cel mai înalt grad atenția se află *națiunea*, destinul ei în lumea contemporană, capacitatea acestei forme superioare de comunitate umană de a oferi cadrul adecvat abordării (și soluționării) proceselor ce au loc, în plan local și în plan general, în lume. Nu puțini sînt cei care afirmă

Rev. filoz., XXII, 2, p. 147–160, București, 1975.

că în condițiile civilizației secolului al XX-lea, cu multiplele probleme pe care le ridică necontenit, națiunea ar fi o categorie social-istorică perimată; că în lumea interdependențelor noastre, forma actuală de structurare a colectivităților umane este inadecvată, împiedicînd comunicarea liberă, întocmai ca un vas compartimentat; că însăși dezvoltarea forțelor de producție — devenită un proces mondial — este împiedicată de barierele pe care le-ar constitui granițele naționale.

Aceste păreri nu sînt noi; ele au apărut încă de la începutul acestui secol, cînd cercetările privind națiunea erau într-o fază puțin avansată. Nici astăzi, cînd corul celor care prezic sfîrșitul acestei forme de comunitate a crescut, nu s-ar putea spune că națiunea a fost exhaustiv studiată. Determinările ei multiple scapă încă cercetătorilor problemei. Cu atît mai mult putem spune că posibilitățile ei de adecvare la realitatea lumii contemporane sînt insuficient cunoscute și insuficient utilizate. În această situație, graba cu care unii teoreticieni elaborează „teorii" privind forme postnaționale de comunitate umană este nejustificată și chiar tendențioasă — cînd ele sînt puse în slujba veleităților de supremație ale unor puteri mondiale. Viciul congenital al tuturor teoriilor mondialiste este că ele emană de la cercetători aparținînd unor națiuni care vor să se „depășească" înglobînd alte națiuni sau „unindu-se" cu acestea într-o formă „superioară" de comunitate.

Însuși faptul că existența îi este amenințată, fățiș sau voalat, constituie unul dintre argumentele actualității problematicii națiunii în zilele noastre. Și dacă acest lucru este valabil pentru națiunile ajunse la maturitate, cu atît mai imperios necesară este forma națională pentru comunitățile aflate în curs de dezvoltare sau pentru cele care abia acum se formează ca națiuni. Nici revoluția socială și nici marile conflagrații nu pot schimba structura și funcțiile sistemului internațional — care sînt determinate de structura pe state naționale. Avem, în această privință, exemplul Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și al revoluțiilor socialiste dintr-un șir de state ale lumii, care au determinat adînci transformări în viața socială a popoarelor respective și au schimbat raportul de forțe în lume, structura sistemului rămînînd, în genere, pe state naționale; relațiile sistemului sînt definite de această structură. Mai mult chiar, se poate spune că, deosebindu-se după sistemul social-politic căruia îi aparțin, statele naționale contemporane au funcții analoge (în liniile lor esențiale).

Toate acestea, ca și eșecul teoriilor privind „perimarea" națiunii, pun în evidență persistența fenomenului național, capacitatea sa de rezistență în condițiile lumii contemporane, de adecvare la realitățile ei.

Evident, funcția progresistă a națiunii este departe de a fi încetat. Ea se exprimă, în primul rînd, în capacitatea diferitelor comunități omenești de a fi ele însele, de a se deosebi una de cealaltă, de a se exprima în modalități specifice. Cîtă vreme aceste comunități își *vor putea comunica* una alteia propriile valori, cîtă vreme *vor avea ce să-și comunice*, națiunea va rămîne. Ea este o condiție de viață a omenirii — în totalitatea ei. Popoarele lumii nu au luptat timp de secole să își găsească această formă de existență — cea mai înaltă din istoria societății omenești — pentru a renunța la ea. Dimpotrivă, o vor apăra, pentru că ea le garantează ființa și le dă putința accederii la civilizația universală — constituită din civilizațiile naționale în totalitatea lor. Pentru toate comunitățile omenești — mai vechi sau mai noi, mai mari sau mai mici — apărarea națiunii înseamnă apărarea viitorului lor.

Națiunea română probează, prin întreaga sa existență, acest adevăr legic. Și faptul că *Programul* partidului — Carta fundamentală ideologică, teoretică și politică a partidului, a întregului popor — începe cu un amplu expozeu al trecutului nostru istoric își are rațiunea în considerarea viitorului națiunii ca o sinteză a trecutului și prezentului ei. Apelul la istorie recheamă în actualitate amintirea luptelor înverșunate pe care le-a dus poporul nostru pentru apărarea ființei naționale și ne ajută să înțelegem că destinul istoric al națiunii românești își are geneza în împletirea strînsă a luptei maselor populare împotriva exploatării sociale cu lupta împotriva dominației străine. Și istoria României pînă în zilele noastre ne arată că pentru a-și cuceri libertatea și dreptatea socială, un popor trebuie, mai întîi, să-și cucerească libertatea națională, să fie stăpîn la el acasă. În lupta pentru păstrarea ființei naționale, pentru scuturarea jugului dominației străine, conștiința națională a poporului român a fost flacăra vie care i-a întreținut dorința de libertate. Cu formarea națiunii lupta pentru progres social și național capătă valențe noi, iar după formarea statului național român unitar intră într-o fază decisivă; la mai puțin de două decenii, națiunea română își cucerea independența, după care, în împrejurările create de încheierea primului război mondial și de izbucnirea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, își desăvîrșea procesul unificării statale. Programul partidului apreciază acest act fundamental ca o legitimitate istorică, împlinită prin lupta maselor populare, ca înfăptuirea firească a năzuinței seculare de unitate a poporului nostru, a visului pentru care au luptat și s-a jertfit nenumărate generații de înaintași, împlinire a unei necesități obiective a însăși dezvoltării istorice.

începea o nouă etapă a dezvoltării istorice a națiunii românești, marcată de ascensiunea mișcării muncitorești, de afirmarea ei, tot mai puternică, drept cea mai înaintată forță social-politică, căreia îi revenea misiunea de a împlini și aspirațiile de dreptate socială ale maselor populare, de a ridica pe o treaptă nouă civilizația societății românești. În anii negri de dominație fascistă pe plan european și național, clasa muncitoare și partidul comunist au reprezentat forța antihitleristă cea mai consecventă, care a chemat la luptă întreg poporul pentru apărarea intereselor naționale. Această luptă a culminat cu insurecția națională armată antifascistă și antiimperialistă, organizată, condusă și înfăptuită din inițiativa și sub conducerea Partidului Comunist Român. „Răsturnarea dictaturii militaro-fasciste — se apreciază în Program — a deschis calea eliberării definitive a României de sub dominația imperialistă, a înfăptuirii năzuințelor poporului român de a fi liber și stăpîn pe bogățiile și munca sa, pe propriul său destin"[1]. Ca urmare a transformărilor profunde, revoluționare, democratice care au avut loc în societatea românească, națiunea românească a dobîndit o nouă bază politică, socială, economică; clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea și alte pături ale populației, a cucerit puterea politică în noul stat; s-a trecut la înfăptuirea unei politici naționale de deplină egalitate în drepturi pentru naționalități, a unui șir de reforme economice și sociale în favoarea maselor populare. Națiunea românească a intrat într-o nouă epocă a istoriei sale — epoca împlinirii idealurilor de dreptate socială și națională, pentru care au luptat nenumărate generații de înaintași, a cuceririi depline a independenței și suveranității naționale a României, a dreptului sacru al poporului român de a fi stăpîn în propria sa țară.

Socialismul a creat condiții pentru înflorirea deplină a națiunii. În răstimpul a cîtorva decenii, dintr-o țară cu un pronunțat caracter agrar, cu o industrie slab dezvoltată și o agricultură înapoiată, România a devenit o țară industrial-agrară în plin avînt, cu o industrie în continuă dezvoltare și cu o agricultură socialistă de stat și cooperatistă în plin proces de modernizare. Noua bază social-economică a națiunii a generat o cultură nouă, socialistă. Ca structură, societatea socialistă românească este alcătuită, astăzi, din clase și categorii sociale care participă activ la munca productivă, fiind vital interesate în creșterea și modernizarea forțelor de producție, în perfecționarea relațiilor socialiste, în făurirea socialismului și comunismului în România. Din capitalistă, națiunea românească a devenit socialistă. Unitatea temporară, contradictorie a națiunii burgheze a fost înlocuită cu unitatea națiunii socialiste — reală, profundă, trainică, generată de procesele ce au loc în construcția socialist-comunistă: apropierea dintre clasele și categoriile sociale, perfecționarea neîncetată a relațiilor de producție, dispariția treptată a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală. Procesul edificării noii orînduiri în patria noastră se împletește strîns, se intercondiționează cu procesul dezvoltării națiunii socialiste. Din această dialectică a dezvoltării, din omogenizarea continuă a structurii sociale, coeziunea națională iese continuu întărită. Ea își trage seva din substanța social-economică și se realizează în forme mereu mai înalte prin grija partidului, care aplică în mod creator marxismul la condițiile specifice societății românești, dirijînd procesele sociale, soluționînd la timp contradicțiile inerente oricărui proces social-istoric. Partidul comunist este forța politică conducătoare a națiunii socialiste românești. Poziția sa este legitimată de întreaga dezvoltare a societății noastre din ultimele cinci decenii, iar responsabilitatea istorică comunistă cu care își îndeplinește rolul în societate se exprimă în rezultatele obținute în procesul făuririi socialismului. În prezent, națiunea noastră socialistă a intrat în etapa construirii societății socialiste multilateral dezvoltate, etapă superioară a orînduirii socialiste, care o va apropia și mai mult de realizarea visului de aur al omenirii — instaurarea comunismului.

În etapa următoare de dezvoltare a națiunii noastre se va accelera procesul formării societății unitare a tuturor oamenilor muncii — al cărei scop suprem este creșterea continuă a avuției naționale, ridicarea nivelului de bunăstare și cultură al întregului popor. Societatea românească devine tot mai mult o societate a oamenilor muncii proprietari ai mijloacelor de producție și producători ai bunurilor materiale și spirituale, ce își întemeiază existența pe munca pentru sine și pentru societate.

Sintetizînd experiența istorică a națiunii socialiste românești, Programul partidului apreciază rolul progresist al națiunii în condițiile lumii contemporane, capacitatea ei de a fi acel cadru care favorizează ridicarea societății pe noi trepte de progres și civilizație: „Socialismul eliberează omul de orice asuprire națională și socială și, totodată, deschide un cîmp larg afirmării și înfloririi fiecărei națiuni, dezvoltării tuturor statelor naționale independente"[2], se arată în documentul amintit.

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 52.

[2] *Idem*, p. 144.

În elaborarea politicii sale, Partidul Comunist Român porneşte de la faptul că, în întreaga perioadă a construcţiei socialiste şi comuniste, naţiunea şi statul naţional vor avea de jucat un rol de mare însemnătate. Sarcinile acestei perioade istorice n-ar putea fi împlinite în afara cadrelor naţionale ale statului nostru şi în lipsa acestui instrument al deciziei politice — care este statul, şi nici păstrarea cuceririlor istorice ale maselor nu s-ar putea realiza în afara necesităţii legice, obiective a naţiunii şi a statului naţional. Program concret, de acţiune, programul unitar al construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintării României spre comunism ne dă direcţiile principale ale evoluţiei naţiunii noastre în următoarele decenii, fundamentînd ştiinţific principiile de bază ale societăţii viitoare: dezvoltarea multilaterală, armonioasă şi unitară a forţelor de producţie, a tuturor domeniilor vieţii economico-sociale; concordanţa tot mai deplină între forţele şi relaţiile de producţie şi sociale; înfăptuirea deplină a principiilor socialiste de proprietate şi repartiţie; acceptarea, fără rezerve, a muncii ca pe o necesitate şi o datorie de onoare; satisfacerea tot mai deplină a cerinţelor materiale şi spirituale, ştiinţific determinate ale întregului popor; afirmarea plenară a principiilor eticii şi echităţii socialiste care, practic, se vor întrepătrunde cu principiile comunismului. Şi în perioada construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate, partidul se va preocupa de înflorirea naţiunii socialiste, considerînd-o ca o îndatorire patriotică şi internaţionalistă; cu cît va fi mai dezvoltată naţiunea noastră, cu atît mai dezvoltat va fi, în ansamblu, sistemul naţiunilor socialiste, iar forţa de atracţie a socialismului, a ideilor socialiste va spori în conştiinţa umanităţii. Dialectica construcţiei socialismului presupune îmbinarea celor două laturi ale sale — naţiunea şi statul naţional independent, pe de o parte, şi solidaritatea şi colaborarea dintre ţările socialiste, internaţionalismul proletar, pe de altă parte. Contrapunerea celor două laturi ale procesului construcţiei socialiste ar fi profund greşită, ar compromite însuşi procesul de edificare a noii orînduiri. Dimpotrivă, dezvoltarea naţiunii îi întăreşte capacitatea de a impulsiona construcţia socialistă, de a constitui acel cadru — singurul posibil — care să permită realizarea plenară a premiselor obiective şi subiective ale edificării noii orînduiri. Aceasta presupune o luptă continuă împotriva oricăror manifestări de naţionalism îngust, de izolare naţională, dar şi a manifestărilor de cosmopolitism, de hegemonism, a veleităţilor de mare putere.

Programul Partidului Comunist Român aduce elemente teoretice noi, de mare valoare, în legătură cu forma naţională de comunitate, cu relaţiile ce trebuie să guverneze lumea în actuala etapă de dezvoltare. Apreciind că rolul social-istoric al naţiunii este departe de a se fi exprimat pe deplin, că pentru o perioadă destul de îndelungată ea va continua să rămînă modalitatea de exprimare a colectivităţilor omeneşti şi că în comunism, chiar, „naţiunea va continua să existe în cadrul unei organizări proprii, ca entitate distinctă, păstrîndu-şi specificul”[3], partidul nostru apreciază necesitatea asigurării unei noi ordini economice şi politice internaţionale. În această privinţă, naţiunile socialiste pot oferi un exemplu de colaborare şi întrajutorare, de relaţii principiale, bazate pe egalitate şi avantaj reciproc, pe respectul suveranităţii şi independenţei, pe neamestecul în treburile interne, pe nerecurgere la forţă şi la ameninţarea cu forţa. Răspunderea istorică pe care o au naţiunile faţă de viitorul civilizaţiei omeneşti reclamă eforturi stăruitoare pentru întărirea colaborării tuturor forţelor revoluţionare, progresiste, în lupta pentru progres social şi pace, pentru dezvoltarea liberă şi independentă a fiecărei naţiuni pe calea civilizaţiei şi bunăstării. Această dublă funcţie a naţiunii — internă şi externă — îi conferă responsabilităţi sporite în lumea contemporană şi un rol de regulator al vieţii internaţionale, de instrument activ şi eficient în rezolvarea problemelor stringente ale lumii. Între acestea, lichidarea subdezvoltării se impune ca o condiţie a depăşirii situaţiei actuale, caracterizată prin continua adîncire a decalajelor dintre diferitele naţiuni, ca o condiţie a eliminării surselor de tensiune şi conflict.

Înţelegînd că, pentru înscrierea unei naţiuni pe orbita progresului şi civilizaţiei celei mai înaintate, hotărîtor este efortul propriu, Partidul Comunist Român aplică în mod consecvent o politică de industrializare socialistă a ţării, în ritmuri înalte, de modernizare a agriculturii şi de dezvoltare continuă a tuturor ramurilor economiei naţionale; poporul român este hotărît să depună toate eforturile pentru a lichida situaţia de ţară în curs de dezvoltare a României. Politica profund ştiinţifică a partidului, de gospodărire chibzuită, raţională a resurselor întregii naţiuni, de dezvoltare susţinută a forţelor de producţie — pe baza cuceririlor revoluţiei ştiinţifico-tehnice — şi de repartizare armonioasă a obiectivelor economice, sociale şi culturale pe întregul teritoriu, în toate judeţele patriei noastre, este tradusă în viaţă prin munca liberă, conştientă a colectivelor de oameni ai muncii care s-au angajat să obţină importante depăşiri de plan.

---

[3] *Idem*, p. 147.

În același timp, națiunea română își manifestă solidaritatea activă cu celelalte națiuni socialiste, cu țările lumii a treia, colaborează cu noile națiuni, cu popoarele pornite pe calea independenței, își manifestă sprijinul moral și material față de mișcările de eliberare socială și națională.

Partidul Comunist Român consideră că țările dezvoltate au datoria de a ajuta tinerele state ale lumii a treia să-și depășească starea de subdezvoltare, pe calea colaborării și creditării, stabilindu-se un raport just între prețurile materiilor prime și ale produselor industriale, facilitîndu-le accesul la tehnologie, fără nici un fel de amestec în treburile interne, fără nici o presiune sau discriminare. Aceste țări, exploatate timp de secole de imperialism, de colonialism și — în zilele noastre — de neocolonialism, au dreptul de a primi o parte din ceea ce li s-a luat, spre a-și putea asigura o structură economică și un nivel acceptabil de dezvoltare, de trai material și spiritual în condițiile libertății și independenței naționale. Este chiar în interesul umanității, al tuturor națiunilor lumii, ca fiecare dintre ele să aibă ce da și să poată primi ceva de la comunitatea internațională, de la civilizația lumii întregi. Cu alte cuvinte, așa cum arăta Secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, legitățile obiective, dialectica socială, necesitățile progresului societății reclamă sfărîmarea vechilor cătușe care pun în pericol însăși civilizația umană, cer *făurirea unei lumi a dreptății sociale și naționale, atît în cadrul fiecărui stat, cît și pe plan mondial*, care să asigure un nou avînt al forțelor de producție, al științei și culturii, al progresului general.

Manifestîndu-se ca un factor activ al progresului și civilizației universale, România militează pentru dezvoltarea neîngrădită a colaborării și cooperării internaționale, pentru schimbul liber și echitabil de valori care să nu ducă sub nici o formă la subordonarea economiei unui stat de către altul, la crearea unor grupuri închise, la ridicarea barierelor artificiale între națiuni și popoare.

Națiunea își poate afirma pe deplin eficient rolul său progresist, de forță motrice a progresului societății omenești, dacă i se creează cu adevărat posibilitatea exprimării — în plan intern și internațional. Fără o moralitate în relațiile dintre națiuni, fără o democratizare reală a raporturilor internaționale, fără o participare, pe baze reciproc avantajoase, la diviziunea internațională a muncii, colaborarea între diferite națiuni și popoare nu-și atinge scopul său adevărat, de accelerator al progresului general prin accelerarea progresului fiecărei comunități, de factor care permite, de o parte, încorporarea contribuției originale a fiecărei națiuni în tezaurul civilizației universale și, pe de alta, accederea la cuceririle cele mai noi ale culturii și civilizației omenești. Aceasta este rațiunea pentru care partidul nostru acordă o deosebită importanță — probată și de recentul Program — factorilor externi care influențează evoluția națiunii. Dialectica generalului și particularului impune luarea în considerare a dublei determinări, pentru ca direcția să poată fi menținută ferm, iar drumul națiunii către progres să fie mai puțin accidentat.

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, sinteză a gîndirii creatoare a națiunii noastre socialiste, jalonează dezvoltarea societății românești în următoarele decenii. Ca și celelalte documente dezbătute și aprobate la recentul Congres, Programul partidului are un caracter marxist-leninist creator: el exprimă concepția revoluționară a materialismului dialectic și istoric, legitățile generale, universal valabile aplicate la condițiile istorice, sociale, naționale, concrete din țara noastră, constituind îndreptarul întregii activități teoretice și practice, politice, cultural-educative a națiunii românești în perioada construirii societății socialiste multilateral dezvoltate.

UNITATEA DIALECTICĂ DINTRE LIBERTATEA SOCIALĂ, NAȚIONALĂ ȘI INDIVIDUALĂ

DE

ION FLOREA

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism adoptat de Congresul al XI-lea al partidului, care constituie Carta ideologică-teoretică și politică a partidului, a întregului

nostru popor, dă expresie analizei dialectice profunde a dezvoltării societății românești pe o lungă perioadă istorică și într-o largă perspectivă strategică, practic a întregii istorii a poporului român, cu deosebire a celei contemporane și a celei ce se proiectează. Expresie a dialecticii sociale dintr-o perspectivă politică programatică, *Programul* partidului „dezvoltă concepția partidului nostru asupra problemelor fundamentale ale transformării revoluționare a societății noastre și dezvoltării lumii contemporane"[1], elaborînd totodată o concepție teoretică originală asupra numeroaselor raporturi și relații dialectice ce se manifestă cu maximă complexitate și bogăție în epoca noastră, marcată de profunde mutații revoluționare. *Programul* constituie pe drept cuvînt prin profunzimea analizelor sale științifice, așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat în fața Congresului al XI-lea, „expresia marxismului creator în România" [2].

Dintre dezvoltările teoretice ale *Programului* partidului ne vom opri, în cele ce urmează, asupra concepției dialectice asupra libertății, asupra momentelor și nivelurilor emancipării umane, a corelației lor. Programul partidului distinge trei nivele ale emancipării și libertății umane — libertatea *socială*, *națională* și *individuală*. Primele două momente formează instanța colectivă a libertății și sînt expresia emancipării istorice a grupurilor și comunităților umane.

Aruncînd o privire asupra istoriei poporului nostru se desprinde ca o caracteristică esențială împletirea luptei sale de eliberare socială cu cea națională, împotriva exploatării și asupririi de clasă și naționale. Așezate la confluența de interese pentru supremație a marilor imperii europene — otoman, habsburgic și țarist — țările române au trebuit să lupte necontenit pentru a-și apăra și păstra ființa națională și a-și cîștiga independența. Această situație specifică și-a pus amprenta asupra însești luptelor sociale ale maselor exploatate care sufereau o dublă exploatare și asuprire, cea feudală și apoi capitalistă și, concomitent, cea națională, externă. „Întreaga istorie a poporului român se înfățișează ca istoria unor necontenite lupte de clasă, a bătăliilor purtate de masele populare pentru libertate și dreptate socială, pentru apărarea ființei naționale și neatîrnare, pentru progres și civilizație. Încă de la apariția primelor formațiuni statale românești, luptele maselor populare împotriva exploatării feudale au fost strîns împletite cu luptele împotriva dominației străine. Această particularitate specifică și-a pus amprenta asupra întregii evoluții sociale a României, asupra felului de a fi și de a gîndi al poporului român, asupra însuși destinului său istoric caracterizat prin luptă hotărîtă, plină de sacrificii pentru libertate și unitate, pentru dreptul de a fi stăpîn în propria țară"[3].

Momentul național a fost prezent într-o formă sau alta, într-o pondere mai mare sau mai mică, în toate marile lupte sociale duse în decursul zbuciumatei istorii a poporului nostru — răscoalele lui Horia, Cloșca și Crișan, revoluția din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu, revoluțiile de la 1848 din cele trei țări românești, în întreaga desfășurare a luptei pentru unirea principatelor, pentru cîștigarea independenței și pentru desăvîrșirea unității statului național român, culminînd cu insurecția națională armată antifascistă și antiimperialistă. Desigur, în Ardeal, cele două planuri ale luptei de eliberare socială și națională sînt și mai strînse, mergînd uneori pînă la contopire, antagonismul de clasă fiind tradus adeseori în limbaj național, avînd în vedere situația de inegalitate politică și socială la care era supus poporul român în această parte a teritoriului țării în secolele anterioare. În acțiunile întreprinse de Inochentie Micu, de Horia, Cloșca și Crișan, de Avram Iancu și ceilalți revoluționari de la 1848, în diferitele acte, lozinci și proclamații istorice, precum și cea adoptată de Adunarea de la Blaj din 3/15 mai 1848, totul este judecat — inclusiv contradicțiile de clasă și desființarea iobăgiei, libertatea persoanei, drepturile omului — în numele drepturilor istorice ale națiunii române, inegalitatea și asuprirea națională complicînd și agravînd exploatarea de clasă. În mișcările revoluționare din Țara Românească și Moldova factorul național se concretiza în obiectivul unirii celor două principate „într-un singur stat neatîrnat românesc", care constituia imperativul istoric al epocii respective sau, cum se exprima Kogălniceanu, „Cheia bolții fără care s-ar prăbuși tot edificiul național"[4]. Caracterul național al mișcărilor revoluționare ale secolului trecut viza totodată scuturarea jugului otoman și asigurarea condițiilor pentru dezvoltarea economică, socială și culturală a națiunii române.

Din experiența istorică amară specifică poporului nostru și din experiența luptei revo-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 104.

[2] *Idem*, p. 105.

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*. București, Edit. politică, 1975, p. 29.

[4] Mihail Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, București, Edit. politică, 1967, p. 154.

luționare, gînditorii români pașoptiști au extras ideea intercondiționării dintre libertatea socială și cea națională, dintre ,,libertatea dinăuntru'' și cea ,,din afară'', care apare ca un laitmotiv la cei mai înaintați dintre ei, începînd cu Bălcescu. ,,Slobozenia e îndoită : cea dinăuntru și cea din afară.., ele sînt surori, una fără alta nu pot trăi...''[5], consemna printr-o formulă de mare plasticitate Alecu Russo în *Cîntare României* care exprima într-atît de mult spiritul gîndirii lui Bălcescu încît paternitatea operei amintite a fost mult disputată între cei doi de istoricii literari. În felul acesta eliberarea națională apare în istoria modernă și contemporană ca o condiție esențială a eliberării sociale, de clasă, gînditorii revoluționari pașoptiști anticipînd ceea ce mișcarea muncitorească va afirma cu claritate : ,,fără dezrobire națională nu este cu putință nici dezrobirea socială, nici asigurarea păcii între popoare...''[6].

Deși cele două momente s-au împletit strîns, pînă acolo încît, cum remarca Lucrețiu Pătrășcanu, ,,Naționalul se suprapune socialului și invers''[7], în desfășurarea istoriei poporului nostru momentul național a trecut în anumite perioade în prim planul sarcinilor și al desfășurării evenimentelor fără a anihila total pe cel social, după cum acesta s-a manifestat cu prioritate în epoci de ascuțire maximă a conflictelor sociale și de clasă. Este cazul luptei pentru unirea principatelor și cucerirea independenței și realizarea unității naționale statale depline, ca și în lupta pentru pregătirea și înfăptuirea insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste, care au constituit manifestarea cu o forță maximă a momentului național în lupta pentru libertate a poporului nostru. *Prioritatea* în anumite momente a *sarcinilor naționale este legată și de prioritatea istorică a sarcinilor general democratice* în lupta socială și revoluționară, de *rolul libertății naționale ca condiție istorică premergătoare eliberării sociale*. Acest moment — cel național — apare cu deosebită forță în etapa revoluției burgheze, înfăptuirea intereselor burgheziei, dezvoltarea industriei, a economiei și pieței capitaliste fiind strîns legată de realizarea unității și independenței naționale. Clasele exploatatoare, în măsura în care în anumite perioade devin purtătoare ale intereselor naționale, au tendința de a supralicita dimensiunea națională pentru a escamota conflictele de clasă, sociale dintre exploatați și exploatatori, care nu pot fi anulate sau conciliate prin aceasta. Atingerea obiectivelor naționale pune însă și mai mult în evidență aceste conflicte, care anterior erau estompate de dominația străină și de necesitățile prioritare ale luptei de eliberare națională. Așa s-au petrecut lucrurile după unirea principatelor, apoi în continuare după cucerirea independenței de stat, ca și în secolul nostru, oricît au încercat clasele și forțele exploatatoare din aceste perioade să abată atenția de la problemele sociale acute și să frîneze rezolvarea lor.

Clasele exploatate au pus și pun accentul îndeosebi pe momentul social în înțelegerea însăși a luptei pentru libertate națională, lucru ce se desprinde cu ușurință din atitudinea păturilor muncitoare, a țărănimii îndeosebi, față de unire, de a cărei realizare lega propria sa descătușare de iobăgie, atitudine care este întruchipată legendar în figura și înțelepciunea lui Moș Ion Roată, reprezentantul țăranilor putneni în Divanul ad-hoc, imortalizat în povestirile sale de Ion Creangă. *Mișcarea de eliberare națională din țara noastră*, prin baza sa largă de masă, prin împletirea ei strînsă cu luptele și năzuințele de clasă, prin obiectivele sale concrete vizînd stabilirea unei ordini mai drepte, a egalității sociale, *a avut totodată un profund caracter social, antifeudal și antiexploatator în genere*, în funcția de exploatator apărînd atît fanarioții greci, cît și nobilii maghiari, cotropitorii turci, iar în secolul nostru capitaliștii occidentali sau, în ultimii ani ai subjugării țării, imperialismul german de cele mai multe ori în înțelegere cu clasele exploatatoare proprii.

Nu săvîrșim o extrapolare nepermisă și neconfirmată de fapte dacă spunem că *împletirea dintre mișcarea de emancipare națională și cea socială este o caracteristică legică a evoluției istorice a tuturor popoarelor subjugate în epoca modernă și contemporană*. Caracterul legic al acestei împletiri rezultă din rolul natiunii și al luptei de clasă ca forțe motrice ale progresului social. O demonstrează cu prisosință lupta de eliberare națională a popoarelor de sub dominația vechilor imperii din Europa din secolul trecut pînă la sfîrșitul primului război mondial, precum și, pe o scară mult mai largă, mișcarea de eliberare de sub jugul colonial. Fără a confunda cele două planuri și momente — național și social — orice mișcare de eliberare de sub jugul colonial este, așa cum arată și sociologul francez Alain Touraine, ,,în același timp o mișcare de clasă, o mișcare anticapitalistă, opusă dominației străine și o mișcare îndreptată spre

---

[5] *Antologia gîndirii românești*, partea I, București, Edit. politică, 1967.

[6] ,,Era nouă'' anul XXXI, nr. 27, 4 decembrie 1938. Rezoluție adoptată la întrunirea muncitorească din București, la 1 decembrie 1918.

[7] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, București, Edit. politică, 1969, p. 132.

integrarea și modernizarea națională" [8]. Aceasta permite o mobilizare multiplă, largă a diverselor clase și pături sociale, de la proletariat, țărănime, pînă la burghezia națională, ale căror poziții și atitudini diferite creează și terenul unor tensiuni interne de clasă.

Interesul și sentimentul național nu au un caracter abstract, nediferențiat ci, dimpotrivă, capătă un conținut și o abordare de clasă, deosebite de la o clasă și pătură socială la alta. Chiar și analiza ,,abstractă" implică o poziție de clasă, fiind expresia în istorie a atitudinii claselor și păturilor reacționare sau egoiste, care doreau să profite singure de pe urma eliberării naționale. Burghezia subordonează interesele naționale celor de clasă împotriva claselor exploatate, a restului națiunii. Astfel, în cadrul revoluției de la 1848 și ulterior, burghezia și moșierimea s-au opus cu dîrzenie rezolvării problemei țărănești, deși interesele naționale cereau emanciparea celei mai numeroase și obidite clase a societății — țărănimea. Acest lucru l-au înțeles, în numele propășirii naționale, reprezentanții cei mai înaintați din rîndurile conducătorilor revoluției de la 1848, care reprezentau aripa radicală a burgheziei interesată în dezvoltarea industriei și care era mult mai legată de popor. Mihail Kogălniceanu în *Dorințele partidei naționale în Moldova* arată în acest sens că o nație ,,care numără numai trei mii de oameni înzestrați cu drituri și averi, singurii adevărați cetățeni nu merită acest nume" [9], argumentînd necesitatea îmbunătățirii radicale a stării materiale, sociale și intelectuale a țărănimii, a împroprietăririi ei, fapt de care depinde să avem, cum se exprima el, o țară ,,tare", civilizată. A face din țăran proprietar era cerința imperioasă și soluția vremii și era cea mai înaintată și radicală la acea dată, ceea ce a determinat opoziția înverșunată a marilor proprietari de pămînt. Dar era și singura patriotică, autentic națională atunci în România, pentru că ținea seama de nevoile celei mai mari părți a națiunii, ale progresului țării, fiind în concordanță chiar cu interesele burgheziei de atunci. Dar în România anului 1848 burghezia nu era ,,destul de puternică pentru ca ascensiunea ei să fie strîns legată de cea a întregii națiuni" [10], iar pe măsura ajungerii ei la putere ,,între această clasă și majoritatea națiunii pe de o parte și statu-quo-ul politic, pe de altă parte se ivește o contradicție" [11].

CLASA MUNCITOARE ȘI INTERESUL NAȚIONAL

Apariția pe arena istoriei a clasei muncitoare și intensificarea luptei sale revoluționare au ridicat pe un plan superior tradițiile luptei sociale și naționale ale poporului nostru, îmbinînd momentul național-patriotic și cel social într-un cadru teoretic și practic consecvent revoluționar. Proletariatul este clasa care, preluînd inițiativa și conducerea luptei revoluționare, nu se va mai împăca cu nici un fel de asuprire și inegalitate socială și națională, nu se va mai mulțumi cu paleative pe plan social, cu o eliberare parțială, cu o egalitate formală doar la nivel politico-juridic, ci va milita pentru o eliberare totală, multilaterală, de orice formă de asuprire socială, națională și umană. Și aceasta tocmai pentru că proletariatul reprezintă în societatea capitalistă ,,*completa pierdere a omului*" și care, prin urmare, nu se va putea elibera pe sine fără ,,*completa redobîndire a omului*", nu se va putea emancipa ea însăși, ,,fără să emancipeze toate celelalte sfere ale societății" [12], toate celelalte clase și pături exploatate și oropsite. În același timp, clasa muncitoare este legată de cele mai avansate forțe de producție, aceasta făcînd-o capabilă de inițiativă și organizare revoluționară, disponibilă hotărîrii și fermității în lupta pentru atingerea țelurilor și obiectivelor sale. Interesele sale de clasă, cea mai revoluționară a societății capitaliste, coincid cu interesele de progres, prosperitate și dezvoltare multilaterală a națiunii, a întregii societăți.

Atît prin conținut cît și prin formă și organizare lupta proletariatului este o luptă națională. ,,Mișcarea proletară, arătau Marx și Engels, este mișcarea independentă a imensei majorități în interesul imensei majorități. Proletariatul, pătura cea mai de jos a societății actuale nu se poate ridica și elibera fără să arunce în aer întreaga suprastructură a păturilor care alcătuiesc societatea oficială" [13]. Obiectivul luptei sale, deși un obiectiv de clasă — eliminarea bazelor oricărei exploatări — exprimă năzuința tuturor claselor exploatate, voința de propășire a întregii națiuni. Rolul nostru, se spunea din acest punct de

[8] Alain Touraine, *Mouvements sociaux et idéologies dans les sociétés dépendentes*, ,,Revue Tiers Monde" nr. 57/1974, p. 224.

[9] Mihail Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, p. 152.

[10] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 52.

[11] *Ibidem*.

[12] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București ESPLP, 1967, p. 426.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol, 4, București, Edit. politică, 1958, p. 476.

vedere în Raportul P.S.D.R. la Congresul din 1910, „este în același timp profund național. Interesul țării nu este ca temelia de la orașe și sate să se dărapene, ci este, dimpotrivă, ca poporul să fie bine situat materialicește și moralicește. Cînd cerem deci îmbunătățire și reforme, lumină și bunăstare, noi luptăm nu numai pentru realizarea intereselor unei clase, ci luptăm pentru țara întreagă, *pentru întărirea națională*. Socialismul cuprinde în el cel mai larg și mai pozitiv naționalism (adică, patriotism — n.ns.) cu atît mai mult cu cît se pune în apărarea intereselor profunde și fundamentale ale națiunii întregi, excluzînd dominațiunea unei clase de către alta..."[14].

Mișcarea socialistă și muncitorească din țara noastră s-a situat cu consecvență de partea luptei pentru consolidarea independenței statale și desăvîrșirea unității naționale, împotriva subordonării economiei monopolurilor străine. Astfel, clasa muncitoare în frunte cu Partidul Social Democrat din Transilvania, avînd sprijinul deplin și direct al Partidului Socialist și al clasei muncitoare din vechea Românie, a participat activ la procesul pregătirii unirii cu statul român, situîndu-se în fruntea luptei de eliberare națională din Ardeal și de unire cu Țara. Muncitorimea îmbina lupta pentru dezrobirea națională cu „*ridicarea la o treaptă socială* mai bună a poporului muncitor român și a țărănimii române." Poziția activă a mișcării noastre muncitorești avea totodată un profund caracter social, spre deosebire de cea a partidelor burgheze, pronunțîndu-se unitar pentru „dezrobirea națională și socială, pentru viitorul întregului neam românesc și soarta... muncitorimii române"[15].

Lupta pentru libertate socială și națională a fost ridicată pe un plan superior de Partidul Comunist Român, care de-a lungul întregii sale existențe s-a manifestat ca cel mai fidel exponent al intereselor clasei muncitoare, ale tuturor oamenilor muncii de la orașe și sate, indiferent de naționalitate, slujind cu credință neclintită cauza libertății și fericirii poporului. Astfel, partidul comunist a fost singura forță politică consecventă care, între cele două războaie mondiale și în anii premergători ultimului război, s-a ridicat cu hotărîre împotriva politicii cercurilor burghezo-moșierești reacționare, de subordonare a țării țelurilor agresive și Germaniei naziste, a militat pentru unirea tuturor forțelor antifasciste, democratice, pentru apărarea libertății, integrității, independenței și suveranității naționale, a intereselor maselor largi populare, pentru o politică de colaborare cu Uniunea Sovietică. Partidul Comunist Român s-a ridicat de la început cu hotărîre împotriva războiului antisovietic, pronunțîndu-se cu fermitate pentru ieșirea României din acest război și alăturarea la coaliția antihitleristă. Comuniștii s-au situat în fruntea acțiunilor de unire a forțelor patriotice naționale, pentru realizarea unei largi coaliții a tuturor celor care se pronunțau, într-o formă sau alta, pentru răsturnarea dictaturii antonesciene, ieșirea din războiul antisovietic și întoarcerea armelor împotriva Germaniei hitleriste, pregătind și înfăptuind, în colaborare cu celelalte forțe democratice și patriotice, insurecția națională armată antihitleristă și antiimperialistă.

În acele împrejurări, sarcinile naționale — salvarea țării de la dezastrul pe care i-l pregătea regimul antonescian — au trecut în prim plan, insurecția din august 1944 fiind cea mai largă mișcare națională cunoscută de poporul nostru, cuprinzînd aproape întreaga națiune sub conducerea partidului comunist, care s-a dovedit pe deplin la înălțimea misiunii sale istorice de apărare a intereselor naționale ale întregului popor, asigurînd dezvoltarea liberă, independentă și democratică a țării. S-a deschis astfel o epocă nouă în istoria patriei noastre, epoca eliberării definitive a României de sub dominația străină, a înfăptuirii năzuințelor de veacuri ale poporului nostru de a fi liber și stăpîn pe bogățiile și munca sa, pe propriul său destin, a deschis epoca împlinirii în fapt a idealurilor de dreptate socială și națională.

Realizarea sarcinilor naționale antiimperialiste s-a împletit în continuare, după 23 August 1944, cu declanșarea unor mari lupte revoluționare de clasă care au dus la realizarea unor profunde transformări politice și sociale în favoarea maselor populare, la înfăptuirea unei politici naționale de deplină egalitate în drepturi pentru naționalități, la instaurarea și consolidarea puterii muncitorilor și țăranilor, pregătind condițiile pentru trecerea la înfăptuirea revoluției și construcției socialiste.

Socialismul — idealul clasei muncitoare de eliberare a tuturor celor ce muncesc de exploatare și de făurirea unor noi relații sociale bazate pe colaborare și conlucrare între oameni, pe echitate și dreptate socială este și devine idealul întregului popor, pentru că a fost năzuința pentru care au luptat și celelalte clase exploatate, țărănimea îndeosebi. Unitatea organică dintre socialism și interesele naționale se exprimă în însăși instaurarea proprietății socialiste de stat, ca proprietate a întregului popor, care are rolul hotărîtor în progresul și bunăstarea tuturor celor ce

[14] *80 de ani de la crearea partidului politic al clasei muncitoare din România*. Documente, București, Edit. politică, 1974, p. 185—186.

[15] „Adevărul", anul XIV, 1918, nr. 45, p.2.

muncesc de la oraşe şi sate şi în sprijinirea dezvoltării proprietăţii cooperatiste în agricultură. Proprietatea socialistă, generalizată la oraşe şi sate, care asigură o poziţie egală tuturor cetăţenilor faţă de mijloacele de producţie, constituie condiţia esenţială a egalităţii sociale dintre oameni, a aşezării relaţiilor dintre aceştia pe principiile echităţii socialiste.

Desfiinţarea claselor exploatatoare şi instaurarea proprietăţii socialiste în cele două forme ale ei, aflate într-o strînsă cooperare şi conlucrare, creează baza obiectivă a dezvoltării unor noi relaţii de clasă. Între clasa muncitoare, ţărănime, intelectualitate şi alte categorii de oameni ai muncii se stabilesc relaţii de alianţă şi colaborare, interesele lor fundamentale fiind comune. Toate clasele şi categoriile sociale îşi bazează experienţa pe munca proprie în sfera creaţiei materiale şi spirituale şi participă activ la dezvoltarea vieţii economice, sociale şi culturale, la înfăptuirea politicii partidului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Direcţiile progresului societăţii noastre în noua etapă — dezvoltarea forţelor de producţie pe baza noilor cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii şi repartizarea lor teritorială raţională, perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste, ridicarea nivelului de cultură şi pregătire, a conştiinţei socialiste, lărgirea şi adîncirea democraţiei socialiste duc la apropierea dintre clasa muncitoare şi celelalte clase şi categorii sociale, la dispariţia deosebirilor esenţiale dintre ele, la omogenizarea societăţii şi formarea unei societăţi unitare a oamenilor muncii, proprietari şi producători ai bunurilor materiale şi spirituale.

Unul din atributele fundamentale ale societăţii noastre este făurirea şi consolidarea *unităţii naţionale socialiste*, care are la bază proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, unitatea şi conlucrarea tuturor claselor şi categoriilor sociale ale poporului. Întărirea acestei unităţi este direcţia legică de dezvoltare a raporturilor de clasă în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a trecerii la comunism; soluţionarea problemelor sociale, de clasă dată de socialism este totodată profund naţională, evoluînd într-o direcţie ireversibilă, de apropiere între clase, de diminuare a deosebirilor dintre ele şi în cele din urmă, de dispariţie a claselor sociale însele. Soluţia unor revoluţionari paşoptişti de a face pe ţăranii iobagi proprietari privaţi, deşi progresistă şi patriotică, nu oferea o soluţionare definitivă a problemei ţărăneşti, pentru că nu excludea exploatarea.

Socialismul constituie astfel cadrul pentru realizarea şi întărirea unei adevărate unităţi naţionale, pentru înflorirea şi dezvoltarea vieţii naţionale pe o bază nouă, ridicînd naţiunea pe o nouă treaptă de progres, ducînd la dezvoltarea unui tip calitativ superior de comunitate naţională — *naţiunea socialistă* — bazată pe o adevărată comunitate de interese, pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, pe o structură socială din ce în ce mai omogenă, pe un profil spiritual şi o conştiinţă de sine înnoite, pe relaţii de egalitate, frăţie şi unitate tot mai strînsă a membrilor săi, pe participarea tuturor acestora la conducerea treburilor de ordin social şi naţional, la elaborarea şi traducerea în viaţă a politicii naţionale, la hotărîrea propriului destin.

În fond, libertatea socială şi naţională este rezultatul desfiinţării relaţiilor de dependenţă, subordonare şi exploatare a unei clase faţă de alta, a unei naţiuni faţă de alta, a instituirii unei egalităţi depline între cetăţeni, fără deosebire de clasă sau naţionalitate şi de egalitate deplină între naţiuni pe plan internaţional, indiferent de mărime, de puterea lor economică sau militară.

Libertatea socială şi naţională exprimă totodată voinţa şi năzuinţa din totdeauna a oamenilor şi popoarelor de a-şi fi lor însele stăpîni, ca fiecare naţiune să-şi hotărască de-sine-stătător destinul, politica internă şi externă.

Tocmai pentru că corespund necesităţilor obiective ale progresului social, *interesele clasei muncitoare*, clasa conducătoare în societatea socialistă, *formează substanţa esenţială din care se constituie interesul naţional*. Interesul naţional însă nu se reduce şi nu se identifică total cu interesele de clasă ale clasei conducătoare în societatea socialistă, ci trebuie să ia în seamă interesele comune de perspectivă ale tuturor claselor şi păturilor sociale existente în societate.

Dat fiind evoluţia societăţii spre o structură socială tot mai omogenă, în care creşte rolul şi ponderea clasei muncitoare, spre dispariţia treptată a deosebirilor dintre clase şi formarea „societăţii unitare a tuturor oamenilor muncii", *interesul naţional se constituie preponderent pe baza intereselor clasei muncitoare, interese comune cu ale întregii societăţi*.

Factorul politic hotărîtor de sudare şi întărire a unităţii întregului nostru popor, de dezvoltare armonioasă, unitară, spre acelaşi ţel a întregii societăţi, a activităţii în diversele domenii îl constituie partidul comunist, politica sa marxist-leninistă. „Partidul, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul X-lea al partidului, reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului

angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie și lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul națiunii noastre socialiste. Putem spune că partidul comunist îndeplinește rolul de centru vital al întregului nostru sistem social" [16].

Prin dialogul permanent cu poporul, partidul este cel care are rolul decisiv în formularea și conștientizarea interesului național datorită politicii sale pe care o elaborează plecînd de la legitățile obiective ale dezvoltării sociale universal valabile, de la analiza realităților naționale și internaționale contemporane, a tendințelor de viitor, de la generalizarea experienței construcției socialiste pe plan mondial și de la experiența luptelor de clasă purtate de masele populare din țara noastră pentru eliberare socială și națională, pentru transformarea revoluționară a societății și construirea noii orînduiri sociale. Programul partidului exprimă năzuințele cele mai profunde ale clasei muncitoare, ale întregului nostru popor și trasează direcțiile principale de acțiune în vederea edificării cu succes a celei mai înaintate și drepte orînduiri sociale — orînduirea comunistă.

Politica Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, obiectivul strategic al etapei actuale de dezvoltare a socetății românești va constitui totodată un proces de *maximă dezvoltare a vieții naționale*: pe *planul vieții economice*, al creșterii puternice a forțelor de producție pe baza cuceririlor revoluției tehnice-științifice, repartizării teritoriale raționale, dezvoltării armonioase a tuturor ramurilor, creșterea productivității muncii sociale și a eficienței economice și asigurarea participării active a României la diviziunea internațională a muncii, la circuitul de valori materiale și spirituale; pe *planul perfecționării continue a relațiilor de producție și sociale*, pe baza principiilor eticii și echității socialiste, a relațiilor de apropiere continuie între clase, între sat și oraș, între toți oamenii muncii fără deosebire de naționalitate; *pe plan politic* de întărire a rolului conducător al partidului în societate, de dezvoltare a formelor de conlucrare tot mai strînsă a partidului cu masele largi ale poporului, de perfecționare a activității statului și instituțiilor sale, de perfecționare a conducerii și organizării activității economice-sociale și de dezvoltare a democrației socialiste, de lărgire a participării oamenilor muncii la conducerea societății; înfăptuirea acestor obiective sînt strîns legate de dezvoltarea națiunii noastre *pe plan spiritual*, de dezvoltarea unei noi conștiințe naționale, al cărei nucleu îl constituie conștiința și cultura socialistă, educarea oamenilor muncii în spiritul ideologiei marxist-leniniste, al eticii și echității socialiste, promovarea largă în viață și în cultură a principiilor umanismului socialist.

În acest fel, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate va avea o triplă semnificație în împlinirea năzuințelor și luptelor istorice ale poporului nostru de eliberare *socială*, *națională* și *umană*. Pe plan *social* se va adînci procesul de egalizare a condiției sociale a oamenilor printr-o ridicare generală a nivelului de trai material și cultural, prin diminuarea deosebirilor dintre clase, dintre sat și oraș, dintre munca fizică și cea intelectuală, prin omogenizarea socială.

Pe plan *național* va constitui o etapă de înflorire multilaterală a națiunii noastre socialiste, de adîncire a egalității dintre toți cetățenii fără deosebire de naționalitate, a unității și frației dintre oamenii muncii români și de alte naționalități, de întărire și consolidare a suveranității și independenței naționale.

Libertatea națională are o dublă semnificație, una internă și alta externă, manifestîndu-se totodată într-un cadru internațional corespunzător, lipsită de care ea se anulează ca deplină suveranitate. În această privință, partidul nostru pornește de la faptul că lărgirea schimburilor economice și a cooperării în producție cu alte state, participarea la diviziunea internațională a muncii reprezintă o latură inseparabilă a procesului de dezvoltare a națiunii noastre socialiste, ca dealtfel a fiecărei națiuni în lumea contemporană unde se accentuează interdependența economică dintre state. Valorificarea cît mai deplină a mijloacelor umane și materiale proprii în colaborarea internațională este strîns legată de lichidarea decalajului care ne mai desparte de țările avansate, de lichidarea fenomenului subdezvoltării pe plan internațional și de crearea unei noi ordini economice internaționale, bazată pe principii de egalitate și echitate, care să asigure dezvoltarea armonioasă a tuturor statelor.

Totodată, manifestarea nestingherită a suveranității și independenței naționale presupune asigurarea unui sistem de securitate, cooperare și pace pe plan internațional, realizarea unor măsuri care să dea garanția deplinei suveranități și securități fiecărui stat și să facă imposibile imixtiunile în treburile interne, presiunile de orice fel, să excludă definitiv forța și amenințarea cu forța din relațiile dintre state, să asigure participarea tuturor statelor, fie ele mari sau mici la rezolvarea problemelor internaționale.

Plecînd de la aceste necesități, atît de ordin internațional cît și național, România

---

[16] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 64—65.

acționează cu hotărîre pe plan internațional pentru dezvoltarea colaborării și cooperării economice cu toate țările socialiste, cu toate statele lumii, pentru realizarea securității europene, democratizarea generală a relațiilor internaționale, pentru înfăptuirea dezarmării generale și în primul rînd a dezarmării nucleare, pentru creșterea rolului O.N.U. în viața internațională.

Prin aceasta, înflorirea și întărirea națiunii socialiste și a statului național suveran *are și o semnificație internațională*, ducînd la întărirea colaborării și solidarității internaționale a țărilor socialiste, la făurirea unor raporturi noi între state bazate pe principiile egalității depline, la afirmarea forței și influenței socialismului pe plan mondial. Orice contrapunere a factorului național — propășirea națiunii și a statului național, abordate de pe pozițiile clasei muncitoare, poziții în același timp autentic naționale, — internaționalismului constituie o gravă eroare și aduce mari daune intereselor socialismului, fiecărei țări socialiste în parte.

Militînd pentru libertate națională și socială, pentru dezvoltarea și afirmarea independentă a națiunii române, marii noștri înaintași, începînd cu Bălcescu, Avram Iancu, Kogălniceanu au ținut să precizeze de fiecare dată că aceasta nu poate aduce daune nimănui, fiind, așa cum arăta primul dintre fruntașii revoluționari de la 1848, deopotrivă spre „binele nostru și al celorlalte națiii". Într-un moment de cotitură istorică pentru națiunea noastră, cum i-a fost dat din plin să fie părtaș și făptaș, Kogălniceanu, anunțînd la 9 mai 1877 în fața Adunării naționale că *sîntem în sfîrșit o națiune liberă și independentă*, arăta că dacă voim aceasta „nu este pentru ca să neliniștim pe vecinii noștri, nu este pentru ca să fim un popor de îngrijiri pentru dînșii; din contra, și încă mai mult decît pînă acum, să arătăm că sîntem o națiune hotărîtă să ne ocupăm de noi, să ne ocupăm de națiunea noastră, să ne ocupăm de dezvoltarea ei, de dezvoltarea bunei stări morale și materiale, iar nicidecum ca să îngrijim, ca să neliniștim pe cineva" [17].

Dezvoltarea liberă și independentă a fiecărei țări socialiste constituie totodată o contribuție la întărirea forței și influenței socialismului în lume, la dezvoltarea colaborării dintre țările socialiste, a posibilităților de participare a acestora la diviziunea internațională a muncii.

Ca un ecou socialist peste veac a răsunat vibrantul angajament solemn exprimat, în numele poporului român, de tovarășul Nicolae Ceaușescu la adunarea populară de pe Cîmpia Libertății de la Blaj consacrată aniversării revoluției de la 1848. „Aici, pe Cîmpia Libertății, așa cum spuneau revoluționarii de acum cinci pătrimi de veac, «dăm de știre tuturor» că poporul român este ferm angajat ca, în strînsă unitate — români, maghiari, germani și alte naționalități — să-și făurească viața și destinul liber și independent, să edifice comunismul! Dăm, de asemenea, de știre că, acționînd pentru edificarea cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate pe pămîntul României, a comunismului, poporul nostru își aduce, totodată, contribuția la creșterea forțelor socialismului, la sporirea influenței și prestigiului lor în lume, va milita ferm pentru întărirea prieteniei și colaborării cu toate statele socialiste, pe temelia principiilor egalității și respectului reciproc, întrajutorării tovărășești, a marxism-leninismului, în spiritul solidarității în lupta comună" [18].

În felul acesta, interesul autentic național nu se opune internaționalismului socialist, intereselor socialismului pe plan mondial. Sistemul socialist mondial nu este o entitate abstractă supranațională, ci este o realitate istorică obiectivă, concretă, divers-națională în diferite țări, care are la bază comunitatea de orînduire, ideologie și țel. Specificul național, care ține de diversitatea condițiilor interne ale fiecărei țări socialiste, de tradițiile proprii, de nivelele diferite ale dezvoltării forțelor de producție, științei și culturii, ale evoluției structurii sociale și naționale etc., își pune cu putere amprenta asupra formelor și metodelor construirii, dezvoltării și perfecționării socialismului, asupra însuși interesului național, care fiind concordant cu interesele socialismului pe plan mondial, are totuși o configurație concretă, particular națională. *Interesul național* rămîne încă multă vreme și în socialism *o categorie istorică și politică reală*, expresia intereselor comune fundamentale ale fiecărei comunități naționale; și vor exista interese naționale atîta timp cît se vor menține statele naționale de sine stătătoare, independente.

Interesul național real, autentic este, în același timp, incompatibil cu naționalismul de orice fel, care este ideologia inegalității și învrăjbirii naționale, a dominației unei națiuni de către alta. Interesul național în socialism este totodată un interes de clasă, așa cum dealtfel este și în societatea capitalistă. Numai că, în orînduirea socialistă acesta nu mai poartă amprenta intereselor burgheziei, clasă exploatatoare, ci ale intereselor și

[17] Mihail Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*. p. 316.

[18] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*. București, Edit. politică, 1973, p. 471—472.

năzuințelor clasei muncitoare, a idealului său de făurire a societății socialiste și comuniste, ideal comun cu al clasei muncitoare de pretutindeni.

Semnificația *umană* a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii în viitor spre comunism rezidă în realizarea umanismului real, constituind, așa cum previziona încă Marx într-una din primele sale lucrări, ,,*adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivizare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie''[19]. Omul, dezvoltarea lui multilaterală devine țelul suprem, scopul tuturor preocupărilor de ordin social, politic, economic și cultural. Eliberînd omul de orice asuprire și exploatare socială și națională, noua societate ,,trebuie să cucerească acum omul''[20], înțelegînd prin aceasta formarea unui om nou, dezvoltarea și afirmarea sa multilaterală. Socialismul oferă astfel condițiile realizării pentru om, la scara întregii societăți, a ceea ce filozofii numesc *libertatea pozitivă*, constînd în manifestarea activă și responsabilă a individului ca propriul său stăpîn, în realizarea capacităților și disponibilităților sale creatoare.

Libertatea socială și națională sînt determinante în raport cu cea individuală, manifestarea pe scară largă și autentică a libertății individuale, a omului ca personalitate, depinzînd de statutul politic și social creat persoanei în societatea noastră, de eliminarea impedimentelor de ordin social-economic, de clasă și de ordin național ce stau cel mai adesea în calea afirmării și valorificării capacităților umane într-o societate scindată antagonic. Tocmai prin caracterul lor social, libertatea socială și națională se referă deopotrivă la indivizi și la relațiile dintre ei, nu numai la comunitatea națională sau grupul social în ansamblu, așa cum inegalitatea socială, de clasă, nu este supraindividuală, ci se manifestă prin exploatarea omului de către om și prin inegalitatea dintre oameni ca indivizi și nu numai între clase.

Eliberarea de asuprire și discriminare socială și națională nu privește numai clasa sau grupul uman în ansamblu, ci și raporturile individului cu semenii săi, fiind în același timp calea emancipării umane reale, a realizării libertății individului în societate. Înlăturînd împărțirea societății în clase antagoniste și creînd condiții egale de dezvoltare socialismul asigură totodată șanse egale de afirmare și valorificare a talentelor și capacităților creatoare, a cunoștințelor și disponibilităților tuturor cetățenilor.

Căci ,,libertatea individuală se poate realiza, așa cum se arată în Programul partidului, numai în cadrul libertății colective, generale''[21], în contextul eliberării sociale și naționale, atunci cînd oamenii ,,devin stăpînii propriei vieți sociale''[22]. Libertatea individului și afirmarea multilaterală a personalității umane, prin esența ei ființă socială, se manifestă nu ca monolog, ci ca dialog și valorificare socială a capacităților creatoare, pentru societate, ca unitate ,,între obiectivizare și autoafirmare'' finalizate social. Libertatea individuală, care este ,,libertate în comunitate'' cum o numea Jaspers, implică responsabilitatea individului pentru actele și opțiunile sale, pentru colectivitatea socială în care trăiește și muncește. Ea este incompatibilă cu egoismul și anarhismul, cu neglijarea datoriilor față de societate, față de semenii săi.

În acest context, libertatea individului este de neconceput în afara libertății naționale, a colectivității, în afara manifestării suveranității și independenței naționale. Bălcescu exprimase această idee cînd arăta că ,,nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere'', pe care o lega de unirea românilor ,,în același corp politic'' independent.

Programul Partidului Comunist Român evidențiază această legătură dialectică indisolubilă dintre ,,libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor'' și corelarea acțiunilor sale cu semenii săi, dezvoltarea sa, fericirea și libertatea omului fiind posibile ,,în contextul făuririi fericirii întregului popor''. ,,În mijlocul maselor largi populare, se spune în *Program*, personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic odată cu afirmarea întregii națiuni''[23]. Afirmarea multilaterală a omului ca individ trece astfel prin procesul socializării lui, prin *valorizarea socială* a capacităților și eforturilor sale creatoare. Societatea socialistă, eliminînd antagonismele de clasă, baza unor raporturi antagonice dintre individ și societate, instituie unitatea fundamentală dintre interesul indivi

---

[19] K. Marx și Fr. Engels, *Despre artă*, vol. I, Edit. politică. 1966, p. 233.

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 10, Edit. politică, 1961, p. 133.

[21] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 154.

[22] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 280.

[23] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 166.

dual și cel general, întărește caracterul de „colectivitate reală" a comunității naționale socialiste. Sublinierea sensului profund social al libertății individuale, accentuat în societatea socialistă de însuși caracterul relațiilor de producție și sociale — relații de colaborare între toți membrii societății — nu înseamnă nicidecum subaprecierea preocupării manifestate de societate pentru individ, pentru asigurarea libertăților personale ale omului în societate.

Participarea conștientă a maselor la conducerea societății prin lărgirea cadrului organizatoric al democrației socialiste reprezintă actul însuși al constituirii și manifestării libertății individuale și colective, prin care relațiile și structurile sociale, funcționarea lor sînt luate în stăpînire și dirijate de om în mod liber și conștient. Democrația socialistă dezvoltă și valorifică îndeosebi impulsurile și calitățile ce-l definesc pe om ca ființă socială, care-l fac să simtă permanent nevoia de comunicare, „să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție și anume nevoia de *alt* om"[24], asemenea trăsături cum ar fi și conștiința și răspunderea înaltelor îndatoriri și responsabilități în muncă, umanismul, colectivismul, sentimentul dreptății și al echității sociale. Departe de a duce la unidimensionalizarea omului sau la dizolvarea lui în social așa cum acuză unii ideologi nemarxiști[25], democrația socialistă exercită o dublă funcție în raport cu personalitatea umană : pe de o parte, de *integrare* și *identificare* a acestora cu interesele și aspirațiile colectivității și totodată de diferențiere, de punere în evidență și valorificare autentică a calităților particulare ale individului, de educare și șlefuire într-o direcție creatoare și valorizatoare a acestora. „Asigurînd îmbinarea armonioasă a intereselor generale ale colectivității cu interesele fiecărui cetățean, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, democrația socialistă permite afirmarea deplină a capacităților și talentelor fiecărui om al muncii, manifestarea multilaterală a personalității umane"[26].

Asigurarea drepturilor și libertăților fundamentale ale individului, garantarea lor în fapt constituie o latură esențială a democrației socialiste, a înfăptuirii țelului suprem al socialismului, dezvoltarea multilaterală a omului, a personalității sale. Ca rezultat al emancipării sociale și naționale, fiind condiționată de aceasta, libertatea individuală manifestată din plin în procesul creației materiale și spirituale, al afirmării personalității umane se răsfrînge favorabil asupra comunității naționale, potențează și sporește forța și bogăția națiunii noastre socialiste, asigură progresul său rapid și multilateral spre noi trepte ale civilizației socialiste și comuniste. Preocuparea pentru om, pentru realizarea și afirmarea cît mai deplină a fiecărui individ rezultă din natura profund umanistă a noii orînduiri și constituie o necesitate a însuși progresului națiunii noastre socialiste.

---

[24] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, 1968. Edit. politică, București, p. 583.

[25] Jean Danielou, *Dieu est-il contestataire?* în *La liberté et l'ordre social*, Génève, 1972, p. 151.

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, p. 791.

PROBLEMA RESPONSABILITĂȚII

DE

ANDREJ HLÁVEK

(R. S. Cehoslovacă)

În studiul de față încercăm să analizăm un domeniu în care filozofia noastră nu a făcut nici o cercetare și care a rămas pînă acum aproape intact. Ca punct de plecare avem mai multe articole pe care le-am consacrat fenomenului responsabilității umane. Nu intenționăm totuși să facem o analiză generală și sistematică a acestui fenomen, ci dorim numai să întreprindem un sondaj independent, fiind conștienți că aici se poate ivi primejdia unei simplificări a lucrurilor, unor neclarități sau erori.

Experiența dobîndită în cercetările anterioare asupra problemei responsabilității ne conduce la formularea a două constatări mai generale: a) pentru cei mai mulți, sensul cuvîntului „responsabilitate" nu coincide cu înțelesul obișnuit ce se dă acestui cuvînt cînd se vorbește, de exemplu, de atitudinea conștientă față de muncă, îndeplinirea conștiincioasă a diferitelor obligații etc.; b) sensul cuvîntului „responsabilitate" nu este total identic nici cu sensul său judiciar înțeles ca *sancțiune penală* pentru violarea unei îndatoriri juridice, unei obligații, unei norme juridice în vigoare, unei legi.

Ni se pare că accepția obișnuită a responsabilității, definită frecvent chiar în teorie ca îndeplinire a obligațiilor, nu marchează diferența de sens față de cuvintele „scrupulozitate", „obligație". Faptul a fost semnalat și de psihologul ceh Jaroslav Hromátka. Responsabilitatea se diferențiază de obligație ca atitudine angajată și stabilită prin normă (stabilită și adoptată de persoana însăși sau impusă din exterior) prin faptul că, în cazul responsabilității, persoana se simte răspunzătoare și pentru consecințele faptelor care nu sînt impuse ca obligație de o normă, un ordin, o lege. Obligația nu impune persoanei decît respectul strict al regulilor, normelor, ordinelor pe care le consideră juste. În cazul *scrupulozității*, omul își dă seama de caracterul obligatoriu al faptelor stabilite și fixate de o normă, de un ordin și în același timp, se arată dispus să respecte minuțios și să îndeplinească hotărît exigențele, normele, respectiv ordinele și interdicțiile. Cel care se conformează prin actele sale acestor norme este numit *scrupulos*. Acest fel de a acționa poate avea ca motiv înclinația individului spre îndeplinirea obligației ca o virtute morală de cel mai înalt grad, devotamentul față de superior, teama de sancțiuni penale în urma nerespectării stricte a ordinelor, normelor, obligațiilor.

În cazul dat, ceea ce distinge scrupulozitatea și sentimentul obligației de responsabilitate este faptul că ele nu se întemeiază, în îndeplinirea minuțioasă a obligațiilor, pe *luarea în considerație a circumstanțelor, a motivelor și a consecințelor faptelor*, că decizia nu ține *seama de consecințele ulterioare ale faptelor* (acestea trec pe al doilea plan) mai ales în relațiile cu alte persoane. Însă responsabilitatea umană și atitudinea responsabilă se bazează tocmai pe acest fapt. De aceea, cînd acțiuni scrupuloase duc la consecințe negative sau considerate ca atare, oamenii se justifică argumentînd că n-au făcut altceva decît să respecte cu strictețe obligațiile, ordinele, comandamentele, directivele, legile. Acest mod de justificare caută să facă abstracție de consecințele faptelor aruncînd răspunderea pe altcineva sau pe altceva. El ne dezvăluie în același timp *o orientare total pasivă în îndeplinirea scrupuloasă a obligațiilor*, respectiv o activitate orientată mai ales spre conformarea strictă și pe respectul exigențelor, ordinelor, normelor, obligațiilor, adică o orientare lipsită de conștiință și de *activitate creatoare*, de realizare a libertății omului, lipsită de *determinarea conștientă a faptelor omului* — bază a responsabilității sale.

Sensul cuvîntului „responsabilitate" nu este total identic nici cu al răspunderii penale pentru încălcarea unei obligații juridice, unei norme, legi, reprezentată din punct de vedere judiciar ca reparație, satisfacție și represiune împotriva persoanei care n-a respectat obligația. Domeniul dreptului nu este decît o arie a efectelor responsabilității, doar una din formele sub care ea se manifestă, aceea care prezintă numai semnele și mijloacele ultime prin care ea se asigură în domeniul

Rev. filoz., **XXII**, 2, p. 161–208. București, 1975.

relațiilor juridice. Totuși, există o legătură genetică ascunsă între fenomenul responsabilității și baza sa ontologică. Dreptul, pe tărîmul relațiilor sociale bazate pe responsabilitate, nu fixează decît o tendință a existenței sociale — tendința de a ancora faptele oamenilor într-un cadru deja definit, în cadrul legii care, în interesul întregului, impune desigur o mișcare, o conduită a individului dictată de prescripțiile unei legi în vigoare. Dreptul însă nu ia în considerare celălalt aspect al existenței sociale și al ființei umane — libertatea faptelor omului. Iar dacă o face, îl limitează și-l încadrează în norme sub formă de drepturi-libertăți. În cazul cînd omul nu respectă sau încalcă normele, dreptul nu vede aici decît o contravenție, un delict, respectiv o crimă al cărei autor este urmărit pentru fapta sa, formulată în actul de sancțiune penală. Este adevărat că jurisprudența, diferențiindu-se de celelalte științe, studiază constituirea normelor și a legilor într-o epocă dată, prin intermediul dreptului în vigoare, pe cînd celelalte științe caută să descopere și să exprime în limbajul care le este propriu legile obiective, faptele naturii sau ale societății. În plus, pe cînd greșelile de comportament ale individului față de norme în vigoare sînt considerate de celelalte științe ca o întîmplare pe care ele nu o iau în considerație (cel puțin la nivelul clasic), dreptul și jurisprudența se interesează tocmai de aceste abateri, pe care le consideră ca un fenomen primejdios pentru scopul general pe care îl servesc.

Filozoful grec Epicur observase în timpul său modul de gîndire al naturaliștilor și admitea că în natură trebuie să existe o tendință, o lege mult mai profundă decît aceea pe care naturaliștii o numesc necesitate de repetare a aceleiași mișcări. După Epicur, anumite fapte sînt inevitabile (însăși necesitatea poate să antreneze posibilitatea apariției unor noi formații și dezintegrarea formațiilor existente), altele sînt accidentale, altele însă *depind de noi* iar responsabilitatea nu poate fi aruncată decît pe aceste fapte sub forma condamnării sau aprobării.

Se pare că teoria noastră juridică nu atinge acest nivel de generalizare. Ea definește libertatea numai în funcție de drepturile stabilite prin legile juridice. Fenomenul responsabilității *apare astfel doar în momentul cînd nu se respectă relațiile juridice*. Teoreticienii noștri în materie de jurisprudență indică o posibilitate de a vedea problema sub o nouă optică, fără a pune însă în legătură categoria de responsabilitate cu aceea a libertății. Ștefan Luby, de exemplu, recunoaște și o responsabilitate așa-zis potențială, dar el nu o concepe decît din punct de vedere al negativității faptelor și sancțiunilor. El scrie: „Responsabilitatea potențială este aptitudinea raportului de drept de a fi obiect al violării care stabilește responsabilitatea juridică a cetățenilor". Mai departe el spune: „Atîta timp cît raportul de drept nu este amenințat, respectiv violat, nu e nevoie să se pună problema responsabilității; aceasta intervine de abia în momentul cînd relația de drept a fost amenințată sau violată de cineva, într-un fel contrar legii". „După părerea noastră, nu trebuie făcut caz de responsabilitate atunci cînd individul îndeplinește corect obligațiile sale". Și după o lungă argumentare, Ștefan Luby exprimă în felul următor caracteristica juridică a responsabilității: „Obligația juridică a cetățenilor și sancționarea lor juridică sînt identice cu obligația pe care o putem numi responsabilitate sau obligație de sancționare".

Din punctul nostru de vedere, conceptul responsabilității (chiar al responsabilității juridice), se definește sub raport genetic, în primul rînd: în funcție de existența socială ca sistem al relațiilor sociale și umane în care individul, ca subiect, prin intermediul activităților sale (și chiar al lipsei de activitate), formează o condiție pentru ceilalți, îi afectează, intră în viața lor, în existența lor, iar aceștia, la rîndul lor, formează o condiție pentru viața sa. Sub acest aspect individul uman nu se poate sustrage unor consecințe pe care trebuie să le suporte cînd săvîrșește lucruri nedorite și dăunătoare din punctul de vedere al colectivității în care trăiește. În al doilea rînd, responsabilitatea o raportăm la funcțiunile determinate ale individului (respectiv ale unui grup de indivizi aparținînd unei organizații, instituții) în structura relațiilor sociale și umane, din care decurge pentru el anumite obligații și sarcini de îndeplinit dar și anumite drepturi-libertăți legate de îndeplinirea lor. În al treilea rînd, responsabilitatea o raportăm la persoana umană însăși, la persoana normal dezvoltată din punct de vedere psihic, conștientă de ea însăși și de influența sa asupra vieții societății în care trăiește. În al patrulea rînd, definim conceptul responsabilității prin raport cu libertatea omului, fapt indicat deja de către Epicur și exprimat categoric de Kant. Pentru că, dacă faptele oamenilor ar fi determinate în mod absolut de forțele naturii, de Dumnezeu, de destin, de condițiile sociale, libertatea nu ar fi decît iluzia noastră subiectivă a cărei rațiune ar fi ignorarea anumitor determinanți ai faptelor noastre, iar în acest caz nu am fi responsabili de faptele noastre — responsabilitatea ar cădea numai pe acești determinanți; dar ar fi absurd să vorbim de responsabilitatea determinanților (dacă nu este vorba de persoane care, ele însele, determină faptele altor persoane). Desigur, libertatea omului este limitată de legile naturii, ale societății în care trăiește, mai ales prin poziția și funcția sa în relațiile economice, sociale și profesionale. Ea este

de asemenea limitată de legile juridice. Trebuie să subliniem în același timp că de înțelegerea libertății depinde corecta înțelegere a responsabilității: libertatea omului nu înseamnă numai libertatea de a se folosi de întîmplări, de posibilitățile oferite, de drepturile în cadrul unui ordin, norme în vigoare, legi obiective, morale sau juridice, care tolerează această libertate, respectiv o codifică din punct de vedere juridic. Libertatea se manifestă și prin capacitatea de a cunoaște și folosi bine legile naturii, în cazul construcției de opere tehnice și al proceselor tehnologice unde aceste legi, controlate de forța omului, servesc nevoile omului. Aici omul e confruntat și cu *riscul* de a nu ști sigur dacă ajunge să stăpînească deplin forțele naturii pentru nevoile sale. Libertatea omului se manifestă și prin împiedicarea acțiunii anumitor legi obiective ale existenței sociale, mai bine zis, prin crearea anumitor condiții sociale în care anumite legi obiective încetează de a avea efecte, dispar, pentru ca noi legi să le înlocuiască. Este cazul, de exemplu, al trecerii de la capitalism la socialism. Libertatea omului se poate manifesta și în cazul nerespectării (intenționate sau nu) a unei legi juridice în vigoare, dar, și aici există riscul de a nu se cunoaște dinainte în ce mod va fi judecată această nerespectare de către diferitele pături și grupuri ale societății: exclusiv din punctul de vedere al normelor, legilor, principiilor morale, juridice și politice în vigoare, sau *din punctul de vedere al utilității și al nocivității* nerespectării pentru cutare strat social, cutare clasă, cutare colectivitate de persoane?

Cînd un individ e făcut responsabil pentru nerespectarea obligațiilor impuse lui de colectivitate sau pentru daunele cauzate, ceea ce trece pe prim plan sînt prejudiciile aduse de fapta sa, responsabilitatea sa atrăgînd în acest caz sancțiuni penale. Tocmai această latură a responsabilității este exprimată și sancționată de paragrafele legii. Dar responsabilitatea nu este întotdeauna impusă omului de către cineva, el poate să și-o asume în mod conștient. Într-un asemenea caz, se vorbește de *gustul său pentru responsabilitate* *, manifestat îndeosebi în interesul și preocuparea pentru viața colectivă. Dacă în această preocupare el manifestă ezitare, teamă, nu este atît teama de vreo pedeapsă posibilă, cît îndoiala față de propriile puteri, față de capacitatea sa de a aduce binefaceri colectivității în cauză. După părerea noastră, gustul responsabilității omului constituie un moment subiectiv foarte important al responsabilității privită în totalitatea ei. Omul își dă seama de locul său, de poziția sa în societate și în raporturile cu ceilalți; măsura în care își dă seama de răspunderea sa față de ceilalți exprimă destul de bine măsura responsabilității sale morale și, în ultimă instanță, a valorii sale sociale. Gustul responsabilității omului stă în raport direct cu conștiința libertății sale; se poate presupune că importanța acestui moment, în relațiile de responsabilitate ale oamenilor, va deveni din ce în ce mai mare în procesul evoluției societății noastre pe drumul comunismului. În acest proces, individul angajat și responsabil își dă seama de libertatea sa interioară, de posibilitatea de a acționa altfel decît ar face-o în cazul unui ordin, interdicții, norme, legi, obligații categoric impuse. Prin opțiunea și decizia sa el își va obiectiva libertatea interioară, o va realiza. În asemenea cazuri, ceea ce apare pe prim plan în fenomenul responsabilității nu este negativitatea faptului din punctul de vedere al colectivității pentru care acționează, ci pozitivitatea acestuia.

Această *latură pozitivă* a fenomenului responsabilității este mult mai semnificativă decît latura sa negativă și ea își traduce manifestarea chiar din momentul în care omul nu are decît intenția de a realiza un fapt, cînd cîntărește părțile pozitive și negative ale consecințelor posibile, cînd ia o atitudine față de lucruri și de oameni din punctul de vedere al propriului său sistem de valori, cînd judecă conjunctura, propriile sale puteri și faptul dacă cutare sau cutare procedeu este mai bun, mai eficace, mai just decît altul.

Această responsabilitate pe care un subiect, individ sau colectivitate și-o asumă voluntar, îl determină să folosească toate eforturile și capacitățile de care dispune pentru succesul acțiunilor sale. Ea îi controlează în același timp curajul, îl strunește, împiedicîndu-l să întreprindă orice. În cadrul acestui aspect al fenomenului responsabilității, numit gustul responsabilității, subiectul însuși își fixează anumite obligații, iar consecințele negative, dezavantajoase sau nocive ale actelor sale îi apar numai ca o posibilitate, un moment al întîmplării și al imprevizibilului, ca un element derivat și inevitabil pe care nu-l consideră precumpănitor față de consecințele pozitive ale angajării. Acest element îi apare ca un risc implicat, dar el speră că oamenii pentru care acționează vor ști să aprecieze corect mobilurile actelor sale, că vor cîntări circumstanțele în care s-a decis să acționeze, părțile pozitive și negatve ale consecințelor ca și riscul și curajul

---

* Prin „gustul responsabilității" (le goût de responsabilité) autorul înțelege, se pare, momentul subiectiv al liberei *angajări* a individului, asumarea conștientă, voluntară a unei răspunderi (*Nota red.*).

său în momentul luării hotărîrii. Riscul constă în a nu şti dinainte dacă colectivitatea pentru care acţionezi sau aceea care deţine o poziţie dominantă în societate îţi vor aproba sau condamna fapta.

Sentimentul de culpă, vinovăţia şi pedeapsa nu apar decît după săvîrşirea faptei, pe cînd responsabilitatea apare deja înainte de faptă. Totuşi, în evoluţia filogenetică şi ontogenetică sentimentul de vinovăţie, de greşeală şi pedepsele sînt fenomene care apar mai devreme decît gustul responsabilităţii, care presupune deja o personalitate mai evoluată. În vocabularul curent şi chiar în acela al jurisprudenţei, diferenţa dintre noţiunile : culpabilitate, greşeală, pedeapsă şi responsabilitate se estompează. Este adevărat că jurisprudenţa indică (într-un anumit sens) unele diferenţe între aceste fenomene, dar nu le precizează suficient şi, în cele din urmă, le dizolvă în cuvîntul ,,responsabilitate", al cărui echivalent, din punct de vedere al sensului, este,,sancţiunea penală". Aceste diferenţe nu sînt relevate decît atunci cînd, pentru dreptul practic, este nevoie de a găsi temeiuri fie unui principiu de responsabilitate, pentru o faptă contrară unei legi date, fie unui principiu opus responsabilităţii, pentru o comportare obiectiv contrară legii. Atari diferenţe dispar însă cînd responsabilitatea e redusă la forma unei sancţiuni penale. În acest caz, responsabilitatea apare ca un răspuns cu totul automat, mecanic al unei forţe mai mari faţă de o forţă mai mică. Într-o astfel de pedeapsă, scopul său esenţial faţă de subiect rămîne ascuns, ca şi premeditarea sau nepremeditarea faptei de către subiect. Dar pedeapsa însăşi conţine diferenţe ascunse în ce priveşte raţiunea sa originară, diferenţe care se exprimă în scopul urmărit. Cînd culpa, vina, greşeala, abaterea de la norme de convieţuire socială sînt comise involuntar, fără premeditare, pedeapsa loveşte pe individ în mod neaşteptat. Scopul acestei pedepse este educativ, avînd menirea de a face pe om să-şi recunoască greşeala, să-şi dea seama de aceasta şi să ştie să o evite în viitor. Formele acestei pedepse — reparaţii, satisfacţii sau represiuni — sînt mijloace de a face cunoscut delincventului, pe propria sa cheltuială, prejudiciul sau răul cauzat altuia prin fapta sa. El trebuie să înveţe în felul acesta ce poate şi ce nu poate să facă. Pedeapsa pentru un delict premeditat şi conştient urmăreşte *reeducarea* valorilor după care persoana se manifestă în atitudinile sale practice. Pedeapsa aceasta se poate de asemenea aplica sub forma unei împiedicări (prin izolare fizică sau prin distrugere completă) a altor posibilităţi de manifestare a unei orientări inflexibile (ineducabile) a individului. O astfel de pedeapsă pierde caracterul de pedeapsă dată numai pentru delict ; ea capătă caracterul de responsabilitate şi vizează însăşi natura persoanei atinse.

Desigur, chiar un delict comis în mod conştient, respectiv o crimă, se prezintă sub două forme principale, după caracterul motivaţiei lor. Motivul poate să fie sau urmărirea unui interes personal, sau convingerea că normele, obligaţiile şi relaţiile admise de convieţuire socială, care cer respectare, sînt inacceptabile, dezavantajoase, nocive şi nedrepte pentru delicvent şi pentru cei care au cu el interes comun. Rezultă de aici că pedeapsa vizează de asemenea două scopuri. Dacă delictul are ca mobil avantajul personal, pedeapsa vizează în esenţă dispreţul moral împotriva delincventului, în vederea reeducării sale. Cînd însă delictul e săvîrşit din raţiuni privind binele sau dreptatea pentru alţii, de care delincventul se interesează, el va îmbrăca un caracter moral şi politic. În acest caz şi pedeapsa capătă un atare caracter, bineînţeles cu scopuri educative sau preventive. Ea este dată persoanei de un adversar mai puternic din punct de vedere al dominaţiei. (Aici ar trebui de asemenea să medităm dacă cuvîntul ,,delict" este adecvat).

Fiecare subiect regăsindu-se într-o situaţie oarecare comite, într-o anumită măsură, un delict obiectiv, inconştient, neintenţionat prin însăşi prezenţa sa într-o situaţie în care joacă un rol activ sau inactiv. Cu alte cuvinte, ,,activitatea" sau ,,inactivitatea" cuprind în ele însele posibilitatea unui ,,delict" ce se manifestă, în cutare sau cutare situaţie, faţă de oameni ; căci — după cum observa Hegel — ,,nici existenţa unui copil nu este lipsită de culpabilitate". Delictele intenţionate avînd drept mobil avantajul personal, nu sînt comise decît de cetăţeni puţin evoluaţi din punct de vedere moral. Delictele din convingere sînt comise de reprezentanţi ai părerilor sau intereselor foarte precise ale unui grup sau clase sociale care consideră că respectarea normelor în vigoare sînt pentru ele inacceptabile sau nocive. În acelaşi timp reprezentanţii lor caută să prezinte această convingere ca fiind în interesul întregii societăţi. Aceşti indivizi participă la formarea ideologiei şi organizaţiilor politice ale păturii sau clasei lor sociale, urmărind ca prin cunoaşterea intereselor comune ale membrilor clasei, să-i organizeze şi să-i pregătească în lupta pentru impunerea propriilor lor interese împotriva intereselor reprezentanţilor altor straturi sociale.

Așadar, responsabilitatea — atît a individului cît și a colectivității — este în dependență genetică față de înlănțuirea faptelor persoanelor libere. Fără libertate nu se poate pune problema responsabilității. Libertatea lor nu constă numai în a-și exercita acele moduri de comportare pe care procesul evoluției sociale le-a codificat în norme, legi morale și juridice ; ea constă, prin baza ei creatoare, în orientarea spre depășirea acestor moduri de comportare codificate în legi. Este adevărat că aceste legi, odinioară, codificau un nivel atins, o posibilitate obiectivă de libertate, respectiv o posibilitate de libertate convenabilă (atribuire de drepturi, de libertăți după apartenența la o anumită clasă) unei anumite colectivități (clase). Se proteja astfel stabilitatea unei formațiuni sociale împotriva tendințelor distructive care duceau la o altă libertate.

Aceste două nivele ale libertății reale și-au găsit expresia și pe terenul interpretării filozofiei marxiste. Una dintre interpretări, neluînd în considerație întregul context al formulărilor lui Engels despre libertate, prezintă concepția hegeliană drept definiție marxistă a libertății. Ea uită însă că concepția lui Hegel, deși are un caracter dialectic, rămîne totuși o concepție idealist-obiectivă. Se ignoră adesea faptul că o necesitate cunoscută nu încetează de a fi necesitate. Cunoașterea necesității nu este decît o condiție prealabilă libertății omului, așa cum remarca Hegel însuși *. Tocmai în acest sens își dezvoltă Engels ideile despre libertate accentuînd că libertatea reală nu poate fi realizată decît prin transformarea obiectivă a lumii. Această transformare constă în a folosi legile cunoscute, a învinge efectele lor spontane dîndu-le forma unei forțe controlate prin tehnică, în a crea condiții pentru dispariția anumitor legi sociale obiective și pentru apariția altora. De asemenea, se ignoră adesea faptul că cunoașterea necesității reprezintă un domeniu al formei științifice a cunoașterii și că pentru Hegel libertatea omului viza cunoașterea necesității legilor ideii absolute. Această cunoaștere a egilor este necesară pentru ca omul să se supună lor în mod conștient, căci ,,cea mai mare independență a omului este faptul de a se considera ca total determinat de ideea absolută". În afară de aceasta, după Hegel libertatea și necesitatea în ființa nemijlocită, finită, se manifestă ca opoziții ce se exclud : una aparține omului, cealaltă naturii, dar în adîncurile acestei ființe, în fundamentul său ultim, adică în ideea absolută, aceste opoziții trec una într-alta, sînt identice, căci ele nu reprezintă decît două laturi ale aceluiași lucru — baza creatoare a rațiunii absolute. Această bază este creația activă, liberă, efectuîndu-se după legile logicii interioare. Sub această formă mistificată, analiza lui Hegel cuprindea remarcabile observații atît asupra evoluției ființei în general, cît și asupra dialecticii acțiunii necesității obiective în libertatea umană.

S-a întîmplat că noi înșine, în studiile anterioare, nu am observat aceste două nivele și tipuri ale necesității obiective, distinse de Hegel. Necesitatea nu ne apărea decît sub forma unor legi ale ființei ,,nemijlocite", ,,finite" adică sub forma unor legi asigurînd constanța, stabilitatea unui tot impunînd unităților sale repetarea unei aceleiași mișcări, în cadrul toleranțelor lor.

Necesitatea obiectivă ne apărea numai sub forma prezentată de diferitele ramuri ale științelor, la nivelul clasic al evoluției lor. Acestei necesități manifestate în acțiuni spontane îi era aplicată activitatea umană, liberă și creatoare. Vechea metafizică, spunea Hegel în această privință, studia diferența între libertate și necesitate, considerînd faptele naturii ca fiind necesare, iar spiritul ca fiind liber. Dar libertatea și necesitatea opuse în mod abstract, nu aparțin decît finalității și nu sînt valabile decît în acest domeniu. Libertatea fără nici o necesitate ca și necesitatea fără nici o libertate nu sînt decît determinări abstracte, deci false. Hegel sublinia ideea că adevărata necesitate internă este liberă.

Aceste formulări ale lui Hegel (desigur, fără principiul lor idealist obiectiv) ne amintesc de ideile lui Z. M. Kakabadze, filozof contemporan din Georgia, referitoare la tendința obiectivă și necesară a ființei spre evoluție, dar și la libertatea omului, prin care, dacă alegem liber faptele noastre în direcția acțiunii acestei tendințe universale profunde a ființei către evoluție, convergem cu acțiunea acestei tendințe și astfel ne asigurăm forma infinitului și a nemuririi propriei noastre ființe.

---

* ,,... necesitatea ca atare — scrie Hegel — nu este încă libertatea ; dar necesitatea este o condiție prealabilă a libertății în care este inclusă sub o formă depășită".

CONDIȚII OBIECTIVE ȘI RESPONSABILITATE INDIVIDUALĂ

DE

GOTTFRIED STIEHLER
(R.D.Germană)

Libertatea și responsabilitatea individului capătă o importanță din ce în ce mai mare în procesul de dezvoltare a societății socialiste. Libertatea socială cucerită de clasa muncitoare și de oamenii muncii se realizează în posibilitatea fiecărui individ de a contribui cu toate forțele sale la construirea și perfecționarea noii societăți. Responsabilitatea clasei muncitoare pentru întărirea continuă a puterii socialismului se îmbină cu responsabilitatea fiecăruia pentru soluționarea sarcinilor ce-i revin, pentru dezvoltarea multilaterală a personalității sale.

Problemele acestea prezintă și un conținut de ordin filozofic vizînd relația dintre condițiile obiective și acțiunea subiectivă. Pentru o concepție mecanicist-metafizică nu poate fi vorba de libertate și responsabilitate personală, deoarece în cadrul ei individul apare ca fiind determinat în chip absolut de condițiile obiective. În opoziție cu aceasta, concepția materialismului dialectic și istoric admite că acțiunea umană e determinată de relații obiective, dar nu în sensul cauzalității lineare, ci într-o desfășurare dialectic-contradictorie care nu exclude libertatea de acțiune și responsabilitatea personală.

Elucidarea acestei probleme necesită o tratare dialectică atît a condițiilor obiective, cît și a acțiunii subiective, lucru asupra căruia ne propunem să insistăm mai jos.

CONDIȚIILE OBIECTIVE ALE ACȚIUNII

Atunci cînd abordează în genere acțiunile omului, materialismul dialectic și istoric se interesează în primul rînd de condițiile și premisele obiective ale acestora. El procedează astfel deoarece consideră că condițiile obiective au un rol primordial în raport cu comportarea subiectivă. Subiectivul se explică prin obiectiv — iată punctul de plecare materialist. Subliniind primatul condițiilor obiective față de comportarea subiectivă admitem că activitatea subiectivă nu se poate dezvolta decît într-un cadru prescris de legi și condiții obiective, independente de agentul acțiunii. Posibilitățile acțiunii sînt conținute virtual în existența obiectivă iar pentru a izbuti să declanșeze o acțiune transformatoare conștiința trebuie să fi asimilat această existență în constituția contradictorie a ființei sale. Chiar în ipoteza că nu are loc o înțelegere conștientă a realității, agentul uman nu se poate sustrage unui impuls obiectiv, necesității obiective, și activitatea sa nu poate să treacă cu vederea posibilitățile obiectiv-reale ale existenței empirice.

Situația obiectivă în care au loc acțiunile umane este determinată în primul rînd de caracterul formațiunii sociale, de raportul dintre forțele de producție și relațiile de producție ale epocii. Această determinare se realizează în mod concret istoric, în funcție de faza în care se află formațiunea socială, de gradul de maturizare a contradicției dintre forțele de producție și relațiile de producție. Individul uman activ aparține unei anumite clase sociale și este determinat în comportarea sa de condițiile generale de existență ale clasei. Elementul esențial al condițiilor obiective ale acțiunii unui subiect (individ sau grup) trebuie căutat în condițiile materiale de viață ale clasei respective.

Jean Paul Sartre afirmă că acțiunea omului n-ar fi legată de condiții de clasă, că ea s-ar manifesta în deplină libertate prin negarea unei stări existente și proiectarea pur spontană a unei alteia. Omul singur ar trebui să-și definească apartenența de clasă, el nefiind altfel decît așa cum se concepe el însuși. Acest postulat abstract al unei libertăți arbitrar instituite nu modifică însă faptul determinării real obiective a omului de către condițiile materiale de producție și al apartenenței lui la o clasă anumită. Un muncitor se poate considera burghez, și astfel poate trăda interesele clasei sale, dar prin asta nu devine capitalist, ci continuă să rămînă prins în condițiile de existență ale clasei sale. Omul nu-și schimbă condițiile de existență socială prin simpla modificare a conștiinței sale, lucru posibil numai prin acțiunea material-practică a întregii clase. Muncitorii se eliberează de condiția lor de proletari prin revoluția socialistă. Aici conștiința joacă un rol important, întrucît cei exploatați trebuie să dobîndească noțiunea situației lor și prin aceasta să înțeleagă teoretic posibilitățile obiective ale autoeliberării. Dar simpla hotărîre de a nu te considera proletar este departe de a schimba condiția reală, mai curînd o întărește. Idealismul lui Sartre se dovedește astfel apologetic, un suport teoretic al societății capitaliste. Numai materialismul, care recunoaște prioritatea existenței materiale față

de conștiință, oferă premisele teoretice pentru schimbarea acestei existențe prin adoptarea unei comportări corespunzătoare. Marx, Engels și Lenin, ca materialiști consecvenți, au analizat condițiile de existență ale clasei muncitoare în capitalism și au indicat în ele necesitatea istorică a revoluției socialiste. Pentru ei era important în primul rînd nu cum se „defineau" unii muncitori și ce fel de conștiință aveau, ci cum rezultă indiscutabil din situația socială a clasei misiunea ei istorică. A da fiecăruia conștiința acestei situații sociale și a demonstra astfel necesitatea luptei pentru schimbarea ei, iată sarcina teoriei marxiste chemată să se unească cu mișcarea spontană spre a face din ea o mișcare conștientă.

Necesitatea acțiunii se impune ca un corelat de sistem, ca un răspuns la cerințele ce confruntă clasa ca întreg. Muncitorul nu este un individ izolat, el aparține clasei; gîndurile și activitatea lui sînt condiționate social. Așa cum clasa nu poate să facă abstracție de condițiile sale de existență, la fel și individul singular. Modul său concret de existență este în primul rînd social și numai prin acțiune socială și de clasă el își va putea schimba radical condițiile de viață ca individ. Chiar și lupta pentru o îmbunătățire parțială a condiției sale materiale el o poate duce cu succes numai împreună cu ceilalți, în cadrul organizației de clasă a proletariatului.

Condițiile sociale din orînduirea socialistă, calitativ și radical deosebite de ale capitalismului, fac posibilă și totodată necesară dezvoltarea fiecărui muncitor ca personalitate socialistă. Lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, instaurarea proprietății socialiste sînt rezultatul luptei clasei muncitoare și a aliaților ei. Procesul de autoîmplinire și dezvoltare multilaterală a individului are în mod firesc la bază relațiile socialiste dintre clase. Acestea se manifestă în același timp în concretul particular. Rezultă de aici că relațiile socialiste de viață trebuie să pătrundă și să se constituie concret în fiecare domeniu de muncă, corespunzător exigențelor și cerințelor sociale date. Personalitatea poartă în mare măsură amprenta relațiilor socialiste, așa cum acestea se manifestă concret în condițiile de muncă și de viață ale colectivului. Avem de-a face aici cu o dialectică a generalului și particularului. Generalul determină caracteristicile sociale comune ale tuturor domeniilor, dar el nu reprezintă o simplă medie a lor, ci este și o normă și o cerință la care diversele microdomenii ale societății se raportează în mod diferențiat. Generalul se realizează astfel nu ca o simplă existență obiectuală, ci ca existență procesuală, ca tendință, cerință, necesitate de dezvoltare. Generalul social îi apare omului în primul rînd ca specific social, ca mod concret și determinat al condițiilor sale nemijlocite de muncă și de viață. Prin ele individul este influențat în gîndirea și atitudinea sa.

Dar prin aceasta generalul nu devine o simplă sumă mecanică a părților, individul intervenind în același timp cu întregul clasei și al societății, într-un context de relații obiective care-l determină să conlucreze pentru a ridica particularul la înălțimea cerințelor generale. În relația contradictorie dintre general și particular se manifestă totodată o dialectică a determinării obiective a acțiunii subiectiv-individuale și colective, care definește un spațiu de desfășurare a activității subiective bazată pe decizie proprie. Acțiunea nu este determinată univoc linear, ci este expusă unui impuls al factorilor cu acțiune contradictorie, care dau deciziei subiective un caracter de necesitate obiectiv fundamentată.

Orice acțiune, orice poziție politică și ideologică își găsesc mai întîi explicația în condițiile obiective. Totuși poziția și atitudinea unui subiect nu pot fi deduse exclusiv din situația obiectivă, aceasta conținînd ea însăși diverse posibilități de acțiune. V. I. Lenin a arătat că reformismul și oportunismul în mișcarea muncitorească sînt condiționate obiectiv, sînt o expresie firească a unei situații concrete a clasei muncitoare pe o treaptă concretă de dezvoltare a capitalismului. Tot așa revizionismul modern are cauze economice și de altă natură care fac din el un fenomen social în mod necesar determinat. Dar această ideologie nu trebuie privită cîtuși de puțin ca o realitate fatală împotriva căreia nu s-ar putea lupta. Căci legătura care unește acest fenomen ideologic cu cauzele obiective care l-au generat nu este decît una dintre multele necesități posibile și conține deci în sine momentul posibilului și al întîmplării. Această necesitate are alt caracter și altă valoare decît necesitatea ce definește legea progresului istoric. Este o necesitate derivată, parțială care poate fi combătută și limitată. Ea există numai ca tendință necesară, ca necesitate real-posibilă și ca posibilitate necesară, legică. Abia cînd toate condițiile unui fapt există, acesta devine efectiv, dobîndește existență reală. Dar aceste condiții sînt variate și în sine contrare. Mai există apoi factori subiectivi care sînt incluși în sistemul acestor condiții și care pot contracara efectul factorilor obiectivi sau îl pot abate în altă direcție.

Soluția acestei probleme nu rezidă, cum credea de exemplu Kant, în postulatul unei libertăți subiective înțeleasă ca spontaneitate, ca facultate a omului de a produce o serie de evenimente fără a pune în acțiune cauze obiective premergătoare. (Această teză a lui Kant viza, în contextul abordării idealiste, fenomenul capacității de a decide a omului). La o soluție se ajunge mai degrabă

prin luarea în considerare a premiselor obiective ale acțiunii, potrivit înțelegerii dialectice a cauzalității și necesității. Fără a contesta caracterul necesar al conexiunii de tip cauză-efect, necesitatea trebuie înțeleasă mai adînc, și anume ca atribut al legității obiective. Nici cauzalitatea nu trebuie redusă la relația liniară cauză-efect, ci trebuie concepută ca legătura unui întreg sistem de factori cu totalitatea efectelor ce decurg din ei și ca interacțiunea acestora. Cauzalitatea și necesitatea apar deci ca momente ale unor relații de totalitate, care se realizează în primul rînd ca legități statistice. Ideea de legi statistice include conceptul posibilităților concurente; avem de-a face aici cu un cîmp de posibilități al căror efect se manifestă în istorie numai sub formă de rezultantă a diferitelor acțiuni subiective ce au la bază legi în interacțiune.

În timp ce în societatea capitalistă legile obiective ale dezvoltării sociale se impun într-o activitate umană fără ca esența și modul lor de acțiune să fie înțeles de către burghezie, în socialism aceste legi sînt recunoscute de întreaga societate și înfăptuite în mod planificat. De aici însemnătatea primordială a activității conștiente a maselor — a planificării, organizării, deciziilor științific fundamentate, a dirijării și conducerii tuturor proceselor sociale. Masele devin făuritoare conștiente ale existenței lor sociale. Aceasta nu anulează deloc relația în mod materialist definită dintre existență și conștiință, sau dintre obiectiv și subiectiv. Dimpotrivă, concepția materialistă despre lume, abordarea materialist-dialectică a tuturor proceselor și fenomenelor devine o necesitate indiscutabilă. Reiese însă în același timp că materialismul istoric nu poate opera teoretic făcînd abstracție de activitatea umană, că teza materialistă a unității dialectice dintre factorii obiectivi și cei subiectivi constituie baza filozofică a înțelegerii noului rol al omului în condițiile sociale ale socialismului.

Spre deosebire de societatea pe clase antagonice, în socialism are loc o lărgire avolumului și sferei de activitate a subiectului social. Acesta este constituit din totalitatea oamenilor muncii — clasa muncitoare, clasele și păturile aliate cu ea, sub conducerea partidului și statului. Activitatea ei conștientă se extinde asupra tuturor proceselor dezvoltării sociale, îmbrățișează deopotrivă baza economică și suprastructura politică-ideologică a societății. Democrația socialistă are funcția de a descătușa și dezvolta inițiativa și conștiința oamenilor muncii, astfel încît acțiunea conștientă subiectivă să corespundă cît mai mult cerinței obiective.

După cum arată filozoful sovietic A. P. Butenko, în procesul edificării socialiste și în socialismul desăvîrșit, formele de organizare a societății și economiei socialiste, formele de conducere, organizarea instituțiilor democrate și cadrul democrației depind atît de condițiile obiective, cît și de factorii subiectivi, de măsura în care sînt cunoscute și înțelese legile sociale și de alegerea corespunzătoare a variantei optime de dezvoltare. Acești factori configurează și imaginea societății socialiste în diversele țări. În această privință pot să aibă un anumit rol și eventualele greșeli, presiunea influențelor de clasă străine asupra partidului la putere etc.

Nu se poate concepe deci societatea socialistă, în existența ei concret istorică, dacă nu se ține seama de rolul factorilor subiectivi, de influența lor stimulatoare ca și de împrejurările care pot frîna dezvoltarea.

O componentă de seamă în evoluția concretă a societății socialiste o constituie atît cunoașterea legilor și condițiilor, cît și organizarea practică a proceselor sociale. Socialismul nu se dezvoltă ca un simplu proces al naturii căruia omul nu face decît să i se adapteze. Dimpotrivă, formarea societății socialiste, după cum scrie profesorul Kurt Hager, membru al Biroului Politic al C.C. al P.S.U.G., cere înnoiri transformatoare, gîndire creatoare și critică, dar și forța morală angajantă de a impune cu responsabilitate socială, cu perseverență și curaj, împotriva conservatorismului și temerii de riscuri, o eficiență superioară în domeniile științei, tehnicii, producției. Acestea sînt forme de comportare moral-politică ce nu sînt generate automat de relațiile obiective și pe care individul și grupul trebuie mai degrabă să și le producă în mod conștient și activ, pe măsura conștientizării condițiilor obiective ale existenței lor și prin orientarea comportării lor potrivit acestor norme.

LIBERTATE ȘI RESPONSABILITATE ÎN ACTIVITATEA INDIVIDUALĂ

Așa cum s-a arătat mai sus, libertatea personală este condiționată social, este un rezultat și o expresie a libertății sociale cucerită de clasa muncitoare prin revoluția socialistă. În afară de asta, libertatea personală se definește și prin anumite trăsături generale care corespund dialecticii activității umane. Nu s-ar putea vorbi de libertate personală dacă omul ar fi un simplu organ executant al influențelor lumii înconjurătoare, dacă el n-ar poseda capacitatea de a întreprinde acțiuni potrivit unor țeluri proprii, acțiuni la care s-a decis și din impulsuri interioare subiective. Materialismul premarxist, după cum arăta Marx în *Teze despre Feuerbach*, înțelegea realitatea numai sub forma obiectului, tratînd și esența umană doar ca o modificare, ca un mod particular

de manifestare a factorilor obiectivi. Din aceasta au rezultat fatalismul istoric și negarea libertății de acțiune.

În realitate, însă, omul — individul ca atare și grupurile sociale — formează un sistem de dispoziții subiective de comportare reflectînd, într-un mod specific subiectului, premisele obiective, care sînt puse în valoare potrivit acestor posibilități subiective. Comportarea individului, a claselor și partidelor nu este determinată în mod absolut de către relațiile obiective, căci determinările exterioare sînt conjugate cu factorii subiectivi. Acțiunea dispune de un cîmp de posibilități în care se exprimă concomitent diversitatea obiectivă de tendințe și conexiuni ale realității.

Libertatea individului se manifestă în faptul că omul determină, prin înțelegere și cunoaștere, acea posibilitate care încorporează o necesitate corespunzătoare interesului general, și că își orientează acțiunea în comun spre realizarea cît mai deplină a acestei necesități. Privită astfel, libertatea omului rezidă în capacitatea lui de a deosebi și aprecia determinanții obiectivi și de a realiza prin acțiune, dintre mai multe posibilități reale, doar una singură, pe cea progresistă. Libertatea își are rădăcina în dialectica obiectivă și în cea subiectivă. Dialectica obiectivă își găsește expresia în caracterul variat și contradictoriu al proceselor reale, într-un spectru de posibilități obiective. Dialectica subiectivă se realizează prin feluritele mijloace subiective de care dispune omul în relația sa cu realitatea obiectivă și care îi înlesnesc cunoașterea, valorizarea și acțiunea liber hotărîtă.

În socialism, ca în oricare altă societate, realitatea socială se înfățișează omului ca un domeniu de posibilități realizate sau susceptibile de realizare. În această privință nu există nici o particularitate a dialecticii obiective în socialism. În timp ce în capitalism însă, realitatea se opune individului sub forma înstrăinării, ca o existență care îl domină, în socialism bazele materiale ale înstrăinării fiind depășite, omul are posibilitatea de a interveni prin planificare și control în procesul dialectic obiectiv, modificîndu-l astfel potrivit unor scopuri sociale conștient stabilite.

Abia în condițiile socialismului se poate vorbi de o libertate personală adevărată în sensul alegerii variantelor optime, pentru că numai aici libertatea clasei muncitoare și absența înstrăinării fac posibile înțelegerea, controlul raporturilor sociale și asigură activitatea rațională în toate direcțiile. Dominarea spontaneității și înstrăinării în societățile presocialiste îngrădește libertatea de acțiune; căci ceea ce ar fi în sine „rațional", adică în interesul progresului social, se lovește acolo de rezistența claselor reacționare, care prefac treptat tocmai „Neraționalul" în motiv de bază al activității lor. În socialism, o dată cu lichidarea claselor reacționare, se creează pentru membrii claselor și păturilor muncitoare posibilitatea principială de a-și îndruma activitatea spre realizarea alternativelor optime, de a decide cu adevărat liber între diferitele posibilități de acțiune și comportare. Această libertate personală este legată de libertatea socială, care prin medierea concepției științifice despre lume a marxism-leninismului unește înfăptuirea organizată a voinței generale cu activitatea după un plan general.

Libertatea de acțiune conformă deciziilor luate nu este doar o problemă abstract-umană, ea prezintă și determinații concret-istorice. Filozofia burgheză abordează însă această problemă, precum se știe, ca o problemă antropologică abstractă, în manieră predominant speculativă. Astfel, după K. Jaspers libertatea ar consta în „învingerea exteriorului", adică a ceea ce înconjoară individul. Ca formulare general-antropologică această teză nu spune mare lucru. Observația este valabilă și pentru M. Heidegger, care definește adevărata libertate ca „libertate spre moarte", teză ce vrea să sublinieze existența autentică a omului printr-o notă insolită care, privită mai de aproape, se dovedește un fel de invitație de a lăsa existența socială așa cum este și de a căuta adevărata existență a omului într-o imaginară lume transcendentă. Dar aceasta nu înseamnă altceva decît abdicarea de la adevărata libertate. Lucrul e valabil și pentru concepția lui H. Marcuse, după care nu s-ar putea da o definiție a societății libere, libertatea neconstituind după el decît un domeniu potrivit în care omul își poate păstra „eul" său față de alții. Toate aceste concepții s-au constituit pe terenul societății capitaliste, dar nu ca ferment al negării ei, al răsturnării ei revoluționare, ci ca mijloc de a conserva această societate în fața zguduirilor revoluționare, ca încercare de a prelungi o existență perimată.

Ca și libertatea socială, libertatea personală înțeleasă ca libertate de a decide este legată de cunoașterea lucrurilor. Faptul că în fiecare acțiune există posibilitatea de a alege o variantă, nu spune încă nimic despre libertate, ci privește — în mod abstract — voința, care prin natura ei se poate orienta după posibilități variate. În modul acesta problema libertății de voință e concepută unilateral și abstract, așa cum o întîlnim în filozofia premarxistă. În împrejurări date omul poate să voiască și să dorească lucruri foarte diferite, și libertatea lui nu în aceasta se exprimă. Aici avem de-a face mai mult cu premisa ei subiectivă și cu totul generală. Ea exprimă faptul că omul este o ființă înzestrată cu conștiință, că își determină comportarea după impulsuri interne. Libertatea lui începe cu adevărat doar cu alegerea între diferite variante, dar

aceasta se dovedeşte şi se realizează ca atare abia cînd acţiunea e pusă în acord cu necesitatea obiectivă.

Între diferitele posibilităţi de acţiune există de regulă una, care în condiţii date este cea mai bună, adică optimă. Pentru a descoperi această posibilitate este nevoie de cunoaştere, de înţelegere; realizarea ei cere calităţi morale ca hotărîre, străduinţă etc. Deşi în alegerea alternativei optime se pleacă nemijlocit de la individ, nu avem totuşi de-a face cu un procedeu individual, ci cu unul social-mente determinat. Acţiuni care privesc relaţiile şi dezvoltarea societăţii sînt influenţate de interese de clasă. Individul acţionează liber atunci cînd devine activ în concordanţă cu interesele clasei progresiste — ale clasei muncitoare — şi-şi îndreaptă activitatea spre perfecţionarea societăţii socialiste. Aceasta nu devine posibil decît prin însuşirea concepţiei despre lume a clasei muncitoare, a marxism-leninismului, şi de aceea libertatea personală depinde de înţelegerea dobîndită prin intermediul societăţii.

Alegerea în condiţii date a variantei optime celei mai adecvate nu este un proces uşor, ea desfăşurîndu-se adesea prin conflicte şi divergenţe de păreri. Trebuie avut în vedere că, de regulă, individul nu-şi stabileşte izolat planul de acţiune, ci în conlucrare cu ceilalţi membri ai grupului. Aceasta mai ales cînd e vorba de înfăptuirea unor hotărîri, de realizarea unor decizii de conducere. Decizia individului cu privire la acţiunea sa nu poate face abstracţie de voinţa şi gîndirea celorlalţi membri ai colectivului respectiv, lucru pe care-l evidenţiază variatele dezbateri ce au loc în procesul de pregătire şi executare a unei acţiuni. Modalitatea aceasta dă cele mai bune rezultate în condiţiile democraţiei socialiste multilateral dezvoltate, ceea ce dovedeşte încă o dată condiţionarea socială a libertăţii personale. Dezbaterile deschise privind posibilităţile de acţiune ale colectivului — care stabilesc totodată acţiunea fiecăruia — asigură, în condiţii de strictă conducere şi control, îndeplinirea şi stăpînirea cu succes a sarcinilor trasate colectivului.

De regulă, alternativa de acţiune cea mai potrivită nu este un lucru evident, ea trebuie descoperită prin compararea şi cumpănirea diferitelor posibilităţi. Stabilirea ei presupune adesea lupta de opinii în cadrul colectivului respectiv şi cere uneori ca individul să renunţe la soluţii convenabile, la moduri de comportare obişnuite, implică depăşirea conflictelor interne. Pentru individ ca şi pentru societate libertatea nu se prezintă ca o situaţie netedă, fără conflicte, ea manifestîndu-se şi realizîndu-se în procesul de lichidare şi soluţionare a contradicţiilor.

Libertatea de alegere a individului între posibilităţi diferite de comportare are atît o condiţionare obiectivă, cît şi una subiectivă. Obiectiv îi corespunde diversul şi contradicţiile existenţei reale, subiectiv capacitatea omenească de cunoaştere şi apreciere, aspect care are de asemenea o condiţionare socială. Premisele subiective se găsesc atît în individ, cît şi în formele de organizare socială în care trăieşte individul şi a căror expresie adecvată este, în socialism, democraţia socialistă. Aceasta cuprinde atît conducerea şi planificarea centrală, nivelul de conştiinţă şi organizare socială, cît şi momentul desfăşurării multilaterale a liberei iniţiative şi creativităţii individuale. Aceste componente permit o alegere între alternative de comportare care se apropie de, sau coincid cu, optimul vizat.

Prin alegerea variantei optime şi care este mai favorabilă pentru asigurarea în condiţii determinate a interesului social, dispunem de o premisă importantă a libertăţii personale. Însă numai de o premisă, căci libertatea se confirmă în cele din urmă în practică, în acţiunea individului ca membru al comunităţii şi al societăţii. Alegerea, fiind legată de cunoaştere şi decizie, capătă realitate numai în acţiunea practică. Aici se verifică dacă cunoaşterea a fost justă şi decizia conformă cu realitatea. Libertatea individului se manifestă în totalitatea premiselor interioare subiective şi în rezultatele exterioare ale acţiunii, rolul determinant revenind aici practicii. Cunoaşterea şi decizia veritabilă se confirmă ca momente ale libertăţii numai dacă se traduc într-o activitate cu succes. Persistenţa într-o cunoaştere şi decizie lipsite de eficienţă productivă nu poate fi privită ca expresie a libertăţii personale. Cele mai bune decizii şi rezoluţii nu folosesc la nimic dacă nu sînt transpuse cu succes în practică. Libertatea ca şi nelibertatea se verifică în viaţă, în practică.

În opoziţie cu gîndirea burgheză, marxismul defineşte esenţa libertăţii prin sublinierea rolului practicii sociale. Libertatea nu se reduce la momentul cognitiv în raport cu realitatea, oricît de important ar fi acesta, după cum nu se reduce la autodeterminarea subiectivă a individului. Ea se exprimă în atitudinea practică, singura prin care omul ajunge la dominarea condiţiilor existenţei sale naturale şi sociale. Aceasta este înainte de toate o problemă a întregii societăţi, dar ea priveşte şi individul, care îşi dovedeşte libertatea în măsura în care, prin performanţele sale în profesiune şi în alte domenii de însemnătate socială, participă activ la libertatea cucerită şi resimţită de societate. Nu poate fi deci vorba de liberă opţiune şi de liberă situare a individului în afara normelor de comportare formulate de societate, într-un domeniu exclusiv „privat", neinfluenţat de opţiunile sociale.

În societatea socialistă dezvoltată, unde personalitatea îşi dezvoltă multilateral rela-

țiile sociale, individul acționează nu ca purtător al unei voințe străine de el, ci ca un partener și participant activ, cu drept de decizie și răspundere, la conducerea proceselor sociale. Libertatea personală se manifestă în toate sferele care implică relații active ale individului cu societatea. Nu perfecționarea conformistă, ci promovarea unei responsabilități active și solidare definește libertatea personalității. Spațiul libertății personale se înscrie așadar în sfera ce e dată fiecăruia spre autodezvoltare și spre împlinirea datoriilor sale față de societate. Spre a putea fi elaborate, sancționate și înfăptuite, strategiile de comportare ale colectivului socialist presupun personalitatea omului care acționează conștient.

Libertatea personalității se realizează în responsabilitatea fiecăruia în activitatea sa. Nefiind o minge la discreția unor puteri obiective sau subiective, personalitatea socialistă nu-și poate căuta responsabilitatea pentru faptele ei decît în sine însuși. Aceasta nu exclude însă rolul colectivului. Orice acțiune a individului este determinată, în ceea ce privește conținutul ei, de premise ce se află în societate și în comunitate. Dar ce anume face fiecare cu aceste premise în actele individuale, aceasta depinde și de momente intern-subiective care-i condiționează libertatea și care sînt subordonate unei deliberări ce-l face pe individ responsabil de el însuși. Responsabilitatea se extinde asupra rezultatului acțiunilor ca și a motivelor lor, asupra scopurilor pe care le urmărește fiecare, asupra intereselor pe care le pune în joc. Libertatea personală se afirmă în acțiunile care contribuie la dezvoltarea dominației societății asupra proceselor naturale și sociale, în faptele care sînt conforme cu demnitatea și integritatea morală a personalității. Responsabilitatea își găsește expresia în modul de a fi al omului în fața societății, a comunității și în fața lui însuși.

Acțiunile individuale au scopuri și rezultate specifice decurgînd din diviziunea socială a muncii. Răspunderea pentru ele depinde de specificul muncii desfășurate de individ. Aceste acțiuni au însă și un aspect general care se manifestă în motivații, în concepția despre lume, în legătura dintre interesele personale și cele sociale. Măsura în care individul se dovedește sub acest raport o personalitate socialistă constituie un aspect esențial al libertății sale, motivează atît stima societății cît și respectul față de sine.

Responsabilitatea nu poate fi transmisă, „delegată". Pentru săvîrșirea unei acțiuni ce nu rezistă exigențelor practice sau morale, nu se pot invoca directive, hotărîri. Așa cum fiecare trebuie să-și ducă singur la capăt acțiunea sa, tot așa el trebuie să răspundă singur de motivele și rezultatele acțiunii sale — după cum poartă împreună cu ceilalți membri ai comunității răspunderea pentru atitudinea față de muncă. Socialismul, dînd fiecăruia sentimentul marii forțe a colectivității, îl eliberează pe individ din condiția de rotiță într-un mecanism ce-i este străin și indiferent, îl investește cu toate drepturile și obligațiile libertății socialiste, care presupune și responsabilitatea pentru partea de acțiune în cadrul activității colective. Acesta nu este un proces lipsit de dinamică și contradicții. În cadrul feluritelor dezbateri asupra activității colective și individuale, fiecare trebuie să vină cu punctul său de vedere, să-și aducă contribuția la decizia comună. Pasivitatea, neparticiparea, sînt trăsături străine libertății, care înflorește numai acolo unde există puncte de vedere proprii susținute cu argumente.

Libertatea personală fundamentează responsabilitatea iar responsabilitatea conduce la libertatea personală. În societatea socialistă dezvoltată, pe măsura creșterii și adîncirii responsabilității colective și sociale, crește și libertatea oamenilor muncii ca un rezultat al necesității înțelese. Libertatea personală stă în corelație cu responsabilitatea personală și este supusă unui proces de dezvoltare ce îmbrățișează deopotrivă societatea și pe fiecare individ. Perfecționarea democrației socialiste antrenînd mase tot mai largi de oameni ai muncii la conducerea nemijlocită a statului, economiei, culturii, duce la creșterea responsabilității individului, face din el participant la o dezvoltare care îi sporește, o dată cu responsabilitatea, și gradul de libertate. Liber este în socialism omul muncii, care este preocupat de dezvoltarea sa multilaterală, care este animat de răspundere pentru rezultatele muncii sale și pentru ceea ce oferă comunității în care trăiește. În aceasta se manifestă calitatea omului de făuritor conștient și activ al relațiilor sociale în care se realizează esența libertății personale. Partidul marxist-leninist și statul socialist promovează și încurajează în om aspirația de a-și dezvolta potența creatoare, curajul de a-și asuma răspunderi tot mai înalte și sarcini noi și din ce în ce mai mari. O astfel de atitudine contribuie la dezvoltarea și perfecționarea socialismului, reprezentînd realizarea practică a unității dintre libertatea personală și cea socială.

LIBERTATE ŞI RESPONSABILITATE MORALĂ

DE

JANUSZ KUCZYNSKI
(R. P. Polonă)

Constituind una din problemele sociale de importanţă majoră dar şi una dintre cele mai dificile din punct de vedere teoretic, problema libertăţii este în acelaşi timp şi una din cele mai pasionante pentru gîndirea filozofică. De aceea nici nu ne propunem, sub titlul restrîns al lucrării de faţă, decît o introducere preliminară şi generală în temă, cuprinzînd consideraţii şi idei cu caracter de discuţie, care, ca atare, revin în întregime autorului.

Istoria filozofiei europene cunoaşte o mare diversitate de concepţii asupra libertăţii, diversitate rezultînd în primul rînd din variabilitatea condiţionării istorice şi de clasă a gînditorilor respectivi, dar şi din progresul specific ce poate fi remarcat în evoluţia culturii spirituale. Ne referim la progresul treptat al cunoaşterii, manifestat nu numai şi poate nu atît în aprofundarea realităţii naturale şi sociale cît în surprinderea laturilor şi aspectelor mereu noi ale acestor realităţi şi înainte de toate ale făuririi „lumii omului". Socrate afirma că cunoaşte cu adevărat numai ceea ce este în stare să facă singur. Despre problema noastră putem spune că cunoaştem libertatea în mod autentic numai atunci cînd o cucerim şi o făurim noi înşine.

Libertatea reprezintă o problemă a omului, în înţelesul cel mai larg al cuvîntului. Ea nu este, cum o vedea Platon, o trăsătură mai mult a zeilor decît a oamenilor. Contestabilă de asemenea e şi părerea lui — fără a-i nega totuşi scînteia de adevăr pe care o conţine — că numai filozofii s-ar apropia pe cît se pare, într-o oarecare măsură, de libertate, teză pe care autorul *Legilor* a încercat s-o acrediteze atît prin ontologia şi epistemologia sa, cît şi prin doctrina lui socială. Nu mai puţin străină, şi moral chiar respingătoare, ne apare teoria lui Aristotel, care consfinţea sclavia prin celebra frază din *Etica Nicomahică*: „Sclavul este o unealtă însufleţită iar unealta un sclav neînsufleţit".

Tot în epoca antică s-au afirmat, generate de protestul împotriva lumii sclavagiste, de opoziţia mai ales morală faţă de răul social şi din încercarea de a împăca individul cu natura, marea etică şi ontologie a stoicilor. Ne referim îndeosebi la ideea lor despre libertate ca atribut distinctiv şi inalienabil al omului şi totodată ca înţelegere a necesităţii, a legilor inflexibile care determină domeniul existenţei noastre. Ideea aceasta ne va deveni mai apropiată, la fel ca şi biotehnica lui Epicur, care ne-a lăsat acel vestit mijloc pentru a vindeca pe oameni de teama de zei, de suferinţe, deschizîndu-le o cale uşoară spre o viaţă plăcută şi înţeleaptă. Patosul lor etic e mai apropiat de concepţia noastră şi prin faptul că cuprinde o notă evidentă a răspunderii morale a omului pentru orice faptă. Marc Aureliu, Seneca şi, înaintea lor, Epicur — toţi erau convinşi că omul poartă o răspundere aproape absolută pentru conduita, pentru opţiunea lui.

Dar ceea ce în atitudinea lor constituia apoteoza umanităţii s-a transformat mai tîrziu, îndeosebi sub forma apologetică apoi instituţionalizată a creştinismului, într-o reţea de dependenţe ale individului, socotit păcătos şi corupt prin natura sa, în faţa lui Dumnezeu. Simbolica şarpe = conştiinţă şi libertate = cunoaşterea răului = posibilitatea răului = răul însuşi, — această simbolică a „Genezei" a fost folosită din plin de către biserică. Dar creştinismul a moştenit, de asemenea, şi a dezvoltat într-un grad mai mare în cadrul dezvoltării ulterioare, mai ales în inspiraţiile altor doctrine — o anumită polisemie a „libertăţii", problemă la care vom mai reveni.

Renaşterea s-a remarcat prin elogiul libertăţii şi negarea ascezei, uneori chiar a religiei, prin afirmarea puterii creatoare a omului. În elanul ascensiunii sale istorice burghezia înalţa imnuri de slavă libertăţii, puterii omului. Ştiinţa era pentru Bacon o putere, căci aducea libertate; Descartes conferea libertăţii omului legi severe, implantîndu-le în gîndirea umană: prin celebrul său *cogito* el a deschis calea către negarea de mai tîrziu a lui Dumnezeu dar şi către exacerbarea *individualismului*. Astăzi, din unghiul absolutizărilor existenţialiste, s-ar putea spune că acest cogito („gîndesc, deci exist") constituie o condiţie de bază şi suficientă a libertăţii: gîndesc, deci sînt liber... Dar paralel cu exacerbarea individualismului şi subiectivismului Descartes a dat omenirii şi sentimentul forţei raţiunii şi al demnităţii umane, cel mai strîns legat de libertate.

Doctrina lui Kant a eliminat libertatea din *domeniul ştiinţei, al naturii, făcîndu-i în schimb un loc mai mare în lumea moralităţii*. El a dat cea mai profundă justificare pînă atunci convingerii curente că una din condiţiile iniţiale ale comportării morale o constituie libertatea subiectului, însă cu o precizare: a subiectului supus conştient legii

morale. Fiind liberi — sîntem supuşi condamnării pentru faptele noastre şi devenim răspunzători pentru ele — idee ce va fi subliniată apoi cu toată puterea de către Hegel, a cărui filozofie este definită deseori ca filozofie a libertăţii.

Important în ceea ce-l priveşte pe Hegel este faptul că a dezvoltat şi aprofundat ideea libertăţii în strînsă legătură cu necesitatea. El a mers evident mai departe decît stoicii şi decît Spinoza, care opunea necesităţii naturale libertatea subiectului cunoscător, legîndu-le numai în procesul cunoaşterii. Autorul *Fenomenologiei spiritului* a elaborat o profundă dialectică a libertăţii şi necesităţii, categorii ce jalonează atît lumea obiectivă a istoriei, cît şi subiectivitatea individului. El a legat strîns libertatea subiectului de condiţiile obiective, a văzut progresul libertăţii în suprimarea continuă a contradicţiilor. El a intuit, fie şi în formă idealistă obscură, legile istoriei, necesitatea istorică şi, concomitent, lărgirea continuă a libertăţii prin mişcarea continuă, plină de contradicţii, a spiritului. Sîntem liberi în cel mai înalt grad atunci cînd realizăm voinţa „spiritului lumii", cînd în acţiunile şi obiectivările noastre exprimăm libertatea — libertatea realităţii celei mai profunde şi în acelaşi timp libertatea individualităţii umane.

MARXISMUL: LUPTA ŞI CREAREA LIBERTĂŢII ŞI RESPONSABILITATEA UMANISTĂ

1. *Anvergura problematicii şi firele conducătoare.* Filozofia nu este, cum se spune uneori, doar o filozofie a libertăţii. Ea este şi o strategie a libertăţii, o istoriosofie în care libertatea nu numai că deţine un rol primordial dar reprezintă şi scopul final la care se referea Engels în celebrele cuvinte despre trecerea din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii. În perspectiva cea mai generală, putem spune că marxism-leninismul indică umanităţii şi indivizilor concreţi calea de la relaţiile de subjugare la libertate, arătînd în acelaşi timp că clasele sociale, respectiv grupurile, popoarele, indivizii acestora poartă în mare măsură răspunderea pentru propria lor libertate; depinde de ei dacă vor fi folosite toate şansele pe care le oferă condiţiile istorice date, dacă vor acţiona în conformitate cu legile istoriei.

Problematica libertăţii are deci o însemnătate uriaşă şi ea necesită o abordare complexă pe multiple planuri şi sub diferite aspecte. Analizele marxiste au dezbătut, astfel, probleme cum sînt: raportul libertate-necesitate, determinarea faptelor umane şi libertatea, responsabilitatea şi condiţionarea socială şi de clasă, libertatea „faţă de ceva" şi libertatea „către ceva", libertatea şi problema alienării, condiţionarea ontologic-epistemologică şi social-istorică a libertăţii şi a responsabilităţii, libertatea ca valoare variabilă în cursul dezvoltării unor clase determinate, libertatea şi diferitele valori, legătura libertăţii cu egalitatea, democraţia etc.

Fără a ne referi în mod sistematic la aceste analize, vom încerca mai jos o sistematizare proprie a problematicii în dezbatere, cel puţin prin acele elemente sigure pe care le conţine implicit doctrina marxistă. Vom căuta mai ales să evidenţiem nivelele multiple ale problematicii, libertăţii şi responsabilităţii. Ţinînd seama de dificultăţile, uneori insolubile, ce ne întîmpină aici, încercarea de sistematizare va avea mai mult un caracter introductiv şi general, renunţînd la demonstraţii mai ample şi la analize de detaliu şi urmărind doar punerea problemelor şi semnalizarea unor direcţii de rezolvare.

2. *Reflexia ontologică.* Existenţa naturală şi legile dezvoltării acesteia se înfăţişează înainte de toate ca o reţea de conexiuni în care este implicată omenirea şi orice individ. Ea nu este, cum credea Spinoza, o „necesitate pură", fără nici un spaţiu de joc pentru apariţia libertăţii: în sistemul general al determinismului — pe care-l acceptăm, contrar unor teorii indeterministe contemporane — există loc pentru libertate, pentru posibilitatea alegerii, cauzalitatea neposedînd — îndeosebi pentru structurile mai complexe (animale, om, sisteme sociale) — un caracter mecanic; într-un anume sens ea este „neliniară", discontinuă şi nu duce la efecte imediate, iar uneori nu produce în principiu nici un fel de efecte dacă nu depăşeşte o anumită limită (de exemplu, limita perceperii, limita dintre pătrunderea bacteriilor şi boală, limita dintre creşterea forţelor de producţie, schimbările sociale şi revoluţie etc.). Se pare că în realitate caracterul dialectic al legăturii cauzale, al necesităţii şi libertăţii are la bază înainte de toate o imensă complexitate şi interdependenţă cu direcţii de acţiune multiple (în sistemele superior complexe, de exemplu, factorii „A" şi „B" pot avea rolul atît de efect cît şi de cauză, cel puţin în anumite perioade de timp, cum e cazul relaţiei bază-suprastructură sau al interacţiunii stare fizică — stare psihică în comportarea individului). Caracterul dialectic al determinismului se manifestă cu deosebită pregnanţă în situaţiile mai complexe cînd o îngrămădire de „cauze" îşi produce „efectul" abia după un anumit timp sau nu-l produce deloc, deoarece altă serie de „cauze" îl exclude. Este evidentă aici trecerea cantităţii în calitate, dar mai semnificative sînt intensitatea acelor „cantităţi", direcţionarea acestora, ciocnirile etc.

Caracterul dialectic al existenței se relevă, între altele, în pluralitatea „nivelelor" ei, în inegalitatea „densității" și variabilitatea ei. Ideea epicuriană a devierii atomilor a fost o idee naivă dar prin ea s-a intuit genial acest caracter „neomogen" al realității, gradele diferite de „intensitate" pe care le prezintă natura însăși, fără a mai vorbi despre existența social-istorică. Ceea ce trebuie reținut însă, din punctul de vedere ce ne interesează aici, este nu atît structura atomistă a lumii, cît faptul că această lume e formată din sisteme multiple și „nivele" diferite.

Libertatea omului nu rezultă deci atît din poziția sa deosebită și excepțională în cadrul naturii, cît mai cu seamă din faptul că fiind parte a lumii, este supus legilor acesteia. În acord cu dialectica obiectivă susmenționată a cauzalității, necesității, cumulării reacțiilor și a întreruperilor acestora, izolării relative și multiplelor interdependențe ale sistemelor — libertatea apare ca înrădăcinată în însăși ordinea existenței. Într-un anume sens bine determinat al cuvîntului, se poate spune că animalele sînt și ele „libere", subînțelegînd prin aceasta că pot, de exemplu, „să aleagă" drumul fugii sau forma de atac. Dar diferența de bază, calitativă constă în faptul că gradul acestei „libertăți" este extrem de mic. Și este astfel datorită gradului foarte mic de izolare a sistemului complex (al animalului) de mediul înconjurător în sfera reacțiilor stimul-motiv-reacție, ceea ce înseamnă că aproape orice stimul ce depășește limita percepției, devine cauza reacției imediate. Dresajul constă în dirijarea acestor reacții și în selecția stimulilor, adică în dobîndirea unei anumite „distanțe" între aceștia. De exemplu, un cîine dresat ascultă numai de glasul stăpînului său, mănîncă numai cu aprobarea acestuia etc.

Asupra acestei omogenități ontice inițiale a omului și animalului a atras atenția încă Engels — chiar dacă numai sub latura negativă — atunci cînd scria: „Primii oameni care s-au desprins de lumea animală erau în tot ceea ce este esențial tot atît de puțin liberi ca și animalele; dar fiecare progres al culturii era un pas spre libertate".

Cele arătate mai sus cu privire la bazele ontice ale libertății și relevarea posibilității acesteia în însăși structura existenței sînt esențiale pentru abordarea noastră filozofică: ele vor permite construirea unor temelii ontologic materialiste ale libertății (care să nu se reducă la fraze generale despre unitatea libertății și necesității) din perspectiva cărora să putem judeca în mod riguros obiectiv concepțiile subiectiviste asupra libertății, de largă circulație astăzi, îndeosebi în gîndirea existențialistă, ca expresie a neputinței față de lume.

Ontologia omului poate răspunde mai deplin și într-un mod corespunzător la întrebarea privind bazele libertății. Omul ca ființă se deosebește de alte ființe nu numai printr-un grad incomparabil superior de complexitate, dar și printr-o mai mare izolare a sa (ca sistem) de mediul înconjurător, izolare conștient făurită de-a lungul a secole de civilizație și cultură. „Distanța" omului față de stimuli-cauze ce „atacă" sistemul său motivațional-reactiv este de asemenea extrem de mare, asigurîndu-i astfel o imensă plasticitate a comportării, dar dîndu-i mai ales șanse de intervenție activă în situații.

Deosebirea ontică fundamentală este aici gîndirea. În abordarea noastră o putem defini ca serie relativ autonomă de cauze ce străbate perioade lungi de timp în mod cu totul independent de condiționările lumii exterioare. Indeterminismul absolutizează acest fapt sau mai degrabă nu-l înțelege, deoarece din absența temporară a determinărilor exterioare ale gîndirii nu rezultă deloc că aceasta este necondiționată. Analiza proceselor gîndirii relevă convingător că acestea sînt în orice punct precedate de cauze, de o rețea de cauze înainte de toate cu caracter „mental", dar și de excitații emoționale, transformări ale stimulilor exteriori etc.

Putem deci spune că condiționările fizico-chimico-biologice exterioare și organice se întrepătrund aici și din cînd în cînd „intră în conflict" cu șirul cauzal al ordinii mentale a sistemului. Autonomia relativă și temporară a acestui sistem mental constituie o bază ontică directă a libertății specific umane, a libertății în sensul adevărat al cuvîntului.

Se cuvine să notăm însă că multe neînțelegeri rezultă, printre altele, din polisemia cuvîntului „libertate". În accepția indicată mai sus sîntem liberi ca ființe gînditoare, în cel mai înalt grad independente (relativ independente) față de lumea înconjurătoare. Aceasta este libertatea noastră „ontică", existențială. Dar sîntem liberi și în sensul pe care îl vom determina ca moral: sîntem supuși ca orice ființă vie legilor absolute ale biologiei și trebuie să murim, dar numai noi oamenii sîntem în stare să ne raportăm conștient la faptul morții. Din punct de vedere ontic sîntem deci, aici, ca și animalele (pentru a ne exprima drastic), în ghiara necesității oarbe, a legilor absolute, dar sîntem în stare să privim această situație în față: întreaga noastră demnitate stă în gîndire (Pascal).

Totuși cuvintele lui Pascal sînt numai în parte adevărate. Din perspectivă prometeist umanistă vom adăuga că întreaga noastră demnitate stă în gîndirea al cărei rod e fapta. Și aceasta are pentru noi deopotrivă o însemnătate axiologică și una ontică — însemnătatea diferenței dintre poziția pasivă și

activă, creatoare, a omului. Omul nu adoptă faţă de lume doar o poziţie descriptiv-contemplativă, ci şi o determină ontic. Riscînd în treacăt o formulă paradoxală, am putea spune că lumea omului creată de un idealist este ,,idealistă" (în sensul determinat de complexe valorice, jocuri de imaginaţie etc.), în timp ce pentru un materialist lumea omului este reală, efectiv reală doar atunci cînd omul o revoluţionează şi o creează.

Putem acum spune că responsabilitatea omului este legată şi de situaţia lui ontică, că ea rezultă din aceasta dar o şi influenţează (lucru deosebit de important pentru noi). Cel puţin astfel dorim să înţelegem consecinţele tezei marxiste despre ,,lumea omului". Activitatea noastră sau lipsa acesteia modifică sau fixează situaţia noastră ontică, existenţială. Nu sîntem meniţi odată pentru totdeauna nici ca animale, nici ca zei...

Dacă soarta noastră se află în mîinile noastre, atunci dispunem parţial şi de statutul nostru existenţial, ontic: măsura în care ne folosim de gîndirea noastră, de capacităţile noastre şi care ne distanţează de lumea animalelor, de materia moartă. Dialectica acestui raport constă în faptul că distanţarea de care vorbim este cu atît mai reală, cu cît cunoaştem mai bine legile naturii, cu cît ştim să le folosim şi le folosim efectiv.

Încheiem reflexia noastră ontologică cu această convingere: libertatea, şi cu ea responsabilitatea noastră, nu este numai ontic posibilă, dar ne grevează totodată cu răspunderea pentru dezvoltarea situaţiei noastre ontice. Nici locul nostru în natură, nici felul nostru de a fi nu ne sînt date odată pentru totdeauna — avem singuri şansa şi datoria să le făurim. Cuvintele enunţate în introducere: ne făurim singuri libertatea — au în consecinţă pentru noi şi un sens ontic, existenţial, nu numai unul ideologic-axiologic.

3. *Reflexia gnoseologică.* Teza marxistă cea mai cunoscută şi mai des comentată asupra libertăţii, în accepţia ei filozofică, a fost enunţată de Engels în *Anti-Dühring*. Ea sună astfel: Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate şi necesitate. Pentru el libertatea este înţelegerea necesităţii. ,,Necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este înţeleasă". ,,Libertatea nu constă în visata independenţă faţă de legile naturii, ci în cunoaşterea acestor legi şi în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acţiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atît în ceea ce priveşte legile naturii exterioare, cît şi în ceea ce priveşte legile care guvernează existenţa fizică şi psihică a omului însuşi — două clase de legi, pe care le putem separa cel mult în reprezentare, în nici un caz însă în realitate. Libertatea voinţei nu înseamnă, aşadar, altceva decît capacitatea de a hotărî în cunoştinţă de cauză. Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită problemă este deci *mai liberă*, cu atît mai multă *necesitate* va fi determinat conţinutul acestei judecăţi; pe cînd nesiguranţa izvorîtă din neştiinţă, care alege în mod aparent liber între numeroasele hotărîri posibile, diferite şi contradictorii, dovedeşte prin aceasta lipsa ei de libertate şi *dominarea* ei de către obiect, pe care tocmai ar fi trebuit să-l domine. Libertatea constă deci în a ne domina pe noi înşine şi în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoaşterea necesităţilor naturii; ea este, prin urmare, în mod necesar, un produs al dezvoltării istorice".

Libertatea înseamnă a ne domina pe noi înşine şi a domina natura, dominare întemeiată pe cunoaştere. Prin ultimele sale cuvinte Engels merge mai departe faţă de tradiţia europeană, care aproape identifica libertatea cu cunoaşterea. Chiar şi în *Evanghelia* sfîntului Ioan, citim: ,,Cunoaşteţi adevărul, iar adevărul vă va face liberi" ... Pentru activismul marxist libertatea nu poate fi redusă la cunoaştere şi la conştiinţă, ea este strîns legată de activitate, de dominarea asupra noastră şi a lumii exterioare, fiind situată înainte de toate şi în primul rînd în structura existenţială a omului, după cum am încercat să arătăm în reflecţiile ontologice.

Dar problematica cunoaşterii este fără îndoială un element foarte esenţial al procesului de dobîndire şi realizare a libertăţii. Să riscăm următoarea deducţie simplificată: existenţa oferă posibilitatea libertăţii, mai precis, nu o oferă ci o cuprinde, posibilitatea oferind-o abia cunoaşterea, care pare să iniţieze libertatea. Graţie cunoaşterii ştim cine sîntem şi care sînt *posibilităţile* noastre. Pasul următor este acţiunea, transformarea posibilităţii în realitate, adică realizarea libertăţii. Dar cu aceasta nu se termină calea libertăţii, *conform* tezei exprimate mai sus. Aceasta continuă a fi creată prin activitatea creatoare a omului.

Vom observa aici că procesul de cunoaştere este şi el o existenţă, o existenţă particulară: el nu are numai un caracter ideal, după cum se crede de obicei (reflectarea mentală a realităţii), ci cuprinde în ansamblul său şi elemente social-materiale — cînd e conceput în esenţă ca proces dialectic de trecere de la impresii, observaţii, prin generalizare la teorie, la verificare şi la aplicaţii. Aşa-numita dialectică subiectivă nu este numai o reflectare a dialecticii obiective, ci duce şi la o dialectică a creaţiei — cum am încercat să dovedim în articolul *Dialectica culturii* (,,Miesiecznik Literacki", nr. 9/1970). Libertatea deci, în planul subiectiv şi creator al dialecticii, îşi

găsește neîndoielnic împărăția. Planul cognitiv are un alt statut ontic față de existența ca atare : existența cunoașterii. Dialectica necesității și libertății, manifestată evident și aici, este o dialectică a legilor științei, legilor gîndirii și posibilității alegerilor, ce rezultă printre altele din imensa eterogenitate și complexitate a „sistemelor intelectuale", din relativa lor autonomie nu numai față de realitatea cunoscută, dar și a unora față de altele.

Vom întîlni evident și aici o cauzalitate strînsă, căci pînă și raționamentul deductiv al matematicii, cel mai îndepărtat de lumea empirică, este riguros condiționat de legile inferenței logico-matematice. Și ce importanță multiplă, dar subapreciată, din punct de vedere ontologic, are faptul că rezultatele unei atare deducții strînse sînt în concordanță profundă cu structura ontică a lumii !

În sfera cunoașterii se verifică în mod strălucit convingerea curentă că acolo unde există mai multă libertate există și mai multă responsabilitate. Despre aceasta vorbește limpede istoria civilizației, o arată cu putere faptul că libertatea și responsabilitatea lui Einstein, codescoperitor al bombei atomice, au devenit mult mai mari decît libertatea lui Nobel, descoperitorul dinamitei. Astăzi oamenii de știință, depozitari ai cunoașterii și creatorii acesteia, poartă efectiv pe umerii lor răspunderea pentru soarta omenirii. Nu-i scutește de această supremă responsabilitate faptul că o poartă și o împart în comun cu oamenii politici. Aceasta se verifică la orice dimensiune a vieții sociale, cu modificările esențiale impuse de orînduirile politice. În principiu însă putem spune că fiecare om poartă răspundere pentru domeniul în care acționează. Întrebării dacă el este responsabil numai pentru acel domeniu direct, vom încerca să-i răspundem mai tîrziu.

Sub aspectul problemei noastre, cunoașterea prezintă interes și prin faptul că ne arată imensa eterogenitate a lumii, că în domenii diferite ale realității libertatea și necesitatea, libertatea și responsabilitatea se manifestă în forme diferite. Cunoașterea permite, de asemenea, să se rupă cu pretențiile eșuate ale unor filozofii de a închide problema libertății într-o singură concepție, într-o singură formulă. Cunoașterea marxistă și generalizările ei filozofice permit urmărirea dialecticii vaste și extrem de complicate a libertății și responsabilității, privite în variabilitatea lor istorică și socială, în dezvoltarea lor dificilă, dramatică.

4. *Reflexia antropologică și axiologică.* Știința filozofică despre om trebuie să ducă la o extindere a sferei libertății, după sfera ontică și de cunoaștere. Ajungem aici la cea mai înaltă libertate, căci tocmai o astfel de libertate este libertatea subiectivă a omului. Libertatea subiectului. Dar mai ales libertatea omului ca demiurg.

Cercetătorul sovietic Mîslivcenko, în încercarea sa intitulată *Despre libertatea interioară a omului*, a supus unei analize interesante acest aspect subiectiv al libertății. Individul își cunoaște propria libertate în primul rînd ca libertate de alegere — aceasta ca un prim pas. Libertatea alegerii duce apoi la libertatea deciziei, apoi la acțiune — adică la libertate obiectivă.

Acest prim aspect și moment interior al libertății a atras în mod special atenția lui Lenin. El a reținut din *Logica* lui Hegel definiția „concept, imperiu al subiectivității sau al libertății" și a prevăzut-o cu comentariul : „**N. B.** Libertate = subiectivitate („sau") scop, conștiință, tendință, **N. B.**". Pe această autoritate se pare a se sprijini Mîslivcenko în analiza sa a libertății interioare a omului. Ceea ce, desigur, este îndreptățit, deși tema reflecțiilor s-ar putea justifica mult mai amplu cu dialectica activistă a lui Lenin în general.

Încă Marx lega libertatea de individualitatea omului, de capacitatea acestuia de a se manifesta și nu de posibilitatea de a evita presiunea lumii. Din teza marxistă despre lumea omului și din activismul lui Lenin putem deduce concluzii importante pentru noi :

a. libertatea poate fi tratată ca o trăsătură specifică a omului ; lupta împotriva alienării ființei omului, dusă atît de îndîrjit în *Manuscrise...*, nu lasă nici o îndoială că Marx vedea în libertate o particularitate importantă a omenirii. Ființa cu adevărat umană, avînd posibilitatea dezvoltării umanității sale, este în primul rînd o ființă liberă ;

b. libertatea politică, privită ca o valoare, are deci în marxism, în antropologia acestuia, o justificare importantă — ca lozincă ce antrenează masele la luptă dar totodată și ca o deviză filozofică ce face apel la realizarea ontică a statutului omului. Revoluția socialistă trebuie să ducă, în dezvoltarea sa deplină, la realizarea umanismului, lucru ce rezultă explicit sau indirect din orice text al clasicilor marxismului. Engels scria foarte limpede : „...societatea nu se poate elibera fără eliberarea fiecărui individ". Acesta este răspunsul umanismului socialist la pozițiile stîngiste, sectariste, de cavernă (din punct de vedere al umanismului) ale „radicalilor"... ;

c. libertatea în sens marxist are o fundamentare nu numai antropologică, dar și ontologică în conceptia materialist dialectică despre realitate și despre lumea omului. Individul și masele sociale nu găsesc lumea gata făcută, ci o făuresc, o determină în mod activ. Se constituie în felul acesta cîmpul în care apare libertatea ca proces istoric. În perspectivă istoriosofică generală (la care

ne vom referi mai tîrziu) şi în planul antropologic putem vorbi aşadar de o creştere continuă, sistematică a libertăţii sau cel puţin a posibilităţilor unei astfel de creşteri. Creşterea posibilităţii, deoarece, cum ne arată istoria, căile libertăţii nu sînt netede, ele sînt atît de des pline de sînge, de tragedii;

d. concepţia marxist-leninistă despre libertate, departe de a se limita la descrierea ei, îndeamnă cu toată puterea la cucerirea şi făurirea acesteia. Putem vorbi deci de o strategie a libertăţii, ca şi de o inginerie specifică a libertăţii — ingineria socială a creării acesteia;

e. filozofia noastră — urmînd parţial inspiraţia hegeliană — distinge între „libertatea faţă de" ceva şi „libertatea spre" ceva. Acestea nu pot şi nu trebuie să fie opuse una alteia. Se cuvine să notăm însă că cea de-a doua are o importanţă din ce în ce mai mare în înţelesul nostru. În evoluţia omului este într-adevăr cu mult mai important „către ce" devine el liber, decît „faţă de ce" se eliberează.

Pe baza celor enunţate mai sus putem spune că marxismul explică mult mai precis decît orice altă filozofie problema responsabilităţii omului. Realismul absolut şi în acelaşi timp optimismul umanist al acestei filozofii duc la concluzia că nu are nici un sens să vorbim — aşa cum fac deseori existenţialiştii — de răspunderea absolută a individului, deoarece aceasta poate duce, cum se întîmplă uneori în practică, la iresponsabilitate absolută. Sfera responsabilităţii noastre este în principiu identică cu sfera libertăţii noastre, iar într-un anumit grad şi într-un anumit sens cu sfera dominaţiei noastre.

Ne referim aici la responsabiltatea morală, care trebuie să fie mai largă decît cea penală sau civilă, şi în genere decît cea juridică. Eliberarea societăţii de condiţiile asupririi de clasă duce, după părerea mea, printre altele la înlocuirea sancţiunilor juridice cu cele morale, după cum acestea din urmă vor fi poate restrînse şi chiar înlocuite cu sancţiuni de ordin estetic în organizarea societăţii comuniste.

În legătură cu aceasta ar fi de amintit cunoscutele rînduri ale lui Engels — pe care le vom reda mai jos într-un context mai larg — în lumina cărora vom înţelege de ce sancţiunea juridică este în parte o sancţiune primitivă (deşi ea este, evident, necesară), fiind o dovadă a nedeplinei eliberări a societăţii. „Ce demnă de compasiune este o societate — spunea Marx — care nu cunoaşte alt mijloc mai bun de apărare decît călăul". Ştim însă bine că numai apelurile singure, chiar cele mai umaniste, nu duc la nimic dacă nu sînt sprijinite de forţa socială reală în condiţii istorice determinate. De aceea respingem moralismul neputincios (de exemplu, al lui Fromm, al unor personalişti catolici) şi susţinem cu tărie că pentru înfăptuirea reală a umanismului este necesară forţa — forţa hotărîtă în acţiune şi înţelept orientată, forţă în slujba poporului, care prin democraţie tinde la deplina eliberare a întregii societăţi, a întregii naţiuni. Libertatea reală, libertatea pentru marea majoritate, a adus-o şi o aduce în continuare numai lupta, lupta perseverentă şi foarte grea. În societatea contemporană lupta continuă să fie factorul care decide domeniul libertăţii. În ţara noastră însă libertatea devine în măsură din ce în ce mai mare un rezultat al muncii şi al creaţiei.

Nu contemplăm, ci participăm la făurirea acelui proces istoric pe care-l viza Engels în celebrele rînduri: „Prin luarea în stăpînire a mijloacelor de producţie de către societate, producţia de mărfuri este înlăturată şi, odată cu aceasta este înlăturată şi dominaţia produsului asupra producătorului. Anarhia în cadrul producţiei sociale este înlocuită prin organizarea planificată, conştientă. Lupta pentru existenţa individuală ia sfîrşit. Abia prin aceasta omul se desparte, într-un anumit sens, definitiv de regnul animal, şi trece de la condiţii de existenţă animalice la condiţii cu adevărat omeneşti. Condiţiile de viaţă înconjurătoare care i-au dominat pînă acum pe oameni trec acum sub dominaţia şi controlul oamenilor, care devin pentru prima oară stăpînii conştienţi, adevăraţi ai naturii, pentru că şi în măsura în care devin stăpînii propriei lor vieţi sociale. Legile propriei lor activităţi sociale, care pînă acum li se opuneau oamenilor ca nişte legi naturale străine de ei şi care îi dominau, vor fi folosite de acum înainte de oameni în deplină cunoştinţă de cauză şi, prin aceasta, vor fi dominate de ei. Viaţa socială a oamenilor, care pînă acum li se opunea, ca ceva impus de natură şi istorie, devine de acum un act liber al lor. Forţele obiective, străine care dominau pînă acum istoria, trec sub controlul oamenilor înşişi. Abia din acest moment oamenii îşi vor făuri, pe deplin conştienţi, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mişcare de ei vor avea în chip precumpănitor şi în măsură tot mai mare efectele voite de ei. Este saltul omenirii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii" (*Anti-Dühring*).

Iată importanţa sarcinilor noastre şi un ţel demn de om. Înţelegem perfect că în cursul înfăptuirii acestui proces (şi nu a saltului...), al trecerii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii creşte şi sfera responsabilităţii indivizilor, a fiecărui om.

Scopurile acţiunii sînt stabilite de om, în subiectivitatea sa, în lumea sa interioară; un învăţător care realizează programa, preia un anumit cadru, sectorul angajamentelor („necesităţii"), a căror îndeplinire depinde însă decisiv de el însuşi. El este liber nu numai în privinţa concretizării, a aplicaţiilor etc., dar

înainte de toate în privința gradului de angajare în transmiterea științei sale. Uneori cu un cuvînt, un gest, un zîmbet chiar, poate realiza imens de mult, poate decide asupra sorții viitoare a elevului său.

Învățătorul — și în primul rînd el — formează la elevi ierarhia valorilor sau cel puțin aceasta îi stă în putință dacă într-adevăr voiește acest lucru. El este arhitectul care operează cu materialul cel mai prețios: cu conștiința elevilor. Ceea ce în șirul de reacții cauzale la mediu, despre care vorbeam mai înainte, se arăta direct refractar (sau, mai precis, relativ autonom la atari reacții), acel sistem pe cît de complex pe atît de subtil care este subiectivitatea umană — poate fi, aici, și este, aproape direct modelată (formată).

De aici răspunderea morală imensă, greu de determinat a învățătorului. Libertatea lui este, într-un anumit sens, o favoare, pe care poate s-o transmită altora, celor ce intră în viață, libertatea cunoașterii. Cu alte cuvinte transformă acele „mici obiecte" în oameni deplin autonomi, le dă forța științei, înțelepciunii, precum și forța sentimentului.

Libertatea unui învățător, care lucrează cu o materie atît de particulară, este deci realmente cea mai mare, căci deosebit de mare este puterea și deci răspunderea omului care formează spiritele.

Ni se oferă aici o bună ocazie de a pune concret problema domeniilor responsabilității. Dacă învățătorul răspunde numai de domeniul său de activitate, atunci care este libertatea lui, obiectul activității lui directe? Concret: răspunde el numai de realizarea programei obiectului său, eventual de educația clasei sale? Aceasta înainte de toate și în cel mai înalt grad; dar răspunderea lui nu se limitează la atît. El răspunde și de nivelul muncii altor colegi ai săi, de întreaga școală — în sensul că fie numai prin exemplul personal el poate influența acest nivel (și, în fapt el are întotdeauna influență într-un fel sau altul). Dar și prin activitatea sa obștească, de pildă, sau prin neglijarea acesteia el poartă răspundere pentru înfățișarea mediului său teritorial: sat, oraș, cartier. Evident aceasta în mod teoretic, căci lucrurile nu sînt deloc ușoare în realizarea practică.

Responsabilitatea morală e însă și mai mare într-un domeniu general dar nu mai puțin fundamental: răspunderea omului pentru el însuși, pentru soarta sa, pentru modul personal de viață. Sub acest aspect socotim legitim accentul pus de unele filozofii patetice pe responsabilitatea fiecărui individ pentru soarta întregii omeniri, căci fiecare faptă a noastră afirmă într-un fel și dezvoltă sau degradează omenia din noi. Imperativul categoric al lui Kant, unele teze ale existențialiștilor aduc în acest domeniu propuneri demne de atenție și frumoase din punct de vedere moral.

Există deci nu numai domenii diferite, dar și grade diferite ale responsabilității morale. În domeniul axiologiei — ca știință despre valori — stabilim o ierarhie a bunurilor, dar aceasta o face practic fiecare om. Alegerea valorilor, a scopurilor, a ordinii lor determinate, influențează foarte mult forma vieții noastre. Cu alte cuvinte, prin opțiunea noastră inițială, care depinde aproape numai de noi, ne hotărîm singuri soarta, ne-o alegem.

Individul poartă răspunderea pentru soarta sa, fiindcă această soartă se constituie în mare măsură (evident în relațiile sociale libere de opresiune de clasă) din faptele proprii. Determinismul materialist arată clar de ce purtăm răspunderea acelor fapte, care nu sînt decît rezultatul acțiunii noastre, al caracterului nostru, al voinței noastre etc. Ele nu sînt decît exteriorizarea și obiectivizarea lumii noastre interioare, a subiectivității noastre, sînt înainte de toate produse ale libertății noastre.

5. *Reflexia istoriosofică-sociologică.* Unul dintre motivele conducătoare ale prezentelor reflecții se referă la creșterea structurală a libertății. Cu cît este mai complexă structura sistemului, cu atît este mai mare libertatea. Intuiția lui Hegel a fost într-adevăr genială, deși exprimată într-o formă idealistă și abstractă: acțiunile sînt calea spre libertate. O cale dialectică, plină de ciocniri interioare, de continue „suprimări" dar ducînd la o sferă din ce în ce mai largă a libertății. Însă numai o dată cu marxismul s-a dat acestei idei o formă științifică, prin întregul sistem categorial al materialismului istoric.

Libertatea este întotdeauna concretă. Este înainte de toate libertatea (relativă, determinată istoric) a unei clase, eventual grup sau chiar a autocratului, cum a fost cazul în imperiile orientale, lucru subliniat cu tărie de Hegel în istoriosofia sa. Deși inegală în repartiție pe clasele sociale, ea este o libertate a tuturor oamenilor dintr-o epocă și zonă geografică determinată, atît față de natură cît și față de ei înșiși. Este în primul rînd o libertate față de natură, căci libertatea omenirii față de ea însăși începe cu adevărat abia o dată cu imperiul libertății.

Inegală este și responsabilitatea claselor sociale, care e legată de libertatea lor și de măsura acesteia. Pentru mizeria și pauperizarea spirituală a societății capitaliste poartă răspunderea în primul rînd burghezia. Dar nu revine parțial și clasei muncitoare o responsabilitate astăzi, acolo unde nu este în stare să realizeze o insurecție eficientă, sau nu pornește în general la revoluție?

Noțiunea de responsabilitate morală colectivă are în contextul contemporan un sens, anume un sens umanist, deoarece distinge

comunitatea noastră morală de alți oameni din aceeași colectivitate. Noțiunea trebuie însă folosită cu prudență și numai în funcție de contextul concret, evitînd maniera reprobabilă din unele mostre ale existențialiștilor care încarcă atît pe călăi, cît și pe victime cu responsabilitate. Noțiunea poate fi și a fost chiar interpretată echivoc, de pildă în cunoscuta frază a Zofiei Nalkowska : „Oamenii au pregătit oamenilor această soartă". Cred că mult mai reală și, contrar aparențelor, mai profundă și mult mai umanistă ar fi formularea : „Bestiile au pregătit oamenilor această soartă".

Nu putem accepta prin urmare răspunderea totală, deoarece ea duce la egalizarea criminalului cu victima. Numai pe temeiul unor atari precizări pot avea sens deplin și forță mobilizatoare cuvintele despre angajarea întregii umanități prin acțiunile semnificative ale fiecăruia.

Umanismul contemporan și practic, cel autentic socialist, va milita prin urmare azi nu numai pentru libertate-egalitate-fraternitate, faimoasele lozinci ale Revoluției Franceze, ci cu o deplină îndreptățire pentru cunoaștere, care a fost dată omenirii de către marxism. El va proclama multilateralitatea, care este o trăsătură a umanismului și o cerință a timpului nostru, marea responsabilitate a omului, care — după cum ne-am străduit să arătăm — manifestîndu-se diferit în diferitele domenii, o purtăm cu toții pe umerii noștri ; căci într-o măsură oricît de mică fiecare din noi ducem pe umeri soarta mediului nostru, a națiunii noastre, a omenirii.

BIBLIOGRAFIE

1 *Antinomiile libertății. Din istoria filozofiei libertății*, Varșovia, 1966.
2 F. Engels, *Anti-Dühring*.
3 K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*.
4 K. Marx, *Capitalul*.
5 V. I. Lenin, *Caiete filozofice*.
6 E. Fromm, *Escape from Freedom*, 1941.
7 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960.
8 M. Fritzhand, *Gîndirea etică a tînărului Marx*, Varșovia, 1961.
9 *Problema omului în filozofia contemporană* — lucrare colectivă, Moscova, 1969.

ETICA RESPONSABILITĂȚII — RESPONSABILITATEA ETICII

DE

FARKAȘ ENDRE
(R. P. Ungară)

Frecvența cu care apare problema responsabilității în ultimul timp — și în genere în secolul nostru — atît în sfera conștiinței comune, cît și în cea teoretică și politică, nu este deloc întîmplătoare. Fascismul și Hiroșima, Vietnamul și Chile sînt evenimente istorice care au repercusiuni asupra întregii dezvoltări a omenirii, ele nu pot fi ignorate, judecate sau condamnate în perspectiva moralizării tradiționale. Sînt evenimente care reclamă o nouă etică, o nouă teorie a responsabilității și care atrag atenția fiecărei minți omenești asupra unui fapt demult stabilit de către marxism, și anume că responsabilitatea nu se reduce la acțiunile individului ca atare, ea exprimă mai mult decît o virtute sau un păcat individual, impunîndu-ne să luăm în considerare și responsabilitatea claselor, a națiunilor, a formațiunilor sociale. Comuniștii au avut de mult în vedere (și s-au bazat de mult pe) responsabilitatea partidului și a proletariatului față de progresul istoric, față de mișcarea muncitorească internațională sau națională. În același timp ei au dovedit capacitatea de a condamna nedreptatea socială, exploatarea, colonialismul, exterminarea unor popoare, adică acțiuni ce nu apăreau în forma unor greșeli individuale sau personale. Și acest lucru a devenit posibil pentru ei deoarece au raportat responsabilitatea nu la subiectul individual, ci la cel colectiv. Pentru concepția dialectică a gînditorilor marxiști problema responsabilității individuale în cazul acțiunilor colective nu prezintă dificultățile de care

s-au lovit umaniştii burghezi, care au înţeles abia odată cu înfrîngerea fascismului caracterul problematic al dictonului napoleonian „nimeni nu este responsabil pentru greşeli colective", dicton înlocuit apoi cu altul nou: „toată lumea este responsabilă pentru greşeli colective". Principiile „nimeni nu este răspunzător" şi „toată lumea este răspunzătoare" sînt formulări ce continuă a simplifica în mod mecanic. O teorie a transformării responsabilităţii colective în responsabilitate individuală nu s-a formulat încă pînă în prezent.

O altă problemă nouă ce apare în planul responsabilităţii individuale vizează relaţia dintre intenţie şi consecinţe, mai precis rezultatul social care le transgresează. În mod obişnuit responsabilitatea morală se poate reduce la intenţionalitate, la faptă şi la consecinţele previzibile ale acţiunii. Există însă şi forme de activitate în cazul cărora consecinţele neprevăzute, nescontate se repercutează asupra vieţii *întregii omeniri*, iar un astfel de rezultat este departe sau chiar contravine scopului moral al subiectului acţiunii. Să ne gîndim numai la energia nucleară sau la alte descoperiri ale ştiinţelor naturii (rezultatele geneticii, teoria mutaţiilor) şi la efectele lor sociale. De aceea astăzi, în problema responsabilităţii, se cer luate în considerare nu numai consecinţele directe imediate ale acţiunii, ci totodată şi rezultatele ei sociale.

Dar să luăm un exemplu mai apropiat, referindu-ne la manifestarea specifică a caracterului contradictoriu al relaţiilor de muncă care pun problema rezolvării dialectice a raportului responsabilităţii morale şi materiale. Principiul socialist „de la fiecare după capacităţi" — „fiecăruia după munca sa" este o normă. În principiul „de la fiecare după capacităţi" se subliniază latura morală a existenţei, se cere ca fiecare să facă tot ceea ce poate şi ceea ce se aşteaptă de la el. Din acest unghi toţi sînt egali, ca valoare: muncitorul auxiliar, inginerul, profesorul universitar. Principiul „fiecăruia după muncă" introduce deja, pe lîngă egalitate, şi diferenţierea: retribuţia diferă în funcţie de gradul de îndeplinire şi al responsabilităţii; ea poate fi mai mare sau mai mică. Dar responsabilitatea în cele două forme nu este identică: în primul caz e morală, în al doilea este materială. Şi dacă nu facem aceste distincţii ne încadrăm în tabăra apologiei tehniciste şi a teoriei elitelor, deoarece este foarte uşor să construieşti o ideologie falsă prin intermediul unor erori de ordin conceptual. Să examinăm o astfel de tentativă. Primul postulat: gradul responsabilităţii este barometrul valorii morale a personalităţii. Al doilea postulat: cu cît este cineva într-o poziţie mai înaltă, cu atît este mai mare responsabilitatea. Al treilea postulat: o dată cu creşterea responsabilităţi creşte şi retribuţia. Concluzia: cîte mijloace băneşti (materiale) ai, atîta valoare ai, cu cît eşti într-o poziţie mai modestă, cu atît ai responsabilitatea mai mică, deci şi o demnitate mai scăzută.

Să examinăm aceeaşi relaţie în contextul raportului libertate-responsabilitate.

Subordonatul îşi poate spune: cu cît este cineva mai mare conducător, cu atît poate fi mai independent, cu atît este mai stăpîn pe sine; deci creşte gradul de libertate şi scade obligativitatea, deci este mai mică responsabilitatea. Dar liderul (conducătorul) îşi spune: nu sînt liber, pentru că am obligaţii în multe domenii, întrucît cu cît activezi pe o scară mai largă, cu atît eşti mai determinat; subordonatul are responsabilităţi mai mici; libertatea lui e mai mare.

Aceasta nu este deloc o problemă construită artificial. Exemplul dat ne evidenţiază foarte bine strînsa interdependenţă dintre libertate şi responsabilitate, condiţionarea lor reciprocă chiar la nivelul conştiinţei comune, deşi această corelaţie îmbracă aici şi o formă falsă care aminteşte de ideologia burgheză. În context politic, forma falsă — contrapunerea libertăţii şi responsabilităţii — apare astfel: solicitările, disciplina, responsabilitatea exclud independenţa, spiritul critic, libertatea; libertatea este opusă disciplinei, responsabilităţii. Ele apar legate astfel, încît prin scăderea uneia din relate creşte cealaltă, şi invers; prin limitarea uneia se îmbogăţeşte cealaltă. În această interpretare, libertatea înseamnă valoare — responsabilitatea un indicator negativ. Este binecunoscut faptul că există concepţii burgheze (existenţialismul) care nu contrapun libertatea şi responsabilitatea, ci dimpotrivă aproape le identifică (libertate absolută — responsabilitate absolută), demers care se soldează, totuşi, nu cu supraestimarea responsabilităţii, ci cu subaprecierea libertăţii: teama de responsabilitate devine groază de libertate (Camus).

Referirea la raţionamentele false de mai sus ridică o nouă problemă de istorie şi de principiu: oare degradarea principială a responsabilităţii şi frica de responsabilitate nu contribuie la procesul obiectiv al pierderii responsabilităţii? Iar pierderea responsabilităţii nu trebuie înţeleasă ca un proces istoric negativ, ca o manifestare a alienării? Şi, inversînd raţionamentul, nu trebuie să concepem responsabilitatea ca o valoare, iar în locul fricii de responsabilitate, să punem lupta pentru responsabilitate ca exprimînd esenţa progresului istoric? Patrimoniul valorilor şi drepturilor ar trebui îmbogăţit cu un drept nou: cu *dreptul responsabilităţii*, cu dreptul omului de a avea o responsabilitate, de a fi un participant şi creator activ al soartei comunită-

ții sale și al propriului său destin? Problema de principiu este deci aceea de a extinde orice problematică a responsabilității de la a da socoteală și de la tragerea la răspundere, pe un nou făgaș, în sfera responsabilității practice, și să-i examinăm în acest plan conținutul valoric.

Deja problemele atinse pînă aici scot în evidență spectrul larg al responsabilității, al acestei categorii care exprimă raporturi și tensiuni multiple ale realității. Din aceste motive se impune dezvoltarea unei teorii a responsabilității care să fie diferențiată dar în același timp unitară. În prezent aceasta este doar un deziderat, întrucît deocamdată se întrezăresc numai contururile unei teorii unitare a responsabilității. Elaborarea unei astfel de teorii revine, ca sarcină, cercetătorilor din domeniul filozofiei, sociologiei, politologiei, eticii, psihologiei și pedagogiei. Nici etica marxistă nu acordă problemei responsabilității o atenție pe măsura însemnătății ei, nu a inclus-o încă în aria problemelor sale prioritare. Credem totuși că problema libertate-responsabilitate reprezintă un aspect esențial (central) al eticii, care permite elucidarea în linii mari a aspectelor referitoare la virtute.

Sarcina aceasta ne stă în față. Dar trebuie să știm de la început că nu ne putem sprijini nici măcar formal pe etica tradițională. Nici marile sisteme etice dinaintea lui Marx, nici etica burgheză contemporană nu tratează responsabilitatea ca problemă centrală.

Responsabilitatea n-a beneficiat de un loc central nici în etica aristotelică, nici în cea tomistă sau kantiană, iar în eticile burgheze contemporane este prezentată doar în accepțiunea ei îngustă și periferică, de termen polar al libertății. Merită să examinăm cauzele acestei stări de fapt. După opinia noastră, pentru a rezolva problema responsabilității nu ne putem limita la dialectica interior-exterior, obiectiv-subiectiv, căci ea trimite, ca obiect al unei cercetări concrete, dincolo de problemele etice legate de raporturile personale dintre indivizi și implică pătrunderea relațiilor sociale în sfera eticii. Ignorarea acestei căi duce etica burgheză în impas. Firește nu acesta e cazul eticii marxiste. Dar dacă nu putem vorbi de rămînere în urmă este cert că etica marxistă nu și-a folosit toate posibilitățile. Abordarea multilaterală a problemei responsabilității nu se constituie încă într-o unitate organică, nu și-a ocupat încă locul central în structura eticii. În concepția noastră relația libertate-responsabilitate, fiind o categorie cu funcții descriptive, valorizatoare, reglatoare și imperative, este unul din principiile constitutive esențiale ale eticii marxiste. Ea poate îndeplini acest rol întrucît este o categorie multidimensională. Căci responsabilitatea trebuie concepută întotdeauna ca avînd o structură ale cărei trăsături se cer abordate în raport cu locul și rolul pe care îl ocupă în totalitatea structurii.

Dificultatea majoră și frecventă o constituie aici imprecizia conceptuală datorată multiplelor accepții ce se dau termenului de responsabilitate. În funcție de subiectul ei, responsabilitatea poate fi: *individuală* sau *colectivă* (comunitate, stat, clasă); în funcție de obiectul ei — în funcție de sferele de activitate — poate fi *politică, economică, juridică, artistică, morală.*

În cadrul lucrării de față ne vom limita la analiza *responsabilității individuale* cu multiplele ei aspecte.

Să luăm următoarea propoziție interogativă: Este *responsabil* omul atunci cînd este *tras la răspundere* pentru neglijarea *responsabilității* sale și cu ce *conștiință a responsabilității* trăiește el acest moment?

Aici „responsabilitatea" apare de mai multe ori în accepțiuni diferite. În primul caz „responsabilitatea" apare ca însușire, calitate a individului, problema filozofică-etică fiind următoarea: dispune individul de o natură responsabilă sau nu, și dacă da, cînd și în ce măsură? În al doilea caz „responsabilitatea" desemnează recunoașterea, evaluarea, judecarea și condamnarea, aici fiind vorba de aspectul și mecanismul tragerii la răspundere. Sensul următor al termenului desemnează atitudinea practică, se referă la ceea ce individul a săvîrșit concret sau a neglijat, deci la *responsabilitatea practică*, la *atitudinea responsabilă.* Al patrulea aspect are în vedere trăirea subiectivă a celor trei situații, vizează *conștientizarea responsabilității.*

Problema responsabilității în cadrul de referință al eticii conține cel puțin aceste patru planuri:

I. Responsabilitatea ca natură responsabilă, ca facultate de a da socoteală.

II. Responsabilitatea ca valorizare, ca judecare a răspunderii (ca tragere la răspundere).

III. Responsabilitatea ca responsabilitate practică, ca atitudine responsabilă.

IV. Responsabilitatea ca conștientizare a răspunderii (în sens larg conștientizarea responsabilității).

Dacă examinăm aceste accepțiuni realizăm cît de largă este sfera termenului de responsabilitate și cît de bogat este conținutul ei. Ea străbate întreaga rețea a raporturilor omului cu comunitatea, atît forma cît și conținutul, de la scop la rezultat într-un raport bilateral: ca responsabilitate care prevede și ca responsabilitate valorizatoare, după săvîrșirea acțiunii. Această responsabilitate se leagă, în toate momentele sale, de libertate. Distincțiile pe care le facem în categoria de libertate între latura formală și conținut, între aspectul obiectiv și trăirea subiectivă, sînt valabile și pentru categoria de responsabilitate. Astfel,

ipostazele I şi II sînt de ordin formal referindu-se la responsabilitate ca formă constitutivă sau capacitate şi la mecanismul ei de evaluare; ipostaza III vizează încărcătura de conţinut a acestei categorii. Aspectele I, II, III vizează latura obiectivă (incluzînd şi practica subiectului), aspectul IV este identificarea subiectivă: Dincolo de această identitate structurală libertatea şi responsabilitatea sînt corelate şi din punct de vedere al conţinutului. Şi aşa cum nu putem vorbi de morală în afara libertăţii, nu putem s-o facem nici în afara responsabilităţii, nici în viaţa practică, nici în rezolvarea problemelor teoretice.

În literatura etică marxistă maghiară şi în cea internaţională au fost larg dezbătute ipostazele I şi II ale responsabilităţii, dar literatura privind aspectele III şi IV este mult mai modestă. În cele ce urmează mă voi referi — fără pretenţii de a epuiza tema — tocmai la aceste aspecte cu scopul de a evidenţia locul şi rolul lor în structura responsabilităţii.

★

Este demn de semnalat că, în timp ce în viaţa practică, în conştiinţa comună, prin responsabilitate se înţelege în primul rînd atitudine responsabilă, cercetările de etică (exceptînd pedagogia) se mărginesc în cel mai bun caz să circumscrie acest teritoriu neanalizînd nici conţinutul responsabilităţii, nici relaţiile ei interne, nici locul acestor aspecte în sistemul unitar al responsabilităţii. Cu toate acestea este greu de admis ca expresii ale vieţii cotidiene precum : asumarea răspunderii, conştiinţa responsabilităţii, simţ de răspundere, fugă de răspundere, împărţirea responsabilităţii etc. etc. să aibă doar o semnificaţie descriptivă în sens fenomenologic, adică să fie pur şi simplu analoge. Este evident că aici este vorba de o necesitate practică ce şi-a croit drum în ciuda unei comodităţi a teoriei. Acest aspect apare pasibil de generalizări teoretice de îndată ce se are în vedere încărcătura negativă a conceptului : lipsa de responsabilitate. Ce înţelege conştiinţa comună printr-un om lipsit de responsabilitate? 1) un individ care nu recunoaşte cerinţele sociale, nu-şi îndeplineşte obligaţiile; 2) un individ care acţionează orbeşte, care nu-şi cîntăreşte consecinţele acţiunilor sale; 3) un individ care nu are o structură consecventă a personalităţii sale şi care oscilează în propriile sale motivaţii. Cu un cuvînt greutatea specifică a personalităţii sale este mică. În această perspectivă, valoarea personalităţii va fi determinată de conţinutul şi măsura responsabilităţii sale. „Aşa cum greutatea elementelor chimice este dată de greutatea nucleului atomic, tot aşa «calitatea» oamenilor va fi determinată de greutatea nucleului responsabilităţii din personalitatea lor" (Ancsel Eva, *Dilemele libertăţii*, Kossuth Könyvkiado, 1972). Din păcate, aceste aspecte ale responsabilităţii au preocupat foarte puţin literatura de specialitate.

Nu întîmplător sînt omise aceste aspecte în eticile clasice şi burgheze. Concepţiile care se mişcau în contradicţiile rigide altruism-egoism sau rigorism-hedonism nu erau capabile să cerceteze problema responsabilităţii, care se poate rezolva numai pe bazele dialecticii. E suficient să notăm că numai sub aspect metodologic problema responsabilităţii este confruntată cu dialectica individ-comunitate, obiectiv-subiectiv, exterior-interior, libertate-necesitate. Tot astfel, pentru analiza atitudinii responsabile, a responsabilităţii practice instrumentarul formalismului apare extrem de sărac, aici nefiind vorba numai de mecanismul acţiunilor şi al preceptelor morale, ci şi de conţinutul lor. Este evident că responsabilitatea practică nu poate fi cercetată decît de o etică a conţinutului, de etica marxistă.

Realitatea, gradul, finalitatea responsabilităţii izvorăsc din raportul obiectiv al individului cu comunitatea. Comunitatea nu există în afara părţilor ei componente, a indivizilor, iar conştiinţa individului, soarta şi viaţa lui sînt determinate de comunitate (de societate). Un element îl presupune pe celălalt, societatea îl formează pe om, în măsura în care omul formează societatea (Marx). Aceste relate sînt poli ce trimit unul la celălalt, există unul prin celălalt. De aici decurge reciprocitatea, realizarea interesului reciproc ca o datorie, a cărei recunoaştere şi asumare subiectivă defineşte responsabilitatea. Şi precum relaţia individului cu comunitatea (cu societatea) este bivalentă (de dublă orientare) : de la societate la individ şi de la individ la societate — responsabilitatea are şi ea un conţinut bivalent care este relativ independent : responsabilitatea comunităţii pentru dezvoltarea individului şi responsabilitatea individului pentru comunitate şi în faţa comunităţii.

În cele ce urmează vom examina doar responsabilitatea individuală, responsabilitatea individului în relaţia sa cu comunitatea (cu societatea).

Viaţa practică admite realitatea şi faptul responsabilităţii. De aceea o teorie care neagă fie influenţa societăţii asupra indivizilor sau caracterul social al omenescului, fie devenirea individualităţii sub raport social — o atare teorie nu va fi în stare să se confrunte cu conceptul de responsabilitate individuală, cu acea unitate concretă a Eului şi Noneului, a individului şi comunităţii. Responsabilitatea individuală înseamnă transformarea valorii sociale a individului în motiv şi realizarea datoriei sale, astfel încît prin aceasta să-şi îmbogăţească şi totodată să-şi dezvolte personalitatea. Gradul responsabilităţii este etalonul

valorii personalității pentru că în responsabilitate se oglindește concomitent rolul individului în viața socială și măsura autodezvoltării sale, pe aceasta clădindu-se gradul recunoașterii sale sociale și al autoaprecierii sale, al demnității sale de om. Responsabilitatea este unitatea conținuturilor obiective și subiective, este aliajul dintre așteptările sociale și asimilarea individuală. Referirea la așteptările sociale are în vedere aici comunitățile organice. Căci în comunitățile neorganice legăturile indivizilor cu societatea nu au caracter de responsabilitate, ci de obligativitate. În societățile împărțite în clase și responsabilitatea are caracter de clasă. În cele ce urmează ne vom referi numai la responsabilitatea care apare în societățile organice.

Conținutul responsabilității este influențat deopotrivă de intensitatea (amploarea) asumării răspunderii, de mărimea colectivității al cărei interes și gînd *și-l apropie individul*, ca și de orizontul și sfera de prevedere a rezultatelor și consecințelor acțiunii. Responsabilitatea depinde și de factorii de voință și capacitate, pentru că nu este suficient să-ți cunoști datoria, trebuie să dorești și realizarea ei, și nu este suficient a vrea, ci trebuie să și acționezi corespunzător. Desigur acțiunea are multiple forme. O acțiune socială nu implică întotdeauna cooperare; de pildă, munca individuală într-o bibliotecă poate fi plină de responsabilitate și ca atare valoroasă. (Indiferența și pasivitatea pot avea și ele forme diferite: de pildă, pasivitatea aparentă, care în realitate nu este decît indiferență care exprimă o opoziție).

În discutarea conținutului responsabilității nu este suficient să facem apel numai la unitatea momentelor subiective și obiective. Aici este vorba de mai mult: de întrepătrunderea factorului extern și intern. În atitudinea responsabilă nu este vorba pur și simplu de transformarea obiectivului, a exteriorului în subiectiv, ci în ceva interior, și energiile interioare se obiectivează în efecte sociale. Dacă exteriorul nu se interiorizează sub forma de motiv intrinsec, responsabilitatea se va manifesta doar ca îndeplinire a datoriei, ca simplu conformism sau, în cazul cel mai rău, ca fățărnicie (în societățile neorganice este vorba de îndeplinirea datoriei). Responsabilitatea cuprinde în ea identificarea, obligativitatea, interiorizarea. Pe de altă parte, dacă latura interioară nu se manifestă în conținut exterior, dacă nu se obiectivează, responsabilitatea rămîne un simplu deziderat; ea devine atitudine responsabilă atunci cînd individul încorporează în voința sa și voința altora (obligativitatea) și atunci cînd nu numai că dorește să acționeze, ci acționează efectiv și obține un rezultat evident. Responsabilitatea este în această accepție, unitatea dialectică a interiorului și exteriorului, proces în care se realizează atît interesul societății cît și al individului.

Dacă latura interioară nu se exteriorizează atunci individul ar lipsi societatea de energia și activitatea sa iar dacă exteriorul nu devine interior individul rămîne o persoană golită de conținut, stearpă. Prin asimilarea conținuturilor exterioare autentice ale unei societăți organice, personalitatea nu sărăcește, ci dimpotrivă se îmbogățește. Pare paradoxal, dar este adevărat că, cu cît individul are mai multe relații „exterioare", cu atît își însușește mai multe conținuturi sociale; cu cît sfera responsabilității sale este mai largă, cu atît personalitatea sa este mai bogată și mai originală, și invers, cu cît sînt mai sărace relațiile, cu cît responsabilitatea îi este mai mică, cu atît are o viață mai cenușie și o individualitate mai puțin originală. Deci *gradul responsabilității este etalonul valorii* individului dar și al originalității sale. Faptul că însușirea conținuturilor sociale (ale comunității) îmbogățește individualitatea arată că aceste conținuturi sînt cadrele de referință autentice ale vieții sale, că această comunitate este comunitatea sa și că individul nu se poate dezvolta în afara ei. De aceea responsabilitatea și cauza comunității, departe de a fi pentru individ o povară, cum cred unii, devin dimpotrivă o necesitate, o exigență, o obligație, dar și un drept al lui. Individul nu vrea să fie marionetă neputincioasă a istoriei, să fie tutelat de toți, ci năzuiește să ia în propriile mîini soarta sa și a comunității sale, să-i întrezărească (prevadă) dezvoltarea și să poată interveni în această dezvoltare în mod creator. Numai astfel poate el deveni o personalitate independentă, activă, care se autorealizează și numai astfel poate ieși din închisoarea particularității sale, numai astfel poate ajunge la înțelegerea sensului vieții, la conștiința demnității sale. Este deci în interesul său să privească responsabilitatea ca pe o sarcină, o datorie, ca pe un drept al său. Acesta este un drept nou. O dată cu socialismul a început procesul istoric de recucerire socială și individuală a responsabilității înstrăinate și în măsura în care personalitatea își realizează acest drept, ea devine personalitate istorică creatoare și liberă.

Acest aspect constituie focarul dialectic al particularității responsabilității din societățile organice: responsabilitatea este unitatea drepturilor și îndatoririlor. Dar nu în înțelesul de „pe de o parte — pe de altă parte", ci în sensul că *individul „este obligat (dator) să trăiască cu acest drept"* și „are drept la această datorie".

Toate acestea elucidează și concretizează interdependența strînsă dintre responsabilitate și libertate. Responsabilitatea și libertă-

tea sînt strîns legate în toate sferele şi aspectele conţinutului real şi importanţa uneia din componente fiind înţeleasă în reflectarea celeilalte. Latura formală a libertăţii, adică autonomia acţiunii, este o condiţie a laturii formale a responsabilităţii; latura de conţinut a libertăţii, adică recunoaşterea şi folosirea necesităţii, se găseşte în corelaţie cu latura de conţinut a responsabilităţii, cu responsabilitatea practică. Şi această trecere a unui conţinut în celălalt se rezumă astfel: *libertatea este condiţia călăuzitoare şi scopul responsabilităţii — responsabilitatea este realizatoarea, termometrul şi instrumentul libertăţii.*

Libertatea este condiţia responsabilităţii deoarece gradul de conţinut obiectiv al responsabilităţii depinde de starea de libertate a societăţii (a comunităţii), care include în ea posibilitatea de acţiune independentă şi de autodezvoltare. Atitudinea responsabilă realizează aceste posibilităţi şi îndatoriri sociale, între care şi cunoaşterea şi utilizarea necesităţilor morale. Dar împlinirea datoriei se face nu pentru sine, ci în interesul general al comunităţii şi totodată al vieţii individului. Libertatea devine astfel sensul şi ţelul responsabilităţii iar responsabilitatea devine instrumentul cuceririi acestei noi libertăţi.

La fel se prezintă situaţia la nivelul conştiinţei valorizării: o independenţă mai mare a individului, deci o libertate mai mare, implică mai multă responsabilitate. Responsabilitatea mai mare în hotărîrea propriului destin şi a vieţii comunităţii contribuie la întărirea respectului şi stimei individului faţă de sine şi, ca urmare, duce la creşterea gradului de libertate trăită. Dar analiza aceasta ne duce deja în domeniul conştientizării responsabilităţii şi libertăţii.

Conceptul atît de des folosit de conştiinţă a responsabilităţii nu este identic cu conştientizarea responsabilităţii în întregimea ei. În înţelesul ei îngust, cotidian, conştiinţa responsabilităţii înseamnă recunoaşterea sarcinilor (îndatoririlor) sociale, se identifică cu conştiinţa datoriei. Conştiinţa responsabilităţii în sens mai larg implică trăirea subiectivă a aspectelor deja amintite din sfera responsabilităţii, conştientizarea lor, evaluarea, ideologizarea, justificarea de sine, cu un cuvînt ea cuprinde conştiinţa subiectivă a responsabilităţii.

În timp ce aspecte ale responsabilităţii cum sînt capacitatea de a răspunde de actele săvîrşite, aprecierea, răspunderea practică — au caracter obiectiv (au diferite grade de obiectivitate) deşi depind de subiect, conştiinţa responsabilităţii este subiectivă. Şi deşi sensul, gradul, măsura şi valoarea responsabilităţii obiective a individului sînt în bună măsură influenţate de responsabilitatea subiectivă, coordonatele subiective ale responsabilităţii acţionează şi funcţionează independent de gradul de identificare ori de conţinutul fals sau adevărat al responsabilităţii. De pildă, dacă individul are o imagine falsă despre sine ca fiinţă responsabilă, dacă nu se consideră dator să dea socoteală sau să răspundă de urmările actelor sale, dacă nu se identifică cu îndatoririle sale sau nu recunoaşte colectivitatea — natura sa de fiinţă responsabilă nu încetează de a exista în mod obiectiv. Responsabilitatea este relaţia practică (ideologică) dintre individ şi comunitate şi din acest punct de vedere ea este obiectivă în raport cu conştiinţa. Acest fapt confirmă şi în sfera responsabilităţii teza marxistă după care totalitatea vieţii morale nu poate fi limitată exclusiv la domeniul conştientului. Se manifestă aici acel „ei acţionează dar nu ştiu" (Makai Maria, *Probleme ontologice ale moralei*, în „Magyar filozofiai szemle", nr. 3—4, 1973).

Conţinutul şi gradul responsabilităţii obiective sînt fără îndoială influenţate şi modelate de către conştiinţa acestei responsabilităţi şi nu este indiferent în ce mod se integrează responsabilitatea în structura morală a personalităţii, în ce mod se raportează ea la sistemul de coordonate ale concepţiei despre viaţă, dacă individul se simte bine sau rău în acest sistem, dacă fuge de răspundere sau îşi cere dreptul la responsabilitate.

Natura responsabilă, capacitatea de a răspunde de acţiunile tale, este funcţie a cîmpului de împrejurări posibile. Individul poate fructifica sau nu aceste împrejurări, poate abuza de ele; gradul realizării, calitatea (natura) activităţii depinde şi de subiect, de conştiinţa sa de fiinţă responsabilă. Dacă, de pildă, individul este adeptul unei concepţii fataliste, faptul se traduce în neutralizarea împrejurărilor posibile din cîmpul responsabilităţii; dacă este adeptul voluntarismului pe baze autonomiste, absolute, el ia asupra sa întreaga povară a conştiinţei responsabilităţii absolute. În contrast cu aceste poziţii, concepţia marxistă a autonomiei relative a acţiunii, asigură individului capacitatea de maximă responsabilitate fără a se contrazice, îi dă conştiinţa unităţii dintre dependenţa reală şi independenţă, a distincţiei (separării) şi identificării sale cu comunitatea. Conştientizarea subiectivă a responsabilităţii joacă un rol şi în procesul evaluării (al tragerii la răspundere). Între aprecierea obiectivă şi autoaprecierea subiectivă poate exista şi identitate şi conflict (neconcordanţă). Individul poate să se identifice într-o măsură reală cu consecinţele acţiunilor sale, dar se poate întîmpla să nu vrea să răspundă nici de rezultatul obiectiv al acţiunilor sale, după cum se poate întîmpla

și contrariul: să se creadă răspunzător și pentru ceea ce îi depășește competența. Slăbirea sau hipertrofierea responsabilității influențează de cele mai multe ori în mod negativ conținutul responsabilității reale. Formele cele mai cunoscute ale slăbirii *responsabilității sînt*: *indiferența*, pasivitatea. O formă a hipertrofierii (exagerării) simțului de răspundere se manifestă în însușirea de către cineva a meritului sau greșelilor altuia (tipic în acest sens este, recent, cazul Eaterly).

Rolul *recunoașterii responsabilității* se manifestă îndeosebi în responsabilitatea practică, în acea sferă care concentrează cel mai bine în sine raportul individului cu societatea. După cum sub raport obiectiv atitudinea *responsabilă* este focarul prin intermediul căruia se întrevăd și pot fi influențate toate celelalte aspecte ale responsabilității, tot astfel la nivelul subiectiv al recunoașterii responsabilității, această atitudine este prisma prin care pătrund, și din care iradiază apoi, toate influențele din toate direcțiile. Pentru om conștientizarea atitudinii responsabile înseamnă trăirea conștientă și înțelegerea rolului său, a situației, a locului său în societate precum și a unității activității sale. De această conștientizare depinde atît amploarea angajării responsabile a individului cît și autoestimarea sa.

Conștiința responsabilității permite înțelegerea libertății subiectului, și invers. După cum am arătat înainte, raportul specific dintre libertate și responsabilitate se manifestă în unitatea dintre obiectiv și subiectiv, dintre interior și exterior. Dacă existența (potențială) obiectivă a libertății și responsabilității nu este însoțită de identificare subiectivă, atunci individul nu devine nici responsabil, nici liber pe plan moral ~~sau~~ psihic. Recunoașterea libertății obiective este o condiție a libertății subiective, cu alte cuvinte responsabilitatea presupune conștiința libertății, iar trăirea pozitivă a responsabilității contribuie la creșterea simțului de răspundere, la creșterea independenței individului, la prevederea consecințelor acțiunilor sale (la creșterea participării sale obiective la cauza comunității sale), cu un cuvînt angajarea responsabilă devine o condiție și un stimulent al eliberării și al lărgirii libertății.

Fără spirit de răspundere, fără atitudine conștient responsabilă și liberă nu există conștiința utilității, iar fără aceasta din urmă nu există conștiința demnității și nici autoapreciere. Este vorba aici de o problemă care vizează structura morală a individului, adică de o problemă morală fundamentală. Numai trăirea conștientă a libertății și responsabilității face posibil un răspuns pozitiv la problemele privind sensul vieții.

Înțelegerea teoretică a *responsabilității* contribuie la rezolvarea complexului de probleme fundamentale ale vieții cotidiene. Teoria responsabilității se constituie ca nivel teoretic al conștientizării responsabilității. Desigur, în viața practică conținutul și gradul responsabilității nu depind în primul rînd de teoria responsabilității, dar așa cum se întîmplă și în alte domenii, conținutul teoriei responsabilității influențează responsabilitatea practică. O filozofie a responsabilității nu este ipsită de responsabilitate filozofică. Concepția contemporană tehnocratică, de exemplu, care anunță sfîrșitul idealurilor, al valorilor, al ideologiei, este fără îndoială responsabilă, din punct de vedere teoretic, pentru devalorizarea responsabilității. Dar putem exemplifica aceasta și cu contradicțiile existențialismului (care absolutizează *natura responsabilă* a individului dar neagă responsabilitatea practică).

În opoziție cu aceste orientări extremiste, filozofia marxistă și materialismul dialectic permit o tratare științifică net superioară a problematicii libertății și responsabilității. Numai etica marxistă, a cărei teorie a responsabilității se bazează pe materialismul dialectic, permite o elaborare teoretică, o concepție capabilă să *ridice problema* responsabilității vieții practice la nivelul și importanța rezolvării problemelor istorice. Etica marxistă respinge atît rigorismul teoretic și conformismul practic izvorît din concepția fatalistă, cît și relativismul teoretic și cinismul practic izvorît din teoria voluntaristă. Conținutul pozitiv al concepției marxiste poate fi exprimat și concretizat lapidar într-o normă etică: *responsabilitate liberă și libertate responsabilă*. Este evident că această concepție, în contrast cu eticile sus-amintite, inspiră și fundamentează teoretic o morală practică de cu totul alt tip. Este adevărat că valoarea morală a vieții practice nu depinde de teorie, dar teoria poate face mult pentru dezvoltarea unei conștientizări corecte a responsabilității și, prin aceasta, pentru o cît mai amplă desfășurare a responsabilității practice. Responsabilitatea eticii este mare tocmai în calitatea ei de etică a responsabilității.

NIVELUL INDIVIDUAL ŞI COLECTIV AL RĂSPUNDERII ŞI RESPONSABILITĂŢII

DE

MIHAI FLOREA

Omul se manifestă ca agent al acţiunii sociale atît la nivel de individ, cît şi la nivelul grupurilor sau colectivităţilor; în mod corespunzător, există şi nivele diferite ale acţiunii — acţiune individuală şi acţiune colectivă. Iar acestor nivele de manifestare a calităţii de agent şi a acţiunii sociale înseşi le corespund *nivele determinate ale răspunderii şi responsabilităţii* *.

Pentru a evita însă asocierile exclusiviste, de tipul agent individual—acţiune individuală —responsabilitate individuală (pe de o parte) şi, respectiv, agent colectiv—acţiune colectivă responsabilitate colectivă (pe de altă parte), sînt necesare în prealabil anumite precizări.

Dimensiunea responsabilităţii la nivel individual sau colectiv derivă nu numai — şi poate chiar nu în primul rînd — din caracterul individual sau colectiv al acţiunii, ci mai ales din *legile de compoziţie* a grupului, din raporturile de solidaritate dintre membrii acestuia, din comunitatea de interese, idealuri şi valori ale individului şi grupului, din autoangajarea acestuia şi a membrilor lui la realizarea unor obiective comune, pe baza aceloraşi programe sau reguli de acţiune, pe baza aceleiaşi strategii.

În consecinţă, *responsabilitatea individuală* nu este urmarea exclusivă a unei acţiuni pe care individul ca agent o întreprinde pe cont propriu; ea poate fi — şi adesea este efectiv — şi urmarea unei acţiuni pe care o întreprinde grupul sau colectivitatea din care face parte individul şi cu care acesta este solidar. Tot astfel, *reponsabilitatea colectivă* nu derivă exclusiv din acţiunea grupului luat în totalitatea sa, ci derivă şi din acţiunea pe care orice membru al grupului o desfăşoară în numele acestuia şi pe baza programului comun de activitate.

Este însă necesară precizarea că *responsabilitatea colectivă nu este o calitate abstractă a grupului*; ea *se întemeiază pe responsabilitatea individuală* a fiecăruia dintre membrii grupului şi *pe solidaritatea* dintre aceştia. Pe de o parte, însăşi formarea unui grup acţional responsabil presupune un număr de indivizi care posedă fiecare în parte dimensiunea responsabilităţii individuale (morale şi sociale); căci un agent individual este capabil de asociere într-un grup acţional responsabil numai întrucît are capacitatea de a-şi asuma responsabilitatea consecinţelor acţiunii proprii şi a aceleia a grupului. Pe de altă parte, existenţa responsabilităţii individuale reprezintă numai o condiţie necesară, nu şi suficientă a responsabilităţii colective; nu orice sumă de indivizi, care au fiecare în parte dimensiunea responsabilităţii individuale, formează un grup acţional responsabil; pentru aceasta este necesară solidaritatea acestor indivizi, întemeiată pe unitatea de voinţă, de interese şi de idealuri. În ultimă instanţă, pe această unitate şi solidaritate se întemeiază *transferul de responsabilitate de la individ la colectiv şi de la colectiv la individ.*

Aşadar, planul individual şi cel colectiv al acţiunii şi al responsabilităţii se presupun reciproc şi se întrepătrund în asemenea măsură, încît — riguros vorbind — nici nu este posibilă o veritabilă responsabilitate individuală fără una colectivă (întrucît nu există agent care să acţioneze realmente izo-

---

* În scopul unei abordări mai nuanţate a problemei, considerăm necesar să facem distincţia între *răspundere* şi *responsabilitate*, ca două tipuri de raporturi specifice între agentul uman (la nivel individual sau de grup) şi colectivitate. *Răspunderea* reprezintă un raport care i se impune agentului din afara sa, un raport pe care autoritatea colectivă instituţionalizată îl statorniceşte pe calea normelor sociale între ea şi agent; răspunderea vizează atitudinea şi comportamentul agentului faţă de obligaţiile şi interdicţiile impuse lui de către colectivitate, independent de voinţa, dorinţa sau opţiunea lui. Spre deosebire de răspundere, *responsabilitatea* reprezintă o asumare conştientă şi deliberată, în faţa colectivităţii şi a propriei conştiinţe, a grijii pentru succesul sau riscul, rezultatul şi eficienţa, consecinţele şi valoarea unei activităţi pe care agentul o întreprinde din iniţiativă proprie sau la care participă în mod conştient şi liber, pentru care manifestă opţiune şi interes, în calitate de coautor şi (uneori) de cobeneficiar; responsabilitatea este o raportare activă a agentului la colectivitate, întemeiată pe anumite valori pe care agentul le adoptă, pe baza modului propriu în care acesta înţelege necesităţile sociale şi raporturile optime cu colectivitatea din care face parte, în cadrul căreia acţionează şi (aspectul cel mai important) cu care se consideră solidar.

lat, pe cont propriu, care să nu aparţină unei comunităţi cu care să se considere solidar), după cum nu este posibilă nici responsabilitatea colectivă, decît în măsura în care ea poate avea ca premisă şi ca bază responsabilitatea individuală şi solidaritatea indivizilor în cadrul grupului. De aceea, de la caz la caz, poate avea o anumită preponderenţă responsabilitatea individuală sau cea colectivă, în anumite împrejurări poate avea un rol mai important sau o manifestare mai intensă una dintre ele; dar nu poate fi vorba de existenţa exclusivă a uneia sau a celeilalte.

Preponderenţa responsabilităţii individuale sau a celei colective este funcţie de un complex de factori concret determinaţi şi variabili de la o situaţie la alta şi de la o epocă la alta: este funcţie de caracterul comunităţii în care trăiesc şi acţionează oamenii, de relaţiile lor economice, de structura grupală şi de clasă, de natura şi caracterul acţiunii pe care o desfăşoară agenţii umani, de nivelul şi calitatea instrucţiei şi educaţiei lor etc.

Evoluţia istorică determinată a acestor factori generează o tendinţă şi o evoluţie istorică corespunzătoare a raportului dintre responsabilitatea individuală şi responsabilitatea colectivă. Iar înţelegerea raţiunilor istorico-sociale care stau la baza manifestării preponderente a responsabilităţii individuale sau a celei colective şi a schimbării raportului dintre ele prezintă o importanţă deosebită sub mai multe aspecte; între altele, desluşirea evoluţiei istorice şi mai ales a tendinţelor principale ale raportului dintre responsabilitatea individuală şi cea colectivă ar oferi posibilitatea de a surprinde mai exact temeiurile sale în epoca şi în societatea noastră, precum şi tendinţele sale în viitor. Pe această bază, există posibilitatea de a dirija în mod corespunzător procesele instructiv-educative şi de a întemeia un sistem de raporturi sociale eficiente, un sistem eficient de drepturi şi îndatoriri ale indivizilor şi grupurilor, la diferite nivele ale organizării şi activităţii sociale.

Fenomenul evoluţiei istorice şi al unei tendinţe relativ constante a raportului dintre responsabilitatea individuală şi responsabilitatea colectivă a fost sesizat şi abordat pentru prima dată de către Fauconnet. El distingea, în acest sens, două etape principale: în perioada organizării gentilico-tribale a societăţii, *responsabilitatea era o funcţie a colectivităţii*; treptat, odată cu destrămarea ordinii gentilico-tribale, cu restructurarea şi diferenţierea societăţii la nivel de stat (pe care Fauconnet îl consideră principalul factor care a subminat caracterul colectiv al responsabilităţii) şi de clase sociale, *responsabilitatea se individualizează* — proces care continuă în istorie pînă în epoca contemporană, pe care sociologul francez o vede ca o epocă de criză a responsabilităţii colective [1].

Există suficiente temeiuri pentru a considera raportul dintre responsabilitatea individuală şi cea colectivă într-o astfel de evoluţie istorică; dar considerăm că, pe de o parte, schiţei preconizate de Fauconnet trebuie să i se aducă anumite corective, iar pe de altă parte, ea trebuie continuată şi completată.

În primul rînd, se impune observaţia că, în fazele de început ale istoriei umane, responsabilitatea avea un caracter *preponderent*, dar *nu exclusiv* colectiv; responsabilitatea colectivă nu a reprezentat niciodată singura formă de manifestare a responsabilităţii. Anumite funcţii publice erau îndeplinite totuşi de indivizi, deşi colectivitatea îşi exercita controlul asupra lor.

În al doilea rînd, trecerea de la caracterul colectiv la cel individual al responsabilităţii trebuie considerat ca un fenomen de mult consumat; criza responsabilităţii colective a început în epoca destrămării comunei primitive, a continuat în perioada de criză a democraţiilor sclavagiste şi s-a încheiat odată cu apariţia regimurilor tiranice şi mai ales a celor monarhice. Criza responsabilităţii colective nu este în nici un caz o caracteristică a secolului nostru. Perioada în care responsabilitatea se manifestă preponderent ca funcţie a individului este tocmai cea a dominaţiei economiei naturale (închise şi fărîmiţate) a monarhiilor ereditare (pe plan politic) — perioadă căreia îi corespund, în linii generale, formaţiunile sclavagistă şi feudală.

Epoca contemporană constituie, după opinia noastră, o etapă nouă în evoluţia istorică a responsabilităţii; conţinutul ei principal constă în generalizarea capacităţii indivizilor umani de a participa responsabil la rezolvarea colectivă a problemelor care privesc colectivitatea. Responsabilitatea devine din nou o funcţie colectivă, dar pe un alt plan: ea nu înlocuieşte responsabilitatea individuală, ci tocmai o presupune. Epoca noastră constituie de fapt procesul stabilirii unui autentic raport de echilibru optim între cele două nivele de manifestare a responsabilităţii — nivelul individual şi cel colectiv; responsabilitatea tinde să devină astfel, din ce în ce mai mult, în aceeaşi măsură, o funcţie a tuturor indivizilor şi a colectivităţilor de orice fel.

Acest proces nu a început însă în secolul al XX-lea, ci mult mai înainte, odată cu epoca modernă. El este legat de realizarea unei unităţi mai strînse între membrii colectivităţii, ca urmare a trecerii de la economia

[1] Cf. Paul Fauconnet, *La responsabilité*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 344, 363—368.

naturală la cea de schimb, ca urmare a afirmării modului de producție burghez, ca urmare a apariției națiunilor și a statelor naționale; el este legat, de asemenea, de trecerea de la regimurile monarhice la cele republicane sau cel puțin la monarhiile constituționale, de instituirea regimurilor democratice chiar în forma lor burgheză, de eligibilitatea funcțiilor de conducere; în sfîrșit, acest proces este legat de fenomenul răspîndirii din ce în ce mai largi a științei și culturii, a instrucției și educației de masă.

În limitele societății burgheze, această tendință este însă puternic îngrădită și frînată de diferiți factori potrivnici; în condițiile existenței proprietății private și a claselor antagoniste, unitatea socială a intereselor depășește cu greu cadrul intereselor de clasă, iar responsabilitatea individuală și colectivă rămîn în genere și ele la nivelul responsabilității de clasă. Însăși democrația burgheză este o democrație de clasă, astfel încît participarea indivizilor și a colectivităților de diferite tipuri la stabilirea și realizarea obiectivelor sociale generale cunoaște și ea o diferențiere de clasă. În aceste condiții, manifestarea responsabilității colective este ea însăși fărîmițată, nu este și nu poate fi aceeași pentru toate clasele și grupurile sociale.

Expresia acestei diferențieri de clasă a intereselor este apariția în forme instituționalizate a diferitelor organizații politice și obștești de clasă (partide, sindicate etc.), care cultivă în rîndul membrilor lor responsabilitatea colectivă de clasă, și nu la nivelul întregii colectivități naționale. Poate că și din această cauză Fauconnet — care semnalase la începutul secolului nostru apariția unor astfel de forme („incipiente") ale responsabilității colective — nu le considera ca un început al unei noi etape în evoluția istorică a responsabilității, ci le interpreta mai ales ca forme prin care se manifestă fărîmițarea și particularizarea responsabilității. Dar oricum am pune problema, acestea trebuie interpretate ca forme de instituționalizare a responsabilității colective (și nu individuale), chiar dacă responsabilitatea colectivă nu depășește limitele de clasă. În această perspectivă, trebuie să observăm că însăși responsabilitatea colectivă evoluează treptat de la forme particulariste spre forme universaliste.

Responsabilitatea colectivă se generalizează treptat, căpătînd amploare și importanță deosebită, în condițiile societății socialiste. Aici unitatea de interese dintre indivizii care alcătuiesc colectivitatea, precum și unitatea de interese între individ și colectivitate se întemeiază pe relațiile de producție socialiste, pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție, pe unitatea de principiu între clasele și categoriile sociale prietene. La acestea se mai adaugă și caracterul real și profund al democrației socialiste, larga accesibilitate a tuturor indivizilor la instrucție și educație, absența oricăror bariere social-economice în calea realizării și manifestării depline a personalității umane.

În aceste condiții, indivizii și colectivitățile sociale (grupuri, clase) au responsabilitatea nu numai în raport cu obiectivele propuse și realizate pe cont propriu, nu numai pentru participarea la realizarea unor obiective propuse de alții și acceptate de indivizi și grupuri; orice agent uman (individual sau colectiv) este responsabil pentru însăși luarea deciziei sociale, pentru discutarea și stabilirea obiectivelor majore ale societății, proces la care are nu numai dreptul, ci și datoria de a participa. De asemenea, specific pentru societatea socialistă este și faptul că individul și colectivitatea poartă responsabilitatea nu numai pentru laturile și aspectele social-politice ale activității, ci și — chiar în primul rînd — pentru activitatea desfășurată în sfera hotărîtoare a vieții sociale, în sfera producției materiale. Această unitate între planul activității productive, al activității cultural-educative și al celei privind conducerea și organizarea vieții sociale se întemeiază pe situația specifică socialismului: omul este simultan *proprietar* și *producător*[2] — dublă calitate care îl face unicul responsabil a tot ceea ce se petrece în societate, la orice nivel al acesteia și în oricare dintre domeniile ei; calitatea de producător, de proprietar și de beneficiar colectiv impune oricărui agent dimensiunea responsabilității și a solidarității colective. De fapt, tocmai solidaritatea între soarta colectivității și cea a individului întemeiază solidaritatea răspunderii și a responsabilității egale a individului și a comunității, atît pentru rezultatele activității sociale în general, cît și față de rezultatele activității fiecărui individ în parte.

Epoca contemporană reinstituie, așadar, responsabilitatea colectivă printr-un îndelungat proces de evoluție și de perfecționare istorică: ea a apărut și s-a manifestat inițial ca o funcție preponderent colectivă; a devenit apoi, printr-un proces de negare dialectică, o funcție preponderent individuală; în sfîrșit, a devenit, printr-un proces de negare a negației, un atribut al tuturor categoriilor de agenți — al indivizilor și grupurilor, al organizațiilor și partidelor, al claselor sociale și al maselor, al națiunilor și popoarelor, al omenirii în ansamblul ei.

Dimensiunea responsabilității specifică epocii contemporane este calitativ diferită de formele manifestării ei pe treptele anteri-

[2] Cf. *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 102—104.

oare ale dezvoltării societăţii omeneşti. În primul rînd, ataşamentul şi solidaritatea indivizilor în cadrul colectivităţii contemporane nu se întemeiază pe lipsa de alternative, pe imposibilitatea unei alte fiinţări decît cea dată, ci tocmai pe alegerea între alternative, pe înţelegerea şi adoptarea liberă a comandamentelor politico-morale şi acţionale ale colectivităţii. În al doilea rînd, responsabilitatea colectivă specifică epocii noastre este complementară cu responsabilitatea individuală şi chiar, sub anumite aspecte, se întemeiază pe aceasta; caracterul colectiv al responsabilităţii se întemeiază pe *opţiunea* şi pe *libertatea de alegere* a fiecărui agent individual şi pe *coincidenţa alegerilor şi opţiunilor* făcute de către aceştia. Chiar adoptarea de către colectivitate a unui sens unic al acţiunii exprimă o alegere liberă în raport cu alte sensuri posibile de adoptat, sau adoptate efectiv de către alţi agenţi (indivizi sau grupuri, colectivităţi).

Grupurile şi colectivităţile formale şi relativ stabile din societatea contemporană au criterii şi reguli precise de constituire şi funcţionare, legi de compoziţie şi de acţiune care statuează deopotrivă limitele optime de manifestare a *libertăţii individului* în raport cu colectivitatea şi a acesteia în raport cu indivizii, precum şi posibilitatea manifestării — pe această bază — a responsabilităţii individuale şi a celei colective. În cadrul comunităţii în care trăieşte şi acţionează, individul are libertatea de a se încadra în mod conştient şi voit într-un grup sau altul, ca „parte contractantă" cu drepturi şi îndatoriri corespunzătoare; conlucrarea dintre individ şi colectivitate, precum şi dintre responsabilitatea individuală şi cea colectivă funcţionează optim atît timp cît fiecare din cele două „părţi" îşi acceptă în mod reciproc şi liber acţiunile şi comportamentele. Iar în cazuri extreme, colectivitatea se poate desolidariza de acţiunile şi comportamentul individului, de serviciile lui şi de colaborarea cu el; la rîndul său, individul se poate desolidariza de acţiunile şi comportamentele colectivităţii. A fost nevoie de un lung proces istoric de căutări şi aproximări succesive, de restructurări economice, politice şi sociale pentru ca societăţile contemporane să ajungă la formele cele mai adecvate care să permită coexistenţa şi comanifestarea deplină a responsabilităţii colective şi a celei individuale.

Comunităţile contemporane au numeroase disponibilităţi în acest sens; caracterul puternic integrat şi esenţialmente comunitar al vieţii economico-sociale în epoca noastră, caracterul democratic (chiar în forma sa burgheză) al vieţii social-politice, nivelul social al cunoaşterii, posibilităţile de instrucţie şi educaţie a omului zilelor noastre sînt premise importante ale structurării unor raporturi optime între individ şi societate, între responsabilitatea individuală şi cea colectivă.

Dar nu toate problemele sînt rezolvate. În societatea capitalistă, acestor condiţii li se opun altele, între care proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, existenţa claselor şi categoriilor sociale antagoniste etc. sînt de natură să împiedice stabilirea unor raporturi optime între individ şi societate în întregul ei, astfel de raporturi fiind limitate — după cum am mai văzut — la cadrul unor grupuri şi colectivităţi mai restrînse (clase, partide, sindicate etc.).Nici societatea socialistă nu a rezolvat pe deplin toate problemele de această natură. Ea a depăşit barierele de principiu (a lichidat proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, a lichidat clasele antagoniste, exploatarea şi dominaţia politică a minorităţii asupra majorităţii) în calea procesului de realizare a unităţii depline de interese între individ şi colectivitate; de aceea, ea reprezintă astăzi singurul cadru economico-social şi politico-moral al afirmării unor raporturi noi între indivizi şi între aceştia şi societatea în întregul ei. Dar realizarea efectivă a unei astfel de unităţi este încă în plin proces de desfăşurare. În această perspectivă, societatea noastră socialistă manifestă o preocupare permanentă pentru perfecţionarea structurilor sale organizatorice şi funcţionale la diferite nivele şi în diferite domenii de activitate. Stau mărturie în această privinţă numeroasele măsuri luate în ultimii ani de partidul şi statul nostru privind dezvoltarea democraţiei socialiste, a unor forme de conducere colectivă, instituţionalizarea unor organe şi organisme colective de decizie şi de control etc., „pentru participarea conştientă a tuturor oamenilor muncii la făurirea destinului colectiv al societăţii socialiste şi comuniste"[3]. Numai pe această bază este posibilă realizarea unei unităţi cît mai depline în manifestarea responsabilităţii colective şi a celei individuale.

Responsabilitatea şi răspunderea tuturor categoriilor de agenţi pentru evenimentele epocii lor, pentru atitudinea şi pentru participarea lor la aceste evenimente se referă în aceeaşi măsură atît la efectele şi valoarea acţiunilor întreprinse şi a rezultatelor acestora în interiorul comunităţii respective, cît şi în afara acesteia. Juriştii au şi pus demult în practică — mai ales în practica dreptului internaţional — acest principiu. Este cunoscut faptul că toate războaiele importante purtate în ultima sută de ani s-au încheiat cu

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 170.

procese internaționale istorice, în urma cărora conducătorii de state vinovați de declanșarea și purtarea lor și-au primit pedepsele meritate; dar, la rîndul lor, popoarele respective au fost obligate la despăgubiri și reparații de război către poparele victime, în virtutea *răspunderii* ce le-a fost atribuită ca urmare a participării lor *neresponsabile* la dezastrele dezlănțuite. Căci acolo unde nu acționează responsabilitatea, acționează răspunderea. În ochii opiniei publice mondiale astfel de proceduri au valoarea unor acte de reabilitare și de restabilire a normelor și raporturilor internaționale atît de grav deteriorate; pentru agenții vinovați, aceste proceduri au valoarea de consecințe ale răspunderii, iar pentru ceilalți ele au valoarea de avertisment.

Fenomene asemănătoare sau analoage au loc nu numai în domeniul dreptului și al raporturilor internaționale; ele se manifestă încă și mai frecvent în raporturile și în practica juridică obișnuită, la nivelul unor colectivități mult mai restrînse. Diferite categorii de agenți (indivizi sau grupuri) sînt deseori puși în situația să dea socoteală pentru lipsa lor de atitudine activă și responsabilă față de acțiuni cu consecințe nefaste la care au asistat, pe care le-au tolerat cu nepăsare, sau la care au participat antrenați în calitate de colaboratori sau de instrumente oarbe ale unor elemente antisociale. Astfel de fenomene au loc nu numai în sfera raporturilor reglementate pe calea normelor juridice, ci și în sfera celor reglementate pe calea normelor morale etc.

Măsurile, de regulă represive, care urmează unor astfel de acțiuni intervin însă totdeauna *post festum* și nu reprezintă decît punerea în funcțiune a unei autorități exterioare agenților în cauză. De aceea, astfel de măsuri sînt, în fond, de resortul funcției de răspundere, urmare a lipsei de responsabilitate; ele nu pot decît, cel mult, să repare ceea ce mai poate fi reparat, reprezentînd mai ales o reabilitare morală a ordinii și a raporturilor firești supuse încălcării arbitrariului sau violenței. Și chiar dacă pedeapsa însăși nu are pentru cel vinovat numai semnificația de răsplată (ea are și o valoare educativă), iar pentru contemporani și pentru urmași are semnificația unui avertisment, acesta (avertismentul) vine tot în întîmpinarea răspunderii și împreună cu ea reprezintă o gardă pentru cazurile extreme, pentru cazurile lipsei de responsabilitate.

Adevărata gardă, stabilă și eficace, care previne și nu numai sancționează fenomenele nedorite o constituie responsabilitatea; iar aceasta nu poate fi cultivată prin măsuri represive, ci pe calea educației. Responsabilitatea face de prisos represiunea și transformă răspunderea într-un instrument accesoriu. De aceea, responsabilitatea constituie idealul de comportament al oricărei societăți și mai ales al celei socialiste și comuniste. În această perspectivă militează cu consecvență documentele programatice elaborate de Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român[4].

Concepția materialistă a istoriei, promovată cu consecvență de partidul nostru, consideră libertatea umană ca un factor generator de răspundere și de responsabilitate, o condiție a angajării active în activitatea socială constructivă. Atitudinea pasivă, refuzul de a alege calea luptei sînt expresia lipsei de responsabilitate. Sartre avea dreptate cînd spunea că „...libertatea este libertate de alegere și nu libertate de a nu alege. A nu alege reprezintă alegerea căii de a nu alege"[5], adică refuzul angajării, pasivitatea.

Numai în viziunea unei filozofii indeterministe atitudinea pasivă reprezintă pentru agent un drept care nu generează obligații și un comportament care nu generează consecințe. Există chiar astfel de poziții filozofice care reclamă dreptul agentului la neangajare, atitudine care — ca și angajarea — ar fi o formă de manifestare a liberului arbitru[6].

Oricărei viziuni pasibile de această orientare, cunoscutul filozof și sociolog polonez Kotarbiński îi opune concepția sa, după care acțiunea se manifestă nu numai ca atitudine *activă*, ci și ca atitudine *pasivă* a agentului, iar aceasta din urmă poate ea însăși genera sau favoriza apariția unui eveniment cu consecințe la fel de importante pentru agent și mai ales pentru colectivitate. Ca atare, numai în mod *aparent* pasivitatea este nonacțiune[7]; în realitate, ea este tot o specie a acțiunii, o acțiune negativă și, în consecință, generatoare în aceeași măsură de responsabilitate și — cînd este cazul — de răspundere.

---

[4] Vezi *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 158, 171; vezi și *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în „Era socialistă", nr. 1, 1975, p. 3, 4.

[5] Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 561.

[6] A se vedea, de exemplu, A. Valensin, *Du libre arbitre*, în „Les Etudes Philosophiques", nr. 1, 1953; a se vedea și J. Sarane, *Reflexions à propos de l'article de M. Valensin, „Du libre arbitre"*, în „Les Etudes Philosophiques", nr. 2, 1953.

[7] Cf. Tadeusz Kotarbiński, *L'attitude active et la passivité apparente*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, Verlag Herder, 1968, Band 2.

Libertatea de atitudine nu este un scop în sine; ea este condiție a acțiunii responsabile, iar agentul (individual sau colectiv) este dator să folosească libertatea pe care i-o oferă societatea sau pe care și-o asumă într-un mod constructiv, în beneficiul propriu și al comunității căreia îi aparține; orice agent este răspunzător de modul în care folosește libertatea de alegere și de acțiune, de valoarea și consecințele acesteia în raport cu colectivitatea și cu membrii ei.

CONCEPTUL DE RESPONSABILITATE ȘI CREȘTEREA RESPONSABILITĂȚII UMANE ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE-TEHNICE

DE

ANETA NUȚU BUSUIOC

„La grandeur, c'est de se sentir responsable, (...) responsable un peu du destin des hommes, dans la mesure de son travail"

(SAINT-EXUPÉRY)

Amploarea revoluției științifice-tehnice actuale și a consecințelor sale este unanim recunoscută. După cum se precizează în *Programul Partidului Comunist Român* adoptat de Congresul al XI-lea, „partidul pornește în mod constant de la considerentul că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii"[1]. Tocmai datorită acestei însemnătăți hotărîtoare a științei și tehnologiei, *Directivele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român* prevăd ca perioada 1976—1980 în care „România va putea depăși stadiul de țară în curs de dezvoltare"[2] să devină „cincinalul revoluției tehnico-științifice, al afirmării largi a cuceririlor celor mai avansate ale cunoașterii în toate ramurile și sectoarele industriei românești"[3].

Majoritatea teoreticienilor de diverse orientări consideră că revoluția științifică-tehnică înseamnă o modificare radicală a producției bunurilor materiale, însoțită de o schimbare fundamentală a tehnologiei de transport și comunicare. Cercetătorii marxiști, îndeosebi, subliniază însă influența transformărilor din știință și tehnică asupra structurilor sociale și asupra dinamicii lor. Prin intermediul acestora revoluția științifică-tehnică acționează asupra condițiilor de viață și asupra destinului colectivităților și indivizilor.

În literatura de specialitate din țara noastră, considerarea revoluției științifice-tehnice drept modificare calitativă a structurii și dinamicii practicii sociale, a modului de existență a ființei umane este însoțită, la unii autori[4], de evidențierea faptului (semnificativ din punct de vedere filozofic) că această revoluție înseamnă *o transformare radicală a condiției umane, a statutului ontologic al omului*. O asemenea abordare are, firește, consecințe ce se reflectă la nivelul opțiunilor politice fundamentale, al scopurilor și obiectivelor alese.

În continuare ne propunem să evidențiem un aspect parțial al acestei probleme, prin care se învederează însuși adevărul tezei generale formulate mai sus. Anume, vom încerca să supunem analizei schimbările ce intervin în *responsabilitatea socială* a indivi-

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 95.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 48.

[3] *Directivele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român cu privire la planul cincinal 1976—1980 și liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României pentru perioada 1981—1990*, București, Edit. politică, 1974, p. 55.

[4] Vezi, Pavel Apostol, *Condiția contemporană și viitorul filozofiei*, în „Era socialistă", nr. 1, 1974.

zilor și colectivităților sub influența modificărilor privind statutul ontologic al omului în condițiile revoluției științifice-tehnice în ansamblul ei.

I

1. Vom încerca să precizăm, mai întîi, *semnificația* conceptului de *responsabilitate socială*, pe care o avem în vedere.

De obicei, se face o deosebire între *responsabilitatea morală* și cea *politică și juridică*, iar termenul de responsabilitate socială se rezervă pentru una sau alta dintre acestea din urmă, socotind-o în tot cazul distinctă de cea morală[5].

În accepția noastră, expresia de *responsabilitate socială* este privită ca un *termen generic* care cuprinde, ca specii ale sale, pe cea morală, politică și juridică.

Înainte de a propune o anumită descriere a conținutului responsabilității sociale[6], precizăm că la nivelul intuitiv al termenului sensul acestui concept este acela de ,,a răspunde'', de ,,a da socoteală''. Chiar la acest prim nivel de abordare apare limpede că *responsabilitatea* constituie un *termen relațional*, se referă la o relație obiectivă[7], întrucît întotdeauna vorbim de raportul *cuiva* față de *cineva* și/sau ceva.

În același timp, ,,a răspunde'' sau ,,a da socoteală'' se referă la cineva nu ca la o persoană pur și simplu, ci la ,,cineva'' ca *agent*, *actor* sau *subiect al acțiunii*, la faptele sale (intenționate sau realizate). Uneori, numai fapta realizată este luată în considerare, dar întotdeauna se are în vedere — indiferent dacă este vorba de intenții sau acțiuni consumate — că ,,a răspunde'', ,,a da socoteală'', deci conceptul de responsabilitate, este corelat cu *o sancțiune* în sensul larg al acestui termen, așa cum a fost el extins de M. Ralea și T. Hariton[8], vorbind de sancțiune nu numai în cazul pedepselor, ci și în cazul laudelor, al premierii, al evidențierii pozitive (,,sancțiune premială''). În acest sens, sancțiunile reprezintă nu numai acte ale unor instituții (o hotărîre a tribunalului, o măsură administrativă etc.), ci au și sensul unor valorizări sau judecăți de valoare *devenite publice*. Astfel, termenul se poate întrebuința și pentru a desemna sancțiuni *morale* — premiale sau reprobatoare — date de opinia publică.

În această perspectivă prin *relația de reponsabilitate* înțelegem *relația de solidaritate dintre agentul, actorul, subiectul acțiunii și scopurile (intențiile), respectiv rezultatele acțiunii sale*. Această solidaritate se manifestă public, deci *față de colectivitatea* din care face parte subiectul acțiunii și, în virtutea ei, asupra acestuia se extinde aprecierea pe care colectivitatea o acordă rezultatelor acțiunii sale (intenționate sau efectuate), apreciere ce se exprimă într-o sancțiune (instituțională sau neinstituțională, premială sau punitivă) cu ajutorul căreia *statutul social*[9] *al agentului, actorului, subiectului acțiunii se modifică în raport cu rolul jucat prin acțiunea respectivă*.

Responsabilitatea îi revine agentului, actorului, subiectului acțiunii datorită statutului care i s-a acordat în cadrul sistemului social dat de către o anumită colectivitate (respectiv în virtutea mandatului ce i s-a dat, în cazul unui statut delegat).

Este știut că un agent sau subiect al acțiunii sociale are întotdeauna un anumit *statut social* în cadrul unei formațiuni sociale determinate; adică, el se află într-o anumită *poziție* ce rezultă din specificul raportării sale față de factorii determinanți ai vieții sociale și aceasta îi este conferită cu consimțămîntul celorlalți membri ai societății (sau ai clasei dominante ori conducătoare). El îndeplinește totodată, atunci cînd acționează, un anumit *rol*, adică o funcție în cadrul sistemului social, realizată printr-o serie de acțiuni, funcție care

---

[5] Vezi, *Dicționarul enciclopedic român*, unde rsponsabilitatea este redusă la domeniul juridic, considerînd-o un concept al științei dreptului (volumul IV, București, Edit. politică, 1966, p. 114).

[6] În legătură cu această problemă, vezi Miron Constantinescu, *Responsabilitatea socială. Un sistem de relații sociale*, în vol. *Cercetări sociologice 1938—1971*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1971; vezi, de asemenea, Mihai Florea, *Decizie și reponsabilitate*, în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971; Georgeta Hălășan, *Libertate și responsabilitate socială* în vol. *Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală*, București, Edit. științifică, 1972.

[7] Miron Constantinescu a accentuat în mod deosebit sensul relațional obiectiv al conceptului de responsabilitate. Vezi, *op. cit.*

[8] Vezi, Mihai Ralea, T. Hariton, *Sociologia succesului*, București, Edit. științifică, 1962; A se vedea, de asemenea, P. Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968.

[9] Conceptele de *statut social* și *rol* au apărut în psihologia socială. Vezi, în acest sens, ca și pentru critica unor concepții nemarxiste, Petru Pânzaru, *Preliminarii la o teorie marxistă a statuturilor și rolurilor*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 12, 1969. În această problemă, a se vedea, de asemenea, Haralambie Ene, *Rol și statut. Schița problemei* (loc. cit.). Aici, încercăm să surprindem accepțiunea ontologică a acestor termeni, în cadrul unei ontologii sociale.

poate fi, dar nu este în mod necesar, determinată de statutul său.

Relaţia obiectivă de responsabilitate, ca raport dintre statut social şi rol este conştientizată de individ cu diferite grade de adecvare. De aceea se spune că *X* sau *Y* are sau nu are, are în mai mică sau în mai mare măsură, *spirit de răspundere* (conştiinţa responsabilităţii sale).

Responsabilitatea socială, însă, ca relaţie obiectivă, nu rezultă din conştiinţa, din *sentimentul de răspundere* al individului, ci există *independent* de voinţa sau conştiinţa lui, deoarece acţionînd, orice individ îndeplineşte — indiferent dacă este sau nu conştient de acest fapt — un anumit rol social, iar natura rolului şi modul în care-l îndeplineşte îi modifică statutul social, iarăşi fără voia lui şi relativ independent de conştiinţa pe care o are despre responsabilitatea sa.

Între responsabilitatea socială obiectivă şi conştiinţa subiectivă a responsabilităţii sociale se manifestă aceeaşi dialectică ca între existenţa socială şi conştiinţa socială. Aceasta se referă şi la aspectul *anticipativ* al sentimentului de responsabilitate socială, prin care înţelegem raportul de anticipare al unui nou statut social ce se realizează prin îndeplinirea unui anumit rol cu finalitate explicit formulată. Membrii clasei muncitoare, de pildă, care au ajuns la sentimentul şi ideea responsabilităţii lor istorice de iniţiatori şi factori ai transformării revoluţionare a societăţii şi-au asumat, în virtutea acestei conştiinţe, un anumit *rol* — cel revoluţionar — a cărui realizare practică a dus la *modificarea statutului* clasei muncitoare, din statut de clasă exploatată şi asuprită în acela de clasă conducătoare a noii societăţi.

2. Responsabilitatea, ca orice determinaţie socială, are un caracter istoric şi, în acelaşi timp, este distribuită în mod inegal în societăţile în care există o inegalitate instituţionalizată a statuturilor sociale (o inegalitate determinată de poziţia de clasă).

În societăţile anterioare existenţei proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, responsabilitatea era considerată colectivă şi difuză în întregul grup social (în rîndul persoanelor mature care se bucurau de toate drepturile şi îndatoririle). Responsabilitatea era distribuită în mod egalitar între toţi membrii societăţii, iar individul se simţea solidar cu responsabilitatea colectivă şi purtător al acesteia; el nu avea o responsabilitate distinctă de cea colectivă.

În societăţile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi pe exploatare, responsabilitatea se particularizează în funcţie de poziţia de clasă şi ierarhia socială. Astfel, în orînduirea sclavagistă, responsabilitatea colectivă a stăpînilor de sclavi şi respectiv a sclavilor se particularizează în raport cu măsura în care persoana deţine şi exercită o parte bine determinată a puterii economice şi politice sau este exclusă de la aceasta. În modul de producţie tributal[10], existau, probabil, responsabilităţi colective şi, în cadrul acestora, responsabilităţi individualizate. Responsabilităţile individuale se ierarhizau în raport cu situaţia de beneficiar al tributului, de supraveghetor şi colector sau plătitor al tributului. Odată cu instalarea relaţiilor feudale, responsabilităţile devin dependente de statutul determinat prin naştere, iar rolurile sociale sînt îndeplinite fără a putea modifica statutul social decît în cazuri cu totul excepţionale. Arbitrarul stăpînului feudal exprima slaba responsabilitate socială existentă în aceste societăţi, unde statuturile sociale erau „predeterminate" prin naştere şi, astfel, în mod obişnuit, nu se putea decădea dintr-un statut social sau ridica la un altul superior. Diminuarea responsabilităţii sociale a individului şi a grupurilor era corolarul responsabilităţii reduse la fidelitate faţă de suzeran.

Odată cu apariţia societăţii capitaliste, cu desfiinţarea relaţiilor de dependenţă personală, cu diviziunea crescîndă a muncii şi, în general, a activităţilor sociale, odată cu creşterea mobilităţii sociale în cadrul clasei în care s-a născut individul, clasă de care, în principiu, el se poate desprinde, se elaborează *conceptul modern de responsabilitate*, în funcţie de gradul de deţinere şi de exercitare a puterii. Acest principiu formal al responsabilităţii a fost şi este subordonat, în societăţile capitaliste, *responsabilităţii faţă de clasă*, atît pentru membrii clasei stăpînitoare, cît şi pentru cei ai clasei asuprite, exploatate. Or, datorită faptului că responsabilitatea faţă de întreaga societate este controlată şi reglată de responsabilitatea faţă de clasa proprie, se ajunge la o polarizare a responsabilităţii sociale în funcţie de gradul de identificare cu, sau de aderare a individului la una din clasele fundamentale ale societăţii. Datorită acestui fapt apar incompatibilităţi şi conflicte de responsabilităţi sociale, de pildă în cazul cînd responsabilitatea faţă de propria clasă — cum se întîmplă la membrii clasei burgheze — ajunge în contradicţie cu responsabilitatea faţă de întreaga colectivitate, naţională sau statală, în multe cazuri opunîndu-i-se acesteia.

Odată cu trecerea la procesul de făurire a societăţii socialiste dispare inegalitatea repartizării puterii economice, iar exercitarea puterii politice dobîndeşte un caracter din ce în ce mai direct, antrenînd tot mai efectiv masele la luarea hotărîrilor şi la contro-

[10] Vezi Miron Constantinescu, *Modul de producţie tributal şi orînduirea tributală*, în „Probleme economice", nr. 11, 1972.

lul asupra deciziilor. Datorită acestui fapt, se manifestă în mod obiectiv *tendința spre omogenizarea responsabilităților sociale*, spre repartizarea lor echitabilă asupra tuturor membrilor societății, cu mențiunea că în diferite etape ale dezvoltării socialismului, *gradul de responsabilitate* nu este atît o funcție a statutului, ci în tot mai mare măsură *dependent de rolul social*. Și aceasta mai mult decît în oricare din societățile anterioare. Faptul se explică prin aceea că în cadrul acestei noi formațiuni sociale nu există, în principiu, statuturi privilegiate datorate neparticipării la procesul de producție (sclavagism) sau funcție de naștere (feudalism) sau, în sfîrșit, funcție de monopolul bazat pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție (capitalism). Prin urmare, *fără egalizarea rolurilor se tinde la o omogenizare a statuturilor sociale* și, pe această bază, la o *repartizare cît mai omogenă a responsabilităților* legate de statutul social și la o creștere considerabilă a dependenței statutului social de rol.

3. Încă în teoria tradițională a responsabilității juridice și politice se subliniază că *responsabilitatea* se află într-un raport direct proporțional cu gradul de competență și cu sfera de decizie relativ autonomă a individului sau a grupurilor. De asemenea, se consideră că responsabilitate juridică sau politică pot avea numai persoanele sau grupurile de persoane care se bucură de o anumită libertate de acțiune și de decizie[11]. Aceste caracteristici sînt valabile și pentru responsabilitatea socială în general. Diversificarea gradului responsabilităților în funcție de rol și de statut exprimă, pe un alt plan, dialectica omogenității și eterogenității în structura societății în general și a celei socialiste în special.

Reținem din aceste sumare observații, pe de o parte *istoricitatea*, pe de altă parte *variabilitatea* responsabilităților în cadrul unuia și aceluiași sistem social.

II

4. Punînd problema *istoricității* responsabilității sociale se ridică întrebarea ce influență exercită asupra naturii și repartiției acesteia *revoluția științifică-tehnică contemporană*?

Avem în vedere, *în primul rînd*, efectele unei caracteristici fundamentale a tehnicii actuale. Anume, *caracterul amplificator al tehnologiei contemporane*. Se înțelege prin aceasta că dispozitivele tehnice de vîrf din zilele noastre au capacitatea de a efectua acțiuni prin care se sporește de cîteva sute sau mii de ori eficiența energiei folosite pentru punerea lor în funcțiune.

În al doilea rînd, menționăm *eficacitatea vertiginos crescîndă a strategiilor și programelor, a tehnicilor și metodologiilor de acțiune*. În multe domenii, după cum se știe, dispunem de strategii de acțiune computerizate și perfectibile prin mecanisme automate de prelucrare instantanee a datelor, ceea ce înseamnă că ele se apropie de limita ideală a unor modele perfecte de acțiune.

În al treilea rînd, trebuie să ținem seamă de *rapiditatea obținerii și transmiterii informației* și de *posibilitatea comunicării instantanee* dintre cele mai îndepărtate puncte de emitere și recepție. La acestea se adaugă, bineînțeles, *rapiditatea transportului, a deplasării* etc.

Or, toți acești factori se răsfrîng *nemijlocit* asupra activității omului și determină o funcționare a responsabilității umane în condiții în care ea nu s-a găsit *niciodată* în istoria de pînă acum. Într-adevăr, datorită tehnologiei de amplificare și eficienței acțiunii, datorită numărului și proporțiilor rezultatului acesteia, *homo agens* din acest sfîrșit de secol și de mileniu este confruntat cu consecințe ale acțiunilor sale care, ca volum și în același timp ca pondere, abia mai pot fi comparate cu acțiunea tradițională. Urmează, de aici, că acțiunile prin care se îndeplinește un anumit rol social generează consecințe atît de numeroase și atît de importante, încît responsabilitatea socială a celui ce acționează devine uriașă.

În aceste condiții, responsabilitatea socială nu numai *crește cantitativ*, devenind „mai mare" decît în trecut, ci suferă și o schimbare *calitativă*. Foarte multe acțiuni realizabile cu ajutorul tehnologiilor de amplificare creează situații de alegere între alternative *extreme*: supraviețuirea sau nimicirea.

Această *polarizare a alternativelor* nu se referă numai la marile probleme sociale, ci este prezentă și în viața cotidiană. De pildă, prezența tehnologiilor de amplificare în întreprinderi și în alte domenii, cum ar fi: comunicarea, mijloacele de comunicare în masă etc., face ca declanșarea unui proces de amplificare energetică pentru una din două alternative disjuncte să provoace rezultate care privesc nemijlocit starea actuală și destinul viitor al colectivităților și al individului. O eroare strecurată în programul sau în executarea programului unui dispozitiv electronic cu mare capacitate de amplificare a energiei poate produce în cîteva minute sau chiar secunde ieșiri dintr-o situație problematică, rezolvarea acesteia, dar și crearea unor situații problematice extrem de greu de rezolvat și ireversibile.

[11] Se înțelege de la sine că în domeniul responsabilității sociale este valabilă condiția stabilită în teoria și practica responsabilității juridice și politice, anume că ea revine numai unor persoane normale, dispunînd de deplinătatea capacităților lor mintale.

Perfecționarea strategiilor și programelor, respectiv a tehnicilor și metodologiilor de acțiune, mai ales în combinație cu tehnologia de amplificare, creează posibilitatea unor acțiuni sociale[12] de maximă eficiență, de mare putere de penetrație în țesătura relațiilor societale și a structurilor. Ele se realizează, în același timp, cu o mare rapiditate. Astfel, se ivește o situație socială în care problema clarificării scopurilor și a obiectivelor *înainte de a trece la acțiune*, deci *problema cadrului ideologic, axiologic, normativ* al acțiunii[13] dobîndește o acuitate și pondere cum n-a avut *niciodată* în cursul istoriei. Bineînțeles, nu metodologia și tehnologia acțiunii devine ideologică, cum se presupune uneori (de pildă, de către J. Habermas[14]) — ci existența acestei tehnologii și metodologii cu o valoare operațională nemaiîntîlnită în istoria de pînă acum a omenirii creează o asemenea situație de acțiune în care alegerea ideologică, axiologică și decizia normativă[15] se pun cu o ascuțime extremă. Într-adevăr, prin caracterul său de „încercare și eroare" (*trial and error*) legat de eficiența sa mai scăzută, precum și prin desfășurarea sa mai lentă în epocile istorice anterioare, acțiunea umană putea fi pornită și fără o lămurire prealabilă, consecventă și științifică a scopurilor, a valorilor și normelor. Și aceasta deoarece metodologia și tehnologia respectivă de dibuire și încetineală oferă atît posibilitatea, cît și răgazul necesar pentru ajustarea scopurilor, pentru reformularea obiectivelor în lumina unor criterii valorice și normative ce se elaborau treptat și mai lent în cursul acțiunii, fără ca prin aceasta să se creeze, de regulă, consecințe ireversibile.

În condițiile metodologiei actuale a acțiunii, a tehnologiei — aplicate pe baza unor strategii și programe științifice optimalizabile, și în condițiile în care declanșarea acțiunii ce urmează să se desfășoare într-o manieră care nu mai permite decît în foarte mică măsură și extrem de rar intervenția agentului pe parcurs — se impune precizarea *științific fundamentată* a scopurilor, a sistemului de valori și norme *înainte* de a porni la acțiune.

Aceasta înseamnă că se pune cu un accent mai puternic decît oricînd înainte problema angajării într-o responsabilitate care e cu atît mai mare cu cît *scade posibilitatea de a modifica* orientarea acțiunii *în cursul desfășurării* ei. Așadar, și sub acest aspect revoluția științifică-tehnică duce la o sporire fără precedent a responsabilității sociale.

Mai departe, revoluția în tehnologia tratării informației și a comunicării, îndeosebi datorită rapidității și omniprezenței efectelor produse în mijloacele de comunicare de masă creează o situație informațională inedită. În primul rînd, prelucrarea automată a datelor creează posibilitatea unei informări multilaterale, pertinente și rapide pentru cei care știu să opereze cu dispozitivele respective, dar poate servi — dacă prin bariere de clasă și de pregătire nu toți sau nu majoritatea agenților acțiunii sociale sînt puși în situația de a putea înțelege cel puțin principiile de bază ale prelucrării automate a datelor — la mascarea, la ascunderea informației necesare pentru a judeca în cunoștință de cauză asupra treburilor obștești. În al doilea rînd, după cum s-a relevat în multe cercetări[16], mijloacele de comunicare de masă realizează o selecționare a informației după criterii care sînt ideologice și astfel permit — prin bombardamentul informațional pus întotdeauna în serviciul unor scopuri de clasă — fie lămurirea maselor asupra problemelor și soluțiilor sociale, fie o manipulare a acestora de proporții necunoscute înainte. Obiectivele ideologice ale revoluției și construcției socialiste presupun folosirea tehnicii moderne de prelucrare a informației în vederea *lămuririi* maselor, a punerii la dispoziția acestora a întregii informații disponibile. În cadrul orînduirii capitaliste, dimpotrivă, mijloacele de prelucrare automată a datelor fiind proprietatea, monopolul clasei exploatatoare, sînt folosite mai ales pentru *manipularea* maselor în conformitate cu strategia ideologică a capitalismului de mistificare a conștiinței celor ce muncesc.

---

[12] Vezi, Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, București, Edit. politică, 1972. Vezi, de asemenea, Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica deontică*, în „Forum — Științe Sociale", 1969; Ion Moraru, *Marxismul și întemeierea teoriei acțiunii sociale*, în volumul *Existență, cunoaștere, acțiune*; Ioana Smirnov, *Aspecte ale teoriei acțiunii la K. Marx*, în „Forum — Științe Sociale", I.

[13] Vezi, Ion Tudosescu, *Motivație și scop în praxiologia contemporană* în „Forum — Științe Sociale", II — *Cunoaștere și umanism*, 1970; vezi, de asemenea: Petru Pânzaru, *Determinism, motivație, acțiune*, în volumul *Existență, cunoaștere, acțiune*; Angela Vasiliu, *Creativitatea — dimensiune esențială a acțiunii sociale*, în volumul *Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală*.

[14] Vezi, în acest sens, lucrarea sa *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

[15] Vezi, Cornel Popa, *Norme, decizie, libertate*, în volumul *Știința conducerii societății*, *Studii*, București, Edit. politică, 1971.

[16] Vezi, de pildă, J. Ellul, *Information et Propagande*, în „Diogene" nr. 18, 1957, p. 69; același autor: *Histoire de la Propagande*, P.U.F., Paris, 1967, cap. IV, par. 3, p. 123 și *Propagande*, A. Colin, 1962, cap. I și II.

Prin urmare, și revoluția în domeniul tehnicii prelucrării informației și în cel al tehnologiei comunicării duce la o asemenea *polarizare extremă a alternativelor*, încît *responsabilitatea socială pentru utilizarea acestor tehnici crește* în măsura în care ele pun, în fond, problema radicală a alegerii între emanciparea maselor sau manipularea acestora, în scopul menținerii la putere a exploatatorilor.

5. Într-un fel sau altul și în proporții diferite, fiecare aspect semnificativ al revoluției științifice-tehnice actuale pune într-o *formă nouă*, calitativ diferită, problema responsabilității sociale, a activității individului și a colectivităților.

Acest fapt este și mai evident dacă nu ne referim numai la urmările implantării noii tehnici în viața socială, ci la înseși procesele sociale determinate de introducerea tehnicii noi: procese sociale secundare în raport cu faptul primar al funcționării noii tehnici, dar decisive pentru *utilizarea socială* a acestora.

Astfel, una din consecințele sociale majore ale revoluției științifice-tehnice este, de pildă, creșterea nivelului și gradului de școlarizare pe ansamblul societății. Această democratizare masivă a învățămîntului și ca atare a nivelului de informare și a competenței majorității populației (în raport cu istoria anterioară a societății respective) duce la *sporirea posibilității de conștientizare* a consecințelor acțiunii sociale și a fiecărei activități concrete. Cu alte cuvinte, elementul de nepremeditare, de ignorare a consecințelor, de neînțelegere a relativei independențe a rezultatelor față de intenții etc. — trăsături ale activității sociale cotidiene din trecut a individizilor și a maselor — *dispare sub acțiunea culturalizării și școlarizării*. Și, crescînd nivelul de competență al fiecăruia și al tuturora, *sporește concomitent și responsabilitatea lor socială*.

Evident, „revoluția educațională" sau „explozia școlară" sînt procese determinate de revoluția științifică și de aceea creșterea, sporirea responsabilității pe care o aduc după ele este de fapt consecința factorului inițial, adică al revoluției științifice-tehnice.

În legătură cu școlarizarea și culturalizarea maselor cerute de o societate tehnicizată într-un grad înalt, se ivește — ca o manifestare concretă a spiritului, a simțului responsabilității — revendicarea participării nu numai la executarea, înfăptuirea deciziilor, ci și la elaborarea lor. Procesul nu este simplu: revoluția științifică-tehnică determină necesitatea obiectivă a școlarizării cît mai largi a maselor. Pe această bază crește, în mod obiectiv, competența acestora. Iar conștientizarea competenței crescute, adăugîndu-se la elementele de conștiință de clasă, critică față de orînduirea capitalistă, duce la o formă de manifestare specifică a responsabilității sociale; apariția exigenței subiective de participare la decizie. Această exigență subiectivă este convergentă, în același timp, cu cerința obiectivă a dezvoltării inițiativei revoluționare a maselor (în sensul dat acestei expresii de Lenin), exprimată atît prin lupta pentru cucerirea puterii (revoluția socialistă), cît și prin activitatea revoluționară de creare a societății noi, socialiste și comuniste.

Din acest punct de vedere, prin verigile intermediare la care ne-am referit, revoluția științifică-tehnică sporește nevoia unei organizări democratice, echitabile, în conformitate cu principiile socialismului științific elaborat de întemeietorii marxismului. Firește, nu trebuie pierdut din vedere faptul că în societățile divizate în clase antagoniste învățămîntul și cultura, putînd fi puse în serviciul unor scopuri de clasă, prin extinderea lor și prin caracterul de masă pe care-l îmbracă, devin și instrumente redutabile de îndoctrinare și manipulare, pătrunzînd în toate clasele și categoriile sociale.

Se înțelege de la sine că o asemenea responsabilitate socială masivă nu era legată niciodată în trecut de învățămînt și de cultură, la care nu aveau acces decît pături foarte limitate.

Ceea ce este valabil pentru învățămînt — care, după părerea majorității specialiștilor, se află într-o expansiune ce ar determina o creștere exponențială dacă nu ar fi frînată de alocarea foarte parcimonioasă a fondurilor — este aplicabil și la o serie de alte procese sociale la care nu ne referim, în acest cadru, în mod direct, cum ar fi: *schimbările în structura de vîrstă a populației*[17] și în creșterea acesteia, în *mobilitatea socială* etc. În literatura de specialitate s-a arătat cu suficiente argumente cît de strîns sînt legate aceste procese de revoluția științifică-tehnică.

Sporirea responsabilității obiective a ființei umane — individ și colectivitate — se reflectă, dar este și anticipată de conștiința ascuțită a acestei responsabilități crescute, pentru care cultura tradițională și forma ei burgheză nu au pregătit decît în extrem de mică măsură omul. La nivelul psihologiei sociale, al atitudinilor predominant afective și nereflexive, schimbarea existențială determinată de apariția noii tehnici și a științei în cîmpul existenței cotidiene a determinat uneori chiar sentimentul și conștiința unei chinuitoare dar nedefinite responsabilități, tratată adeseori amplu în literatura existențialistă (Sartre, Camus etc.). În acest orizont descoperim, într-o formă negativă încă, exigența unei conștiințe a responsabilității istorice și sociale a individului.

[17] Vezi, în acest sens, Pavel Apostol, *Trei meditații asupra culturii*, Cluj, Edit. Dacia, 1970, p. 19.

Gîndirea contemporană, sub diferite forme, a abordat anumite aspecte esențiale ale conștiinței responsabilității sociale a indivizilor și chiar a comunităților, atît în legătură, de pildă, cu fapte de genocid, de poluare masivă și amenințătoare a condițiilor lor de existență, cît și sub aspectul responsabilității individului și a colectivităților pentru acceptarea sau neacceptarea monopolului asupra puterii economice și politice de către clase sau grupuri exploatatoare. Acest efort de înțelegere a schimbării naturii și a funcției sociale a spiritului de răspundere se află și la baza unor orientări umaniste militante din cadrul unor poziții și ideologii străine de clasa muncitoare și de concepția ei revoluționară despre lume. Ridicarea la o clară și adevărată conștiință a responsabilității sociale este însă mult îngreunată nu numai de lupta de clasă din țările capitaliste, ci și de caracterul extrem de complicat și complex al proceselor sociale din epoca noastră, de contradicțiile dintre nou și vechi.

În acest context apare și mai pregnantă semnificația Programului ideologic al Partidului Comunist Român, care, în acord cu cerințele obiective ale vieții sociale și ale momentului istoric, pune pe primul plan *formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste* a maselor, conștiință științific fundamentată a dezvoltării sociale și, în același timp, a responsabilităților ce revin în cadrul acesteia, individului și colectivității.

În cadrul societății socialiste care, pe lîngă obiectivele generale ale activității umane, își pune ca scop proiectarea unor structuri și relații sociale calitativ noi și unde agenții acțiunii sociale depun eforturi susținute să le realizeze și să le asigure o funcționalitate cît mai eficientă și sub raport social-uman, *inițiativa umană, asimilînd știința și tehnica actuală în vederea realizării unor obiective revoluționare, determină și presupune o sporire cantitativă și (mai ales) calitativă a responsabilității sociale.* În cadrul acestei formațiuni sociale, acțiunea revoluționară de transformare și construire a societății nu vizează doar un aspect sau altul al condiției umane, ci însuși modul de existență a omului, ca individ și colectivitate, vizează însăși structura nouă a sistemului social. Or, propunîndu-și în mod explicit, nemijlocit și programatic reconstrucția din temelii a condiției umane, acțiunea revoluționară de construcție a societății socialiste multilateral dezvoltate în vederea trecerii treptate la comunism, reprezintă *nivelul maxim atins pînă în prezent de omenire în asumarea unor responsabilități sociale.*

Acest proces înseamnă, în esență „*recrearea*" *ființei umane*[18].

Politica Partidului Comunist Român se înscrie cu contribuții originale și cu o profundă înțelegere a semnificației proceselor contemporane în această operă de reconstrucție a statutului ontologic al omului.

În această perspectivă se dezvăluie și semnificația normelor vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste ca sistem al principiilor pentru strategia de formare și transformare a ființei umane, în vederea ridicării sale la nivelul unui agent conștient al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, ca etapă necesară în trecerea la comunism.

Sistemul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, constituie în acest sens, și *definirea cîmpului și a conținutului responsabilității sociale* a membrilor societății noastre în raport cu programul comunist al construirii unei noi formațiuni sociale și a unui nou tip de personalitate umană, adică reprezintă *expresia conștientă și teoretic fundamentată a responsabilității sociale obiective și a conștiinței adecvate a acestei responsabilități.*

MOTIVAȚIA ETICĂ A PARTICIPĂRII RESPONSABILE

DE

GHEORGHE BUNESCU

În întreaga sa operă de construire a socialismului și comunismului, Partidul Comunist Român pornește de la principiul fundamental că revoluția, construirea noii orînduiri sociale nu pot fi decît rodul activității conștiente a maselor muncitoare, creația istorică liberă a fiecărui popor. În acest sens putem înțelege și sublinierea din Programul Partidului Comunist Român: „Nu trebuie uitat că felul de a trăi și gîndi al poporului a constituit și va constitui întotdeauna temelia dezvoltării gîndirii și culturii înaintate"[18].

[18] Călina Mare, *Personalitatea umană în socialism*, în „Era socialistă" nr. 3, 1973; vezi, de asemenea, A. Busuioc, *Formarea omului nou și dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală*, în volumul *Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală.*

Desigur, felul de a gîndi, simți și făptui presupune o anumită problematizare a raportului dintre sensibilitatea umană și viața socială.

Problematizarea raportului sensibilitate-lume dinspre subiectivitatea individuală, poate fi susținută de o motivație psihologică sau psiho-morală individuală. Distincția dintre nivelul psihologic și cel moral apare în modul diferit de raportare a subiectivității individuale. Astfel, motivația psihologică asigură depășirea situației psiho-individuale sau psiho-sociale în virtutea nevoii de echilibru dinamic al sensibilității individuale. Motivația moral-individuală asigură depășirea situației psiho-morale în virtutea unui criteriu axiologic. În ambele cazuri, deși criteriul distanțării de situație diferă, distanțarea are loc din perspectiva subiectivității individuale. Din această perspectivă motivația — prin bogăția trăirilor valorice și psihice individuale — mediază între contextul social — valoric și faptul supus aprecierii morale, între eforturile morale individuale. Astfel, poate fi aproximată motivația psiho-morală individuală.

Dar, cantonarea subiectivității în cîmpul acestor medieri — care asigură, ce este drept, o anumită securitate individuală — ar însemna o atitudine de acceptare, de contemplare și complacere, o solidaritate pasivă, bună pentru ,,normarea consumului de valori", dar nu și pentru libertatea creației de valori. O asemenea motivație psiho-morală — întemeiată psiho-social pe medierile inter-subiective și axiologic pe criteriul valoric acceptat — poate ocaziona depășiri ameliorative ale situației social-morale, dar nu și un progres moral, o devenire etică a omului. Fără să neglijăm rolul motivației la nivel psiho-moral individual — acela de a media eforturile morale individuale și a le pune în concordanță cu morala socială practicată, de a interveni oarecum post-factum în evaluarea faptului supus aprecierii morale, prin introducerea lui în contextul social-valoric — credem că explicarea devenirii etice a omului are nevoie de un concept etic al motivației care funcționează ,,dincolo" de aceste medieri, la care se opresc o serie de cercetări.

Problematizarea aceluiași raport, sensibilitate-lume, dinspre subiectivitatea colectivă — și după criteriile ei axiologice — se poate susține pe o aproximare mai bună a tendințelor de dezvoltare a realității sociale și implicit a însăși subiectivității umane. Poate, de aceea, o filozofie revoluționară este aceea care reușește să recunoască expres că exprimă problematizările istorice ale unei *anumite* subiectivități colective și nu ale omului ,,în general".

Dacă subiectivitatea individuală are nevoie pentru a opera cu criterii valorice de medierile inter-subiective, de securitate emotivă, de solidaritate cu sine și cu ceilalți, subiectivitatea colectivă în reflexia ei practică asupra aceluiași raport sensibilitate-lume, nu are nevoie atît de aceste medieri cît mai ales de posibilitatea prospectării tendințelor de dezvoltare umană, de un ,,optimism pe termen lung"[2].

Pentru determinarea funcționării motivației în cîmpul eticului într-o perspectivă istorică — și nu doar pentru determinarea comportamentelor prin motive — trebuie să apară condiții istorice anumite: optimismul pe termen lung să prevaleze asupra securității emotive, prospectarea să prevaleze asupra conservării, solidaritatea să nu fie pasiv-normativă ci activ-prospectivă.

Motivația etică presupune prevalarea sensului valoric asupra sensului utilității imediate în conflictul istoric sensibilitate-lume și chiar mai mult decît atît, o stare socială de solidaritate prospectivă care-și propune, în centrul problematicii, prospectarea posibilităților de dezvoltare multilaterală a sensibilității umane. Motivația etică este resursă dinamizatoare și direcționatoare a acestei stări tensionale, întru perspectiva dezvoltării multilaterale a condițiilor vieții sensibile a omului. Ea apare în munca și lupta pentru creația de valori, fie că este vorba de angajarea în situații limită de tip ,,care pe care", fie că este vorba de eroismul revoluționar cotidian; finalitatea ei nu poate fi — sub aspect etic și moral — decît dezvoltarea, împlinirea omului ca om, umanizarea sentimentelor umane. Funcționarea ei, în conflictul sensibilitate-lume, presupune depășirea stării de așteptare a medierilor inter-subiective, psihologice. *Motivația etică apare oarecum ,,împotriva" motivației psihologice, împotriva omenescului psihologic al inerției și ,,pentru" inițiativa angajării sincere, pentru exigența revoluționară a netolerării lipsei de angajare*, și a ,,tolerării" inițiativei (omenoase) asumătoare de riscuri, inclusiv a riscului de a lărgi cîmpul posibilului uman, de a-l deschide spre ,,imperiul libertății".

★

Din perspectiva contemporaneității, funcționarea istorică a motivației apare ca generînd din conflictul sensibilitate-lume, care oferă adevărate modele istorice de motivație.

În timpurile patriarhale, fără mutații sociale deosebite, conflictul sensibilitate-realitate se putea realiza prin răspunsul spontan, asertiv al sensibilității. Problematizarea, conștientizarea — adică reflectarea în același timp a naturii obiectului și a atitudinii subiectului — nu era posibilă, pentru că nu era nici neapărat necesară. Apariția accidentală a situațiilor conflictuale nu impunea o atitudine expresă sau exemplară a subiectivității; spontaneitatea sensibilității apărea suficientă. Putînd să-și reprezinte actele și intențiile și să

și le lege prin motive conative, adesea nevolitive [3] — subiectul era considerat totuși responsabil, adică sancționabil. El nu reflecta însă, în același timp, la semnificația atitudinii lui ca subiectivitate. Morala și acțiunea morală existau pentru că exista subiectivitatea în fața universalului social și a aspectelor lui predominant utilitare. Responsabilitatea — ca sancționabilitate — se oferea, pentru că erau recunoscute succesiunile dintre acte și intenții și mai ales dintre acte și consecințele lor. Conștientizarea naturii obiectelor satisfăcătoare era mediată prin aceste motive cu funcție conativă. Dar, acțiunea era nemotivată etic tocmai pentru că era spontană, neproblematizînd asupra atitudinii subiectului. Subiectivitatea nu-și recunoștea valoarea autentică. Teama de ziua de mîine conducea la centrarea pe posibilul obiectiv și la *neluarea în considerare a posibilului subiectiv*. Lipsa acestei distincții a ocazionat însă — dincolo de răspunsul spontan — și conservarea unor obiceiuri și deprinderi.

Posibilul obiectiv a instituționalizat obiceiurile sintetizate în normele sociale. Responsabilitatea nu era doar sancționabilitate pentru consecințele actelor în cîmpul posibilului obiectiv, ci și pentru conservabilitatea normelor. Treptat, apar instituții speciale pentru realizarea acestei conservabilități, mai ales în condițiile împărțirii societății în clase antagoniste. Răspunsul spontan al sensibilității începe să fie îngrădit. Mecanismul acestor îngrădiri va eroda unitatea intensivă a subiectivității, alienînd conștiința. Conștiința va problematiza această raportare, dar are nevoie de sute și mii de ani pentru a se trezi; și apoi, se trezește alienată. Structurile social-economice, ruptura între politică și morală, religie și morală, contribuie la perpetuarea istorică a acestei situații.

Revoluția burgheză produce pentru prima oară mari mutații sociale. Nici răspunsurile spontane ale subiectivității și nici deprinderile nu mai sînt eficiente (cu toate că raportarea răspunsului spontan la obiceiurile practicate a adus o anumită dinamizare a subiectivității umane). Deși problematizările rămîn limitate social de interesele de clasă, totuși s-a obținut ceva pentru subiectivitatea umană: *o problematizare asupra distanței dintre posibilul obiectiv și posibilul subiectiv*. Oamenii încep să-și dea seama că își pot făuri și o altfel de viață! Kant este cel care ridică la concept această nouă problematizare a subiectivității umane. Conștientizarea atitudinii posibile a subiectivității — cu toate limitările istorice — premerge apariției istorice a unei motivații etice. De la timpurile istorice fără motivație etică — ale răspunsurilor spontane și ale obiceiurilor și deprinderilor — se poate trece la un timp istoric cu motivație etică. Dar, pentru că aceste problematizări erau centrate pe interese pragmatice, de clasă asupritoare, motivul etic rămîne în urma interesului i pragmatic. Acțiunea rămîne nemotivată etic dar timpul istoric începe să facă posibilă o asemenea motivație etică, superioară.

Funcționarea istorică a motivației în cîmpul eticului, oferind adevărate modele de motivație — după cum a avut nevoie de răspunsul spontan al sensibilității, de raportarea răspunsului spontan la tradiții și obiceiuri și de problematizarea atitudinii subiectivității față de normele sociale — ne indică posibilitatea definirii unui *concept etic contemporan al motivației*. El trebuie să țină seama de disponibilitățile psihologice ale subiectivității contemporane. Dar, deoarece trăirile psihologice apar după punerea conflictului, influența lor se rezumă la evaluarea, depășirea conflictului, fără a anticipa punerea conflictului, fără a putea „devansa" conflictul.

La nivelul problematizărilor asupra lipsei, asupra a ceea ce rămîne de făcut și cunoscut — mai mult decît la nivelul obișnuințelor și oarecum deosebit de mecanismul psihologic al acestora — se pot anticipa conflictele sensibilității cu lumea. În practica morală, înaintea deprinderilor poate și trebuie să stea convingerea, credința în acel rest care mai rămîne de făcut sau de cunoscut. Dar, pentru ca punerea conflictului să fie etică, este nevoie de un criteriu anumit, de o exigență predictibilă istoric. Numai cînd apare această exigență — în perspectiva expresă a dezvoltării multilaterale a ființei umane — poate apărea exercițiul practic al prospectării etice a conflictului sensibilitate-lume. Numai cînd omul are nevoie de om, ca scop și nu ca mijloc, el nu mai așteaptă „medierea", ci învinge inerția omenească a sensibilității. Atunci, motivația etică stă pentru angajarea autentic responsabilă, exemplară, sinceră. Nu trăirea individu alăci o anumită stare (climat) psihosocială favorizează această prospectare „empatică și intra-ceptională" [4].

Motivația etică contemporană este starea de necesitate morală a angajării exprese pentru realizarea cîmpului de manifestare liberă a disponibilităților creatoare ale omului. Ea face posibile valorizările autonome și prin aceasta *polisemia responsabilității morale contemporane*.

Numai acolo unde devine principial posibilă *o apreciere de pe poziții neprivilegiate a participării umane se structurează istoric motivația etică*. Ea nu este un produs psiho-individual ci un produs psiho-social determinat social-economic și social-cultural.

★

Dacă prin participare umană înțelegem o aplicare subiectivă a principiilor raționale ale cunoașterii și acțiunii [5], atunci funcția motiva-

ţiei, cu atît mai mult a motivaţiei etice, nu poate fi redusă la simpla înscriere a actului în contextul social-valoric. Aceasta cu atît mai mult cu cît morala cotidiană nu mai este o morală a ,,subzistenţei" ci o morală ,,a experimentărilor"[2].

O aplicare subiectivă adecvată a principiilor cunoaşterii şi acţiunii se întemeiază psihologic pe persistenţa semnificaţiilor afective în raport cu semnificaţiile cognitive. Disonanţa cognitivă (fandarea raţională în cîmpul realităţii) sugerează — în orice societate — o legătură între cauze şi efecte, între acte şi intenţii, generează o ,,cunoştinţă de cauză". Pe acest temei apare o dinamică a semnificaţiilor afective care potenţează şi direcţionează energetic fiinţa umană. Autentica ,,conştiinţă de sine" presupune o problematizare nemistificată asupra atitudinii subiectivităţii, presupune nu numai o solidaritate cu semenii, ci şi o solidaritate cu sine (condiţie a sincerităţii). Limitarea fandării raţionale — datorită structurii psiho-individuale sau mai ales structurii sociale — se exprimă într-o sărăcie, lipsă a motivelor superioare de acţiune (convingeri, idealuri). Cu precizarea că, structura vieţii sociale determină — în ultimă instanţă — structura vieţii afective.

Putem astfel distinge între o *participare mijlocită* — mai ales prin efectele acţiunii — şi o *participare* care nu aşteaptă efectele, fiind — în acest sens — *nemijlocită*.

Istoric, participarea rămîne mijlocită cînd nu se pot aproxima tendinţele şi legităţile obiective; ancorarea subiectivităţii se face în motivele imediate de acţiune deoarece, pe de o parte, semnificaţiile descriptive nu pot dinamiza aplicarea subiectivă, iar pe de altă parte — şi implicit — nici semnificaţia afectivă nu rămîne exemplară, sinceră (nu există suficientă fidelitate a actelor faţă de propria intenţie, deoarece intenţiile înseşi sînt incerte).

În perspectivă social-istorică exemplaritatea participării apare cînd este posibil optimismul pe termen lung.

Dacă aproape toţi gînditorii contemporani sînt de părere că modificările accelerate în viaţa socială antrenează modificări corespunzătoare ale vieţii psihice, deosebiri de păreri apar cu privire la sensul acestor modificări ale subiectivităţii colective şi individuale. Credem astfel că este semnificativă opoziţia între încercarea de a acredita ideea că subiectivitatea umană are dificultăţi insurmontabile de adaptare la transformările din viaţa socială şi încercarea de a degaja tocmai disponibilităţile de adaptare de care dispune subiectivitatea colectivă şi individuală. Pentru prima direcţie de cercetare [6] ,,tranzienţa" este un motiv care reclamă temporizarea transformărilor sociale! Pentru gînditorii marxişti [7] *accelerarea transformărilor este posibilă tocmai în măsura dinamizării subiectivităţii umane*. Mai precis, problema se pune astfel: *cînd transformările sociale se recunosc ca produsul deliberat, dezirabil, prognosticat şi planificat — înseamnă că subiectivitatea umană este pregătită pentru asimilarea lor, deoarece s-a pregătit în însuşi procesul realizării acestor transformări*. Altminteri, desigur, subiectivitatea rămîne ,,nepregătită"!

★

Societatea capitalistă contemporană este cert definibilă printr-o participare mijlocită de efectele imediate ale acţiunii, prin limitarea serioasă a vehiculării nemijlocite a semnificaţiilor valorice. Deoarece posibilitatea principală a dărilor de sens valorizatoare este îngrădită, *angajările sînt exemplare numai prin excepţionalitatea lor, neavînd caracter de masă*.

Mecanismul psiho-social al unei asemenea participări constă în:

— imposibilitatea aproximării tendinţelor şi legităţilor istorice, datorită anarhiei şi concurenţei provocate de relaţiile de proprietate; această imposibilitate istorică limitează ,,cunoştinţa de cauză" a subiectivităţii colective şi individuale;

— ca urmare, la nivelul ,,conştiinţei de sine" nu se poate problematiza autentic asupra atitudinii subiectivităţii, nu se poate reflecta veridic distanţa între posibilul obiectiv şi posibilul subiectiv [8];

— pe de altă parte, limitarea ,,cunoştinţei de cauză" erodează solidaritatea cu semenii, creează teama şi implicit duplicitatea;

— falsificarea ,,conştiinţei de sine" erodează solidaritatea individului cu sine însuşi, creează sentimentul angoasei şi implicit nesinceritatea (infidelitatea actelor faţă de intenţii);

— absenţa solidarităţii cu sine — în condiţiile limitării pragmatice a solidarităţii cu semenii — limitează vehicularea nemijlocită a semnificaţiilor valorice, dinamica acestora;

— motivaţia etică rămîne exogenă creaţiei umane, practicii desfăşurate în limitele pragmatice;

— realizarea actelor morale se întemeiază pe motivaţii psihologice care introduc în contextul social-valoric, dar motivaţia etică nu funcţionează pe deplin; se aşteaptă ,,medierile"; individul este cinstit în măsura — cvasiexclusivă — în care are nevoie de cinstea oamenilor. Angajarea umană se realizează numai faţă de o faţetă a individului uman, fiind o angajare ,,modulară"[6]. Individul este mai degrabă mijloc decît scop şi este propus şi supus ca atare problematizărilor.

Desigur, caracterul de clasă al participării umane trebuie şi el luat în consideraţie, în

toate problemele cardinale ale societății — munca, cultura, educația.

Dacă pentru sociologii și economiștii burghezi teoria „participării economice" ar sugera posibilitatea rezolvării contradicției dintre muncă și proprietate, mișcările greviste actuale indică cert că motivațiile luptei au o dinamică corespunzătoare așa-zisei societăți de consum. Nu atît subzistența — mai ales în țările capitaliste dezvoltate — cît alte resorturi potențează această luptă. Unul dintre acestea este nevoia de dreptate socială, de echitate, de respect egal acordat demnității fiecăruia pentru energia creatoare desfășurată în procesul de muncă. Raportul de venituri, devenit uriaș și în favoarea celor care nu-și desfășoară energiile creatoare, adîncește procesul de refuzare a situației date, reclamă transformările social-economice necesare și înțelese de covîrșitoarea majoritate a muncitorilor. Aceasta, cu toate că potențele creatoare ale muncitorilor nu se obiectivează, de regulă, într-o muncă creatoare. Specific producției mașiniste — rezultate în urma revoluției industriale și care constituie baza tehnico-materială a capitalismului — este munca simplă. Monotonia acestei munci este mai greu de suportat decît efortul fizic mărit — după cum indică cercetările în acest domeniu. Confortul psihic în procesul de muncă mașinist capitalist este precar. Iar în măsura introducerii automatizărilor apare primejdia șomajului. Prin urmare, poziția omului în cadrul forțelor de producție și al civilizației capitaliste este precară și datorită faptului că nu dispune de confortul psihic în muncă. Posibilitatea obiectivă a automatizării este trăită contradictoriu și confuz de oamenii muncii. Ei au și nu au nevoie de această posibilitate. Semnificațiile afective, valorice se vehiculează numai în măsura în care interesul lor (păstrarea locului de muncă) nu este lezat.

Un alt motiv devenit comun mișcărilor greviste este generat de lipsa participării la organizarea și conducerea producției, de ascuțita limitare a democrației economice. Această limitare a participării — mijlocită exclusiv de venituri — este înțeleasă ca o cauză a șanselor inegale de dezvoltare culturală și socială. Din ce în ce mai mult, în mișcările greviste apare motivul democratizării învățămîntului și, în general, al egalizării șanselor de reușită în viață. Astfel, în urma mișcărilor greviste din 1968 s-a legiferat în Franța posibilitatea perfecționării profesionale a salariaților. Dar, semnificativ, legea exclude de la perfecționarea profesională pe aceia care lucrează în ateliere cu un număr mai mic de lucrători.

Dacă „productivitatea" comportamentului uman și „motivele funcțional-autonome" sînt posibile la orice subiectivitate [4] — pentru că nevoile vitale ale vieții le impun — și dacă *important și pentru societate și pentru* individ este, nu de a refuza desfășurarea disponibilităților naturale creatoare, ci de a le oferi cîmp liber de manifestare [8]; dacă admitem că asupra disponibilităților care trebuie descătușate este legitim să decidă fiecare chiar dacă aceste decizii sînt adesea stresante, mai ales cînd conștiința este alienată, nu putem totuși admite concluzia lui Marcuse [8] după care exclusiv sensibilitatea — rămasă singura rațională, în condițiile iraționalității sociale care o înfrînează și ale alienării conștiinței — ar putea să dinamizeze trăirile valorice, ar putea motiva etic distanțarea de situația (climatul) psiho-socială și mai ales, *nu putem admite că această sensibilitate singură ar putea realiza transformările reale în condiția socială a omului*. Efortul moral și real de a transforma starea socială și psiho-socială presupune o dialectică a convingerilor raționale (semnificații cognitive), a afectivității și deprinderilor din care nici unul din aceste elemente nu poate lipsi, cel puțin pentru că ființa umană acționează ca o ființă nu numai integratoare (fiind integrabilă social), ci și intensivă (integrată deja social!). De aceea, lupta nu îmbracă un caracter spectacular, nu capătă — de regulă — alură de epopee, ci mai degrabă este o luptă de uzură, pe termen lung, cu succese și înfrîngeri *cotidiene*. În cele din urmă, desigur, ponderea în rezolvarea acestui conflict o deține posibilitatea angajării conștiente, a organizării și conducerii conștiente a acestei lupte de către un partid revoluționar care se sprijină pe o filozofie consecvent științifică. Așa devine posibil ca, unei lipse a posibilității obiective de a exista șanse egale de realizare umană în condițiile date ale societății capitaliste, să-i corespundă problematizarea posibilității subiective, a nevoii umane de această egalizare a șanselor.

Etica lui Kant a făcut din posibilitatea subiectivă conținutul abstract al practicii umane. Etica marxistă trebuie să exprime conținutul concret al acestei posibilități subiective în raport de determinare cu posibilitatea dată obiectiv social-istoric.

Motivația etică întemeiază triumful efortului uman de a rupe cu inerția omenescului ancorat în „datele" naturale și chiar sociale, obiective. Omenia este, astfel, rezultat de boltă al unui proces adesea chinuitor — din punct de vedere psiho-social — de corelare a semnificațiilor cognitive cu cele afective. Dările de sens valorice — ca dări omenești și omenoase în același timp — nu ar fi posibile fără această dialectică al cărui mecanism am încercat să-l descriem. Motivația etică înseamnă mai mult decît „motive funcțional-autonome" deoarece încearcă să surprindă tensiunea specifică a raportării posibilului subiectiv la posibilul obiectiv, în măsura în care posibilul subiectiv se dovedește capabil de a „înfrînge" determină-

r

ile posibilului obiectiv. Aceste „înfrîngeri" reprezintă tot atîtea victorii ale motivației etice. Motivația psihologică evită oarecum aceste confruntări, urmărind, după cum am arătat, echilibrul sensibilității; contemporaneitatea — în încercarea de a-și cîștiga dimensiunea temporalității — refuză însă centrarea pe acest echilibru al sensibilității [9].

★

Posibilitatea problematizării raportului dialectic dintre sensibilitate și lume, dintre posibilul subiectiv și posibilul obiectiv este principial modificabilă istoric. În societatea noastră socialistă, aceste problematizări se dezvoltă căpătînd sensuri noi. Atunci cînd avîntul forțelor de producție coincide cu dezvoltarea multilaterală a fiecărui producător, dezvoltarea umană ca scop în sine devine — după cum arată Marx în *Manuscrisele economico-filozofice* — o lege a istoriei.

Morala socialistă cotidiană pune în ordinea zilei *munca creatoare*, care devine nu numai obligația fiecăruia, nu numai izvor al satisfacerii nevoilor materiale și spirituale cît mai ales *criteriul practic al aprecierii morale*.Mai ales această a treia dimensiune a muncii credem că întemeiază, potențează și direcționează „marea inițiativă comunistă" care devansează la nivelul trăirilor conștiente, valorice, ale posibilului subiectiv limitările impuse obiectiv de volumul resurselor ce pot fi puse la dispoziția dezvoltării forțelor umane. Înainte de a deveni posibilă obiectiv o muncă creatoare pentru toți indivizii și o repartiție după nevoi, conștiința morală găsește suficiente mobiluri etice — și nu atît psihologice — pentru a genera o atitudine comunistă față de muncă. *Considerarea demnității prin muncă și acordarea respectului pentru muncă sînt trăsături distinctive ale dinamicii subiectivității colective și individuale în societatea socialistă.*

Lărgirea democrației economice, participarea la organizarea și conducerea producției sînt tot atîtea probleme care se pun într-un mod specific în orînduirea noastră, în diferite etape de dezvoltare. Participarea la organizarea și conducerea vieții economice presupune atît competență, cît și dezvoltarea conștiinței socialiste a tuturor oamenilor muncii. Este, credem, interesant faptul că spiritul critic și de inițiativă devansează uneori această condiție a competenței depline, exprimînd capacități subiective de asumare a riscurilor și răspunderilor; lipsa de teamă indică *situarea neprivilegiată a tuturor celor ce muncesc, aprecierea erorilor posibile de pe poziții egale.* Asemenea probleme nu sînt încă pe deplin rezolvate, dar există temeiul obiectiv al dezvoltării în acest sens al subiectivității, al trăirilor valorice. Dincolo de calcularea rece și firească a intereselor, acționează spiritul revoluționar al inițiativei, care evită rutina; dezvoltarea acestui spirit este legată credem, în actuala etapă, de aplicarea neabătută a principiilor eticii și echității socialiste. Ele devin adevărat cod al muncii și vieții comuniștilor, al tineretului revoluționar, al întregului popor deoarece urmăresc afirmarea unor raporturi noi între oameni, bazate pe respect și colaborare, egalitate și dreptate socială.

Posibilitatea prospectării de către mase a soluțiilor diferitelor probleme ale vieții economice și sociale întemeiază cert o nouă dinamică a motivațiilor psihologice și etice, a raportului între ideal și real, în sensul afirmării unor idealuri noi. În centrul idealului social-politic al construirii comunismului se poate plasa idealul umanist- științific și etic al desfășurării și satisfacerii necesităților vieții sensibile ale oamenilor muncii, prin *umanizarea sentimentelor dinamizată de înțelepciunea colectivă.*

Prin urmare, motivația etică a participării responsabile în socialism se generează printr-un mecanism psiho-social care constă în :

— posibilitatea aproximării tendințelor și legităților istorice, datorită existenței relațiilor de proprietate comună și a unei forțe politice conducătoare care se întemeiază pe o filozofie consecvent științifică;

— dinamizarea „înțelepciunii colective" care tinde să devină o puternică forță umană, o autentică forță socială de transformare revoluționară a societății — acționînd în cunoștință de cauză;

— semnificațiile cognitive autentice fac posibilă la nivelul conștiinței de sine problematizarea veridică asupra dialecticii posibilului obiectiv și posibilului subiectiv;

— temeiurile obiective (sociale) și subiective (psiho-morale) indicate dinamizează solidaritatea umană pe direcția coordonatei prospective. Solidaritatea prospectivă devine, credem, o coordonată esențială a stării psiho-sociale în societatea care construiește socialismul și comunismul;

— prospectarea dinamicii corelației posibilului subiectiv și posibilului obiectiv este o condiție a înlăturării conștiinței false, deși rămîn obiective unele contradicții și dificultăți care fac posibilă încă înstrăinarea conștiinței. *Dar, nu sensibilitatea individuală ci înțelepciunea colectivității în luptă deschisă, reală cu vechile condiții de muncă și de activitate rezolvă aceste dificultăți. Fidelitatea actelor față de intenții, sinceritatea exemplară— în cunoștința de cauză a unor intenții și a unui optimism pe termen lung—rămîn aici punctele de sprijin ale efortului moral*;

— astfel, motivația etică nu mai rămîne exogenă creației de valori, în măsura în care *autocreația devine lege a practicii sociale;* realizarea moralei sociale se întemeiază treptat pe *motivații etice, superioare care nu numai*

introduc în contextul social-valoric dar și fac din om un scop, un context! Responsabilitatea socialistă nu este un simplu proces social-obiectiv al angajării față de realitate și față de transformările posibilului obiectiv. *Polisemia contemporană a responsabilității nu rezidă doar în bogăția contextului social-valoric a domeniilor care o reclamă.* Bogăția ei de sensuri ar fi nerealizabilă fără bogăția de semnificații valorice pe care posibilitățile subiectivității le întemeiază. *Tocmai dinamizarea trăirilor valorice, aflate la intersecția semnificațiilor cognitive cu trăinicia semnificațiilor afective,* rolul crescînd al valorilor culturale, științifice și al cuceririlor reale ale civilizației, reflectate în procesul de muncă și viață, *fac din responsabilitatea morală socialistă o măsură nu numai a libertății cîștigate*[10] *ci și a energiilor potențiale și descătușabile ale subiectivității colective și individuale*; responsabilitatea morală se exprimă astfel atît în actele comportamentale observabile cît și — *ca responsabilitate morală socialistă — în motivațiile etice, în energiile disponibile, descătușate și direcționate de subiectivitatea umană. Aceste energii potențiale sînt cert incomparabile cu energiile deținute de societățile pre-socialiste.*

Umanismul socialist, în aplicarea lui, se caracterizează tocmai prin eliberarea energiilor umane și apare în dinamica raportării sentimentelor și înțelepciunii colective la posibilul obiectiv. Astfel, scopul creației se explică prin procesul real al devenirii subiectivității umane. Condiția umană se revoluționează prin transformarea ambianței, dar *transformarea ambianței rămîne mijlocul pentru revoluționarea sentimentelor și înțelepciunii umane, pentru umanizarea lor, pentru eliberarea energiilor morale disponibile.* Creația de valori este în dinamica ei un mijloc, un motiv direcționator al descătușării energiilor potențiale, al dezvoltării multilaterale a personalității umane.

Aproximarea tendințelor de perspectivă este temei de dinamizare a motivațiilor superioare de acțiune, în măsura în care scopurile înseși apar prin dinamica raportării subiectivității colective la legitățile obiective. Această dinamică este modificabilă istoric și socialismul înscrie o treaptă superioară a participării umane tocmai prin noua dinamică a acestei raportări. Exemplaritatea angajării umane socialiste nu mai rezidă în excepționalitatea ei, ci în conținutul profund transformator al angajărilor de masă.

BIBLIOGRAFIE

1 *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 156.
2 FOURASTIÉ, I., *Essais de morale prospective*, Editions Sociales françaises, Paris, 1967.
3 WESTERMARCK, E., *L'origine et le développement des idées morales*, Payot, Paris, 1929.
4 ALLPORT, G., *Structure et développement de la personnalité*, Delachoix et Wiestlé Neuchâtel, 1970.
5 MĂRGINEANU, N., *Sub semnul omeniei*, București, Edit. pentru literatură, 1969, p. 148.
6 TÖFFLER, A., *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973.
7 RICHTA, R. și colectiv, *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970.
8 MARCUSE, H., *L'homme unidimensionnel*, Les éditions de minuit, Paris, 1968.
9 HAZARD, P., *Criza conștiinței europene*, București, Edit. Univers, 1973.
10 COBIANU, E., *Responsabilitatea socială — dimensiune a moralității*, în „Probleme ale eticii contemporane", „Forum", 2/1973.

RELAȚIA SOCIETATE—PERSONALITATE DIN PERSPECTIVA SISTEMICĂ

DE

GEORGETA HĂLĂȘAN

După cum se știe, clasicii marxismului au conceput societățile omenești ca sisteme structurate și structurante, alcătuite dintr-un ansamblu de subsisteme economice, structuri de clasă, structuri politice, ideologice, caracterizate prin tipuri specifice de interacțiuni, ce se stabilesc obiectiv între indivizi, fiecare subsistem îndeplinind funcții ale sistemului social-global.

Dintre acestea, în prim plan se situează structura economică care determină natura tuturor celorlalte tipuri de structuri, imprimîndu-le totodată, într-o perioadă istorică dată, o relativă stabilitate. Oamenii, urmărind satisfacerea unor nevoi, în primul rînd materiale, intră în interacțiuni reciproce, relații obiective, în primul rînd de producție, determinate de nivelul de dezvoltare a forțelor de producție (și implicit de structura de clasă a societății). Aspirațiile lor, comportamentele lor sînt definite și reglementate în cadrul fiecărei formațiuni sociale de sistemele de norme și valori, de sistemul instituțiilor (politice, juridice, administrative), de sistemul de control (formal și neformal) care semnalizează din timp și sancționează (pozitiv sau negativ) eventualele abateri de la sistemul de norme și valori recunoscute de societate (în societățile antagoniste sistemul de norme și valori recunoscute de societate este cel al claselor dominante), asigurîndu-se sistemului social un cît mai înalt grad de funcționalitate, optimizare, o desfășurare echilibrată a proceselor sociale vitale pentru menținerea și dezvoltarea societății.

Ca membru al societății, individul, personalitate potențială, există numai prin intermediul acestor subsisteme, structuri organizaționale. Chiar apartenența la structurile sociale mari, la macrostructuri (națiune, stat, clase sociale) se realizează de asemenea printr-un sistem întreg de microstructuri organizate cu multe trepte. Individul devine membru al unei clase sociale, de pildă al clasei muncitoare, prin intermediul familiei, ca fiu de muncitor, prin intermediul grupurilor profesionale, și ca membru al diverselor organizații de clasă și politice (sindicatele, partidele politice) etc. În interiorul acestor microstructuri, la rîndul lor și ele cu o structură dinamică, deschisă, indivizii sînt integrați socio-cultural. Apartenența la una sau mai multe asemenea structuri de organizare, pe lîngă faptul că îi asigură individului o serie de satisfacții materiale și spirituale, îi definește modelul de comportament, îi transmite sarcinile grupului la rezolvarea cărora trebuie să devină participant activ, voința colectivă de grup, solidaritatea de grup, îi impune o serie de răspunderi individuale sub aspectul drepturilor și obligațiilor reciproce dintre membrii unităților și subunităților de organizare din care face parte, îndatoriri, obligații, responsabilități prin care individul contribuie la menținerea și consolidarea structurilor sociale în care este integrat socio-cultural (subsistem), în raport cu societatea ca sistem global, activ, funcțional, dinamic, deschis.

Cu cît crește socializarea individului prin intermediul modelelor socio-culturale, ca modele comportamentale, acționaliste, prin care individul învață ce trebuie să facă pentru alții și ce trebuie să aștepte de la alții, crește dependența lui de structurile organizaționale, funcționale și operante în care este integrat și implicit de sistemul social ca sistem global.

Faptul că aceiași indivizi fac parte simultan din mai multe structuri (structura economică, de clasă, structura politică, administrativă, structura de familie) contribuie la apropierea acestora, la intersectarea lor ca părți integrate ale unui ansamblu mai cuprinzător, sistemul social ca sistem global.

În general, societățile tind spre o anumită ierarhizare a rolului acestor structuri în procesul de integrare socioculturală a individului, acordînd — în perioade diferite — în funcție de sistemul social, de timpul istoric, de necesitatea de optimizare a sistemului, o importanță socială mai mare și ca urmare o influență mai mare unora în raport cu altele.

Fără să minimalizăm *rolul familiei* în asigurarea continuității culturii, a limbii, a obiceiurilor, precum și în menținerea continuității biologice a societății (familia este unicul grup care se dezvoltă din interior, furnizînd membrii tuturor celorlalte colectivități, de aici denumirea de „grup social de bază" [1]), nu credem că astăzi, operînd o ordine a priorităților, familia ar mai putea fi situată — după cum susține Linton[2] pe primul loc. Dimpotrivă, considerăm că pe măsura creșterii complexității sistemului social, accentul cade tot mai mult asupra altor structuri. Desigur că și în societățile moderne poziția socială a părinților, starea lor materială, nivelul lor de pregătire, concepția lor asupra vieții, idealul lor de viață, sînt factori care influențează încă din primii ani procesul de integrare, comportamentul urmașilor. Dar dacă avem în vedere modificările rapide survenite în viața materială, în universul spiritual al unei familii, în aspirațiile de viață ale indivizilor, aspirații din ce în ce mai diversificate chiar în cadrul aceleiași familii, ca urmare a implicațiilor social-politice și științifice-tehnice caracteristice lumii contemporane, vom constata că acești factori de schimbare, esențiali asupra funcțiilor de socializare ale familiei, se răsfrîng asupra individului încă din fragedă copilărie. Funcțiile integratoare îndeplinite de familie sînt determinate în fond de starea generală a societății, de macro-structura ei, de situația generală a progresului tehnic și economic[3].

---

[1] J. Szczepański, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Edit. științifică, 1972, p. 205.

[2] Ralf Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științifică, 1969, p. 109.

[3] J. Szczepański, *op. cit.*, p. 250.

În societatea contemporană o influență determinantă asupra integrării culturale a individului și a formării personalității sale are *structura economică și de clasă*. Ea influențează și funcțiile integratoare ale familiei. Apartenența individului la o anumită clasă socială — în orice societate împărțită în clase sociale antagoniste — definește locul individului în societate, accesul lui la instrucție și educație, participarea lui la crearea avuției naționale, partea ce-i revine din venitul național, dreptul la conducere etc.

Un alt factor deosebit de important în procesul de integrare socio-culturală a individului, îl constituie *structura profesională*. Exercitarea profesiunii este rolul social de bază și cadrul obiectiv, optim de formare și dezvoltare plenară a personalității individului; în acest tip de activitate se dezvoltă aptitudinile, talentele, capacitățile, se împlinesc aspirațiile, se definește și se exprimă un anumit stil de viață, un anumit mod de gîndire, concepția despre lume și viață a individului. Rezultatul activității profesionale reprezintă un criteriu valoric apreciativ asupra individului, a locului, a rolului pe care îl îndeplinește în societate, valoarea lui socială.

Menționăm, în aceeași ordine de idei, creșterea considerabilă, în societatea contemporană, a rolului formativ al *structurii politice*, care influențează direct întreg sistemul de norme și valori.

Apartenența la una sau mai multe structuri considerate subsisteme în raport cu sistemul social-global, prin intermediul cărora se stabilesc relațiile de bază dintre individ și societate, se realizează prin *locul* pe care îl ocupă fiecare individ în organizarea socială, loc desemnat prin conceptul de *statut*, fiecărui statut corespunzîndu-i un anumit *rol* (înțelegînd prin aceasta o sumă de modele culturale asociate unui anumit statut: atitudinile, valorile și comportamentul prescris de societate oricărei persoane care deține un anumit statut[4]). Teoria status-urilor și a rolurilor individului în structura socială o regăsim frecvent în literatura contemporană de specialitate. La Talcott Parsons, *status*-ul definește locul individului într-un ansamblu de relații sociale, poziția lui în sistem, iar *rolul* este latura activă a status-ului. Prin intermediul status-urilor și al rolurilor adecvate se realizează integrarea socio-culturală a individului. Îndeplinirea rolului înseamnă îndeplinirea acțiunilor așteptate de către grup și reținerea de la comportamente nedorite. Rolurile sociale într-un grup sînt structurate într-un sistem de ierarhii, adică într-o asemenea organizare încît îndeplinirea lor de către membrii grupului să asigure realizarea optimă a sarcinilor grupului[5].

Reamitim că teoria parsonsiană despre status-uri și roluri, integrată într-o teorie generală a sistemului social, este orientată în întregime spre fundamentarea teoretică a integrării sociale, a „ordinii", a „supraviețuirii" societății în cadrul unor „structuri constante" și „echilibrate" și postulează deschis caracterul stringent coercitiv al structurii societății față de individ.

Acest aspect acut coercitiv este deosebit de activ în societățile antagoniste, unde situarea individului într-o structură de status-uri și roluri constrîngătoare, reprezintă terenul obiectiv al înstrăinării sale de propria sa esență umană: libertatea de creație și responsabilitatea ce derivă din ea, pentru destinul său și cel al colectivității. Această situație frînează procesul dezvoltării individului ca personalitate.

Căci, după cum se știe, alături de răspunsurile acționaliste învățate — care îi asigură integrarea socio-culturală și prin care contribuie la buna funcționare a sistemului ca sistem constituit, — personalitatea creează, inventează ca răspunsuri, activități adecvate situațiilor schimbate; la probleme noi găsește soluții noi, contribuind astfel la modificarea structurilor sociale, atunci cînd apare această necesitate. Astfel, notele personalității vor fi deslușite nu în activități stereotip învățate, conform modelelor culturale constituite, ci, dimpotrivă, în activități care se abat de la modele constituite, activități create, activități noi la situații noi, satisfăcînd noi necesități. *Personalitatea individului ni se conturează dincolo de ecranul conformismului social, nota dominantă în comportamentul personalității fiind găsirea în cadrul unor situații noi, a unor soluții acționaliste noi, adecvate, eficiente, care să realizeze cu maximă operativitate și cu minim de efort optimizarea sistemului, înțeles concomitent ca mediu de realizare a personlității.* Ea manifestă o largă deschidere prospectivă, fiind înzestrată cu puterea de a evalua în mod real consecințele imediate și de perspectivă ale deciziilor și acțiunilor sale, implicațiile pe care le au rezultatele concrete ale activității sale asupra societății ca ansamblu de activități. Viziunea sistemică integratoare, capacitatea personalității de a integra deciziile și acțiunile proprii în mecanismul general al dialecticii dezvoltării sistemului social ca întreg, rămîne aspectul cel mai caracteristic pentru personalitatea contemporană.

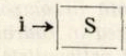
În această ordine de idei, cerința de a te conforma normelor vieții sociale, formulată manifest în documentele partidului nostru, nu

[4] Ralf Linton, *op. cit.*, p. 111.

[5] Talcott Parsons, *The Social System*, Free Press, New York, 1951, p. 25.

înseamnă acceptarea conformismului ca mod de comportament, atît de străin și dăunător spiritului viu, creator. Dimpotrivă, în concepția Partidului Comunist Român norma de bază a muncii și vieții comuniștilor este atitudinea novatoare, critic revoluționară pentru promovarea noului în muncă și viață, spiritul de intransigență împotriva inerției, birocratismului, rutinei și conservatorismului, împotriva a tot ce este învechit și poate frîna progresul societății noastre socialiste. Societatea socialistă a deschis perspectiva constituirii și dezvoltării unor personalități unitare prin exprimarea unor idealuri, convingeri, comportamente proprii țelurilor comuniste, dar infinit variate, individualizate în concretitudinea manifestărilor lor. De aceea inițiativa, inventivitatea, creativitatea, capacitatea de a le obiectiva în inovație socială, libertatea de opțiune pentru o acțiune sau alta susținută de un înalt simț al responsabilității angajate, sînt note definitorii ale personalității în continuă devenire.

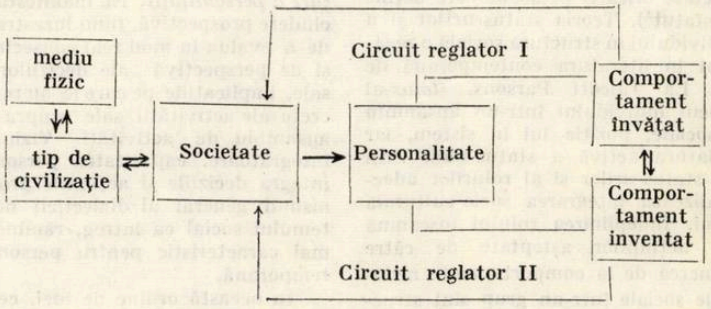
Într-o analiză operațională orice personalitate poate fi considerată ca un sistem cibernetic[6]. Este vorba de conceptul de cutie neagră (*black-box*). Acest sistem este supus unor impulsuri exterioare care acționează asupra personalității ca niște semnale de intrare. Sistemul este caracterizat însă, după cum se știe, printr-o anumită stare internă posibilă (reală) *S*. Intrările (*i*) modifică starea internă a sistemului, alterînd sau potențînd anumite valențe, ce apar ca semnale de ieșire (*I*).



În funcție de calitatea intrărilor, de o serie de factori ce caracterizează starea sistemului depinde calitatea ieșirilor, în cazu· nostru contribuția creatoare a personalității; la optimizarea sistemului social.

Astfel, procesul de formare a personalității nu se realizează liniar, în sensul că participarea lui într-o anumită structură organizațională determină o anumită trăsătură. Personalitatea se formează într-un sistem complex de conexiuni care se stabilesc între impulsurile externe și cele interne (auto-impulsuri) și care interferează între ele. Personalitatea se poate afirma numai ca un întreg, ca un ansamblu de însușiri și determinări care acționează asemenea unui sistem dinamic deschis, mereu perfectibil, autoperfectibil, într-un proces permanent de creație și autocreație.

În cadrul relației sistemice dintre societate și personalitate, conexiunea inversă se realizează într-un dublu circuit reglator: de la sistem la element, prin 1) transmiterea permanentă (prin instrucție și învățămînt) a unor modele comportamentale de tip conformist, și 2) prin transmiterea permanentă a schimbărilor din sistem, schimbări care solicită lărgirea continuă a zonei comportamentului non-conformist; de la element la sistem, prin comportamente ale individului 1) ca „creat", prin care se realizează funcția integratoare a sistemului, comportamente „învățate", și 2) „creator", prin care se realizează funcția de schimbare, de transformare a sistemului; comportamente inventate, create. În primul circuit, conexiunea inversă este trăită în plan subiectiv ca o constrîngere; în al doilea circuit, ca libertate. O primă configurare a acestei relații într-un model cibernetic ne apare în schema ce urmează, în care ieșirile față de intrări, pentru a asigura reglarea, optimizarea și perfecționarea sistemului, schimbarea lui, trebuie să fie +1.



[6] C. Bălăceanu, Ed. Nicolau, *Personalitatea umană — o interpretare cibernetică*, Iași, Edit. Junimea, 1972, p. 80.

Perspectiva sistematică în analiza relației societate-personalitate pune în evidență caracterul specific al acestei relații, în sensul că personalitatea nu se raportează la sistem ca

simplă relată, ci în mod *conștient, activ* și *creator*.

Viziunea sistemică a relației societate-personalitate ține de însăși esența condiției umane; personalitatea există în raport cu lumea numai în și prin societate. Pe măsura creșterii gradului de complexitate a sistemului social, relația societate-personalitate capătă noi valențe prin cuprinderea unor noi zone de interferență, și totodată, crește în intensitate. Pe de o parte, personalitatea devine tot mai direct dependentă de societate, ea nu se poate realiza decît *în* și *prin* societate, *angajată responsabil* cu întreaga sa ființă în lupta pentru progresul social. Pe de altă parte, societatea nu poate progresa, la nivelul exigențelor și ritmurilor contemporaneității, fără contribuția directă și creatoare a personalității, chemată să soluționeze optim și operativ multiplele probleme și situații noi, ivite în procesul dezvoltării.

În Programul Partidului Comunist Român problema formării și afirmării personalității este analizată și își găsește soluționarea — în plan teoretic și practic — în perspectiva sistemică a relației societate-personalitate. În Programul partidului sînt formulate direct cerințele *integrării responsabile* și angajate a personalității, în sensul afirmării potențelor sale creatoare în cadrul eforturilor unitare ale colectivității din care face parte, pentru realizarea marilor idealuri sociale și naționale ale timpului istoric în care trăim.

În acest sens, *responsabilitatea*, condiționată de actul angajării, apare ca o dimensiune a personalității care, în contextul social contemporan, în condițiile în care tot ceea ce facem trebuie să dăinue, să ne reprezinte în istoria universală ca popor, ca națiune, capătă alături de semnificația morală și socială, semnificația unei responsabilități naționale și internaționale.

Afirmarea deplină a personalității înseamnă, de aceea, contribuție concretă la sporirea avuției materiale și spirituale — funcție de competența profesională și politică, de capacitatea de autodisciplinare și dăruire de sine-, efort și răspundere în a ne consacra toate forțele, întreaga noastră capacitate inventivă și creatoare progresului, intereselor generale ale poporului nostru.

Dialectics and Humanism

(R. P. Polonă)

Nr. 1/1975

Din sumar: TADEUSZ KOTARBIŃSKI, Izvoare ale problemelor generale legate de eficiența acțiunilor; JERZY TOPOLSKI, Concepția activistă a proceselor istorice; KAZIMIERZ OCHOCKI, Umanism și naturalism în istoria filozofiei marxiste; TADEUSZ PAWLOWSKI, Frumosul și determinantele sale socio-psihologice. *PROBLEME FILOZOFICE ȘI ISTORICE ÎN TEORIA NAȚIUNII. EXPERIENȚA POLONEZĂ*; JANUSZ KUCZYŃSKI, Problema națională și umanismul real; MARIAN H. SEREJSKI, Conceptul de „Națiune" și de „Stat" în istoria gîndirii poloneze în secolul al XIX-lea; ANDRZEJ WALICKI, Conceptul de națiune în mesianismul romantic polonez; KRZYSZTOF GAWLIKOWSKI, Despre izvoarele vitalității concepțiilor social-politice clasice în China; JANINA JAKUBOWSKA și TADEUSZ PLUZAŃSKI, De la „Sacrum Imperium" la „Technopolis" în viitor; KAZIMIERZ OBUCHOWSKI, Probleme fundamentale în teoria personalității; A. S. BOGOMOLOV, Obiectivare, valori și cunoașterea sociologică.

Czlowiek I Swiatopoglad

(R. P. Polonă)

[Omul și concepția despre lume]

Nr. 1/1975

Din sumar: IANUS MACIEJEWSKI, Ideea de națiune în gîndirea republicană din anii 1767—1775; ANDRZEJ VALICKI, Concepția mesianică despre națiune și istoria posterioară a tradiției mesianice; GYORGY LUKÁCS, Legenda reacționară despre tînărul Hegel; MACIEJ POTEPA, Dumnezeu în filozofia lui Hegel; MIROSLAWA SUSKA, Statul și religia în filozofia lui Hegel; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Citindu-l pe Lucien Sève; STEFAN SARNOWSKI, Autorii sovietici despre existențialism; MAREK J. SIEMEK, Goldmann despre Lukács și Heidegger; JERZY WOCIAL, Către educația dinamică.

Nr. 2/1975

Din sumar: ANTONI MACZAK, Societatea poloneză în epoca Renașterii; TADEUSZ BIENKOWSKI, Viața intelectuală în Polonia secolului al XV-lea; LECH SZCZUCKI, Observații despre gîndirea poloneză a secolului al XVI-lea; JULIUS DOMANSKI, Umanismul și filozofia. Interpretările gîndirii Renașterii la Kristeller și Garin; WIESLAW MEJBAUM, Problema practicii; RYSZARD PANASIUK, Marxismul — filozofia practicii.

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 3/1975

Din sumar: Editorial „A 30-a aniversare a Marii Victorii a poporului sovietic"; D. A. VOLKOGONOV, Factorul moral-politic al Marii Victorii; P. I. SIMUȘ, Deosebirile dintre sat și oraș în lumina dezvoltării modului de viață socialist; N. M. KEISEROV, Contradicțiile sociale ale capitalismului și reflectarea lor în ideologia burgheză contemporană; G. M. TAVRIZIAN, Despre problema subiectului în existențialismul francez; AKBAR TUSUNOV (Dușambe), Direcțiile timpului: aspecte noi ale unei probleme vechi; S. N. SMIRNOV, Sistemul „știință și tehnică" în condițiile revoluției științifice-tehnice; I. J. SUROVȚEV, Cu privire la problematica studiului sociologic al artei; Teoria dialecticii materialiste.

POSIBIL ŞI POTENŢĂ*

(TEXT INEDIT)

DE

DAN BĂDĂRĂU

În capitolul 9 al celebrului său tratat *Despre interpretare*, Aristotel propune posterităţii geniala teorie zisă a „viitorilor contingenţi" care a dat mult de gîndit filozofilor tuturor timpurilor şi n-a încetat să ne preocupe pînă azi. *Nu-i nici adevărat nici fals*, scrie Stagiritul în esenţă, *că mîine va avea loc o bătălie navală*; mîine, în orele însorării, va fi de bună seamă adevărat sau fals că un eveniment de acest fel s-a produs; cu alte cuvinte, mîine seară propoziţia va fi adevărată sau falsă; dar pentru moment ea are numai o valoare problematică. Cu această sentinţă a sa, privitoare la bătălia navală dintr-un viitor cît de apropiat, Aristotel introduce un factor de *indeterminaţie în natură*, al cărui ecou în logică şi în epistemologie poate fi marcat imediat. Dacă exemplul dat de Aristotel ne apare *greoi* cînd vrem să dăm toate explicaţiile care caracterizează teoria numită a *viitorilor contingenţi*, putem să evocăm un alt exemplu mai accesibil; de pildă vom zice că *nu-i nici adevărat nici fals că în ziua de 1 octombrie a anului acesta mă voi afla la Bucureşti*; enunţul acesta va prezenta adevărul sau neadevărul în ziua de 1 octombrie; dar pînă la acea dată *faptul rămîne în suspensie* şi nu am nici *capacitatea* să mă pronunţ într-un fel sau în altul.

Pînă la un anumit punct, toate aceste elemente ne apar ca foarte simple, în tot cazul ca perfect coordonate între ele, iar comunicarea noastră de faţă n-ar avea nici un temei, ea avînd numai drept efect să stîrnească în mod artificial anumite nedumeriri care n-au a fi luate în seamă; există în lumea reală un anumit coeficient de indeterminaţie care se oglindeşte pe plan logic într-o prea firească incertitudine; incertitudinea aceasta nu-i ceva neaşteptat; mai curînd ar fi de natură să ne surprindă, aici ca şi în alte cazuri de îmbinare a *logicului* cu *ontologicul*, o *neconcordanţă* între cele două planuri.

Ne simţim datori să dăm la aceasta două răspunsuri. Primul apare *imediat* ce ne adîncim în problema noastră. După cele spuse, există deci în *puterea* lucrurilor ca un eveniment în viitor să se petreacă sau nu, sau să se petreacă într-un fel şi nu într-alt fel, dar totodată nu-i în *puterea* mea să prevăd dacă un eveniment va surveni, sau dacă faptele se vor desfăşura într-un fel sau într-un altul. Am pretins adineauri că indeterminaţia în lucruri are un ecou în cunoaştere; de bună seamă; dar vedem acum că ontologic această indeterminaţie are un caracter pozitiv pe cînd epistemologic ea se înscrie într-un cadru negativ; în acest sector important descoperim o anomalie evidentă: din punctul de vedere ontologic, viitorii contingenţi presupun o *nelimitare*, iar această nelimitare avîndu-şi sediul în fiinţă se încheie printr-o *limitare* a cunoaşterii; eliberarea faţă de un determinism strict în domeniul naturii se traduce în acel al cunoaşterii printr-o tristă aservire care nu este altceva decît incertitudinea.

Dar mai există şi un al doilea aspect al problemei. Am deschis această discuţie spunînd că teoria aristotelică a viitorilor contingenţi a tulburat spiritele în toate vremurile. Trebuie să precizăm că, încă din perioada în care a fost elaborată, ea a suscitat o vie polemică între Aristotel şi megarici, mai exact între Aristotel şi Diodoros Cronos. În ce ne priveşte, socotim că ar exista temeiuri să decidem, pe bază de texte, că nu Diodoros este acela care-l atacă pe Aristotel în cîmpul acestei controverse filozofice, ci invers, mai bine zis că dezbaterile se poartă aici asupra unei probleme ridicate anterior epocii în care a scris Stagiritul şi că acesta, răspunzînd lui Diodoros care o priveşte negativ, consolidează prin teoria viitorilor contingenţi o teză cunoscută în acele timpuri şi pe care Diodoros şi în genere şcoala din Megara ar fi căutat s-o răstoarne. Numai despre *stoici*, care intervin ceva mai tîrziu, vom avea

* Textul reprezintă o comunicare inedită a profesorului Dan Bădărău ţinută cu ocazia comemorării unui secol de la înfiinţarea Academiei Române.

Rev. filoz., XXII, 2, p. 209–256, Bucureşti, 1975.

dreptul să spunem că reînnoiesc logica lăsată de Aristotel subordonînd-o unui determinism riguros care se exprimă într-o disjuncție exclusivă. Dar nu aceste aspecte istorice alcătuiesc fondul preocupărilor noastre de față.

Vrem să subliniem în cele ce urmează că factorul de indeterminație din natură căruia Aristotel îi acordă toată atenția prin teoria viitorilor contingenți are darul, atunci cînd se oglindește în cunoaștere, să stabilească o corelație dăunătoare prin faptul că tinde să mineze principiul terțului exclus, acesta constituind, alături de principiul identității și de acel al necontradicției, osatura adîncă a întregului complex logic. Athanase Joja a pus într-o lumină definitivă această problemă a corelației dintre teoria viitorilor contingenți și principiul terțului exclus, într-o lucrare a sa publicată în volumul *Studii de logică*, 1960, și nu avem să insistăm prea mult în această direcție, considerînd că-i totuși indispensabil să prezentăm auditoriului o schițare succintă a elementelor puse în cauză de Athanase Joja.

Pentru a facilita înțelegerea celor ce urmează ne va fi îngăduit să introducem un mic număr de factori comparativi sub aspectul unor cupluri dialectice. Este prea cunoscut că lungimea unei circumferințe se calculează înmulțind diametrul acelei circumferințe cu o constantă π în valoare aproximativă de 3,1416...Ori de cîte ori vom considera sau am considerat o circumferință, lucrurile se oferă fără nici o schimbare. Și vom zice că-i întotdeauna *adevărat*— în prezent, în trecut ca și în viitor — că lungimea unei circumferințe este dată prin π d. La drept vorbind, nici nu avem facultatea să pomenim aici de trecut și de viitor, deoarece ne găsim în domeniul atemporalului, adică a acelor adevăruri ipotetice care, după Leibniz, n-ar avea existență substanțială și pe care acesta le denumește *aeternae veritates*; este numai cazul să zicem că descoperim aici prezența unui raport *necesar* în opoziție cu raporturile *contingente* caracteristice fenomenelor viitoare despre care am pomenit. *Necesarul* este ceea ce nu poate fi altfel; pentru a relua exemplele noastre, vom hotărî ca fiind etern *adevărat*, sau ca aflîndu-se în cîmpul *necesității*, faptul că lungimea unei circumferințe se calculează prin $2r\pi$; urmînd un alt exemplu, vom decreta că nu-i *adevărat* că va ploua la noapte, faptele aparținînd de data aceasta domeniului *contingenței*, precum nu-i *adevărat* nici că vremea va fi uscată; dar, pe de altă parte, nu-i nici *fals* la ora actuală că va ploua sau că nu va ploua la noapte.

Aristotel ne învață deci să rostim că, în anumite împrejurări, un lucru poate să nu fie nici *adevărat*, nici *fals*. Dar această aserțiune nu se potrivește deloc cu cele enunțate de principiul terțului exclus, ba chiar se împotrivește cu tărie acelui principiu, în măsura în care acesta este luat în sensul strict de care atît Aristotel cît și discipolii săi imediați nu se îndepărtează de obicei. Nu poate fi intermediar între adevăr și fals, declară în substanță Aristotel atît în *Metafizică*, IV, 7 cît și mai cu seamă în *De Interpretatione*, 9, iar gîndirea nu are o *a treia posibilitate* care să o scoată din disjuncția radicală a afirmației și negației, a adevărului și falsului. Dar remarcăm totodată că disjuncția despre care vorbim, și care se referă la adevăr și la fals, este întru totul întemeiată pe disjuncția dintre ființă și neființă, disjuncția *in re* neadmițînd ea însăși nici un fel de intermediar. După cum observa Athanase Joja, pentru Aristotel și pentru urmașii săi imediați, imposibilitatea intermediarului în contradicția logică în materie de adevăr și de fals derivă din inexistența unui intermediar între ființă și neființă: un lucru este sau nu este și de aceea un enunț asupra unui lucru nu va putea fi decît sau adevărat sau fals; o a treia presupunere este de-a dreptul absurdă.

Or, iată că o derogare, și încă una foarte gravă, se ivește în concepția aristotelică a principiului logic al terțului exclus; și se vădește ușor, după oarecare chibzuință, că această derogare nu-i o înlăturare a principiului zis, că nu-i o abandonare a principiului, abandonare cu caracter mai mult sau mai puțin general, mai mult sau mai puțin pronunțat a disjuncției, ceea ce ar fi o imposibilitate în corelație cu sistemul logic al lui Aristotel, constituind o simplă suspendare a jocului disjunctif sub presiunea tocmai a unor împrejurări faptice, a unor elemente *in re* pe care Stagiritul n-are întru nimic dorința, fiind dat realismul său filozofic, să le neglijeze și nici măcar să le comprime, împrejurări faptice care se înscriu sub semnul contingenței.

Pentru a indica această subordonare a logicului față de ontologic am folosit un prim cuplu dialectic: acel al *contingentului* și *necesarului* în perspectiva unei noțiuni ce se definește în corelație cu o noțiune contrară. Vom izola acum un al doilea cuplu dialectic aflător în legătură intimă cu cel dintîi: *necesarul* este, pentru Aristotel, domeniul afectat apodicticului în contrast cu *contingentul* care ne înfățișează problematicul. Dar care este direcția exactă în care se exercită această diferențiere? Am văzut că întotdeauna lungimea unei circumferințe este reprezentată prin diametrul înmulțit prin constanta π, dar că nu întotdeauna ninge sau plouă. Despre unele lucruri zicem că sînt mereu în *act*; dar altele sînt în *potență* înainte de a fi în *act*. Teoria potenței este esențială sistemului aristotelic; ea presupune o trecere caracteristică realităților contingente, o trecere

(tranzitivă sau imanentă după cazuri) de la nefiinţă la fiinţă, pe cînd în lucrurile necesare definiţia tinde să implice existenţa.

Acest punct de doctrină aristotelician care pune în opoziţie *potenţa* şi *actul* este o pîrghie a întregului sistem şi merită a fi considerat. Găsim expuneri în ce-l priveşte în *Metafizică*, IX; IV, 4; V, 12; XII, 6, în *De Anima*, III, 2, în *De Caelo*, I, 12 şi încă în alte locuri. Potenţa aristotelică nu-i o nefiinţă absolută ca *lipsa*, ea este departe de negaţia totală pe care megaricii o opun necesităţii firii, ea marchează o nefiinţă relativă, o putinţă a contrariilor care e susceptibilă de a rămîne sau nu veşnic în irealitate, dar care apare ca o virtualitate specifică a unui lucru anumit, în sensul că din lînă se face eventual o haină sau o pătură sau o perdea, dar nu o armură sau o casă sau o statuie, astfel că, în ciuda aspectului de *indeterminaţie* pe care l-am notat, potenţa exprimă o aptitudine, o aspiraţie înspre fiinţă, în anumite forme *determinate*, totul axîndu-se pe caracterul a ceva ce poate să se producă sau să fie produs, dar care nu-i ceva actual realizat, ci ceva a cărei realizare e viitoare şi poate fi facultativă (nu-i cazul omului care e muritor în mod necesar; dar această însuşire rămîne şi ea o virtualitate).

Ideea aceasta de potenţă în opoziţie cu actul e destul de străină filozofiei moderne; ea nu-şi găseşte împlinirea decît în evocările cercetătorilor foarte familiarizaţi cu istoria doctrinelor din antichitatea greacă; ea enunţă o putinţă de generare (ca în ghinda care-i va servi mai tîrziu de exemplu lui Hegel), de coacere (copilul are în potenţă adultul), şi de orice alt fel de realizare procesuală aşa cum se arată chiar la Aristotel în *Metafizica*, VII, 13, 1039a, unde aflăm că substanţa *vieţuitoare* este susceptibilă de a conţine în potenţă *animal* şi *plantă*, însă că în realizare se va produce unul sau altul (*animal* sau *plantă*). Trebuie să recunoaştem că avem la bază în acest punct un statut de eficienţă foarte deosebit de acel al cauzaţiunii în sensul modern al cuvîntului, prin faptul chiar că potenţa se realizează în act în contextul unei indeterminări care este departe de a fi prezent în actul cauzal: poate că la noapte ploua, poate că nu ploua; nu avem aici acea evidenţă pe care o urmăreşte un raport între cauză şi efect.

Dar se confundă prea adesea *potenţa* cu *posibilul* ca să nu fim tentaţi să lămurim o problemă gravă care a alimentat mereu reflecţiile noastre. Fapt este că ne aflăm aici în faţa unei confuzii de planuri pe care Aristotel el însuşi a contribuit într-o mare măsură să o provoace. Pentru Stagirit, potenţa se leagă de *fiinţă*: ceva ce nu are încă fiinţă poate avea fiinţa în potenţă; dar potenţa apare, deşi numai în al doilea rînd, în corelaţie cu *cunoaşterea* noastră despre fiinţarea lucrurilor; pe de altă parte, în concepţia aristotelică, posibilul se înscrie şi el ca ceva ce poate fi şi rămîne indeterminat, iar, într-o a doua poziţie, ca ceva ce poate fi cuprins de cunoaştere, dar rămîne incert. Cu un cuvînt, este *posibil*, obiectiv şi subiectiv, orice lucru în *potenţă*, obiectivă dar şi subiectivă.

Filozofia realistă a lui Aristotel, care înglobează ontologia şi totodată logica, impune aici o asimilare obligatorie; şi această asimilare se exercită în sensul că logicul este acela care este afectat şi se apropie de ontologic. Cugetînd într-o perspectivă hegeliană, Lenin scrie în *Caiete filozofice*: „La Aristotel, *peste tot* logica obiectivă *se confundă* cu cea subiectivă, şi aceasta în aşa fel încît peste tot *este vizibilă* cea obiectivă. Nu există îndoială asupra caracterului obiectiv al cunoaşterii"[1]. Ceea ce enunţă Lenin este, în fond, că logica aristotelică nu-i pur formală; potenţa ontologică e şi epistemologică; iar posibilul logic e totodată un posibil *in re* şi un posibil al *conţinuturilor* de cunoaştere.

Remarcăm însă de la început că există o deosebire de esenţă între potenţă şi posibil, pe baza faptului că o opoziţie se desenează între aspectul de aspiraţie, bazată mai mult pe o aptitudine *unilaterală* a potenţei la fiinţare, pe de o parte, şi, pe de alta, caracterul posibilului de a fi *bilateral* (şi oarecum *dubitativ*), în înţelesul că posibilul implică în mod strict, pe tărîmul logic ca şi pe acel ontologic, că un lucru poate fi sau poate să nu fie, fără ca să se ivească în vreun fel o cale de mijloc. Remarca aceasta o vom consolida acum punînd în joc încă un cuplu dialectic, ultimul pe care îl avem de prezentat. Am studiat în cele ce precedă noţiunea de *potenţă* şi am putut constata că ea formează o pereche cu noţiunea de *act*. Ne rămîne să considerăm acum că *posibilul* îşi are corelatul, opusul său în ceea ce nu-i posibil, adică în *imposibil*. Avem deci în faţa noastră două perechi dialectice: a) *potenţă — act* şi b) *posibil — imposibil*. Confruntarea dintre *potenţă* şi *posibil* este de natură să o provoace pe acea dintre *act* şi *imposibil*; vrem să spunem că dacă ar fi identitate sau o strînsă analogie între *potenţă* şi *posibil*, ar urma că există identitate sau o analogie proclamată corespunzătoare între contrarii acestor doi termeni şi anume între *act* şi *imposibil*. Ceea ce nu-i cazul. Operaţia e hotărîtoare în sensul că acuză dimpotrivă o disparitate absolută între noţiunile grupate în a şi în b; este tocmai ceea ce ne îndeamnă să spunem că cele două cupluri dialectice se află pe planuri diferite.

Lukasiewicz, se ştie, a construit o logică trivalentă despre care a pretins că i-a fost sugerată de teoria aristotelică a viitorilor

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 306.

contingenți; pentru el, propoziția care afirmă sau neagă unul dintre acești viitori ar provoca intuitiv examinarea unei valori alta decît adevărul sau falsul, o valoare mediană, adică situată oarecum la egală distanță de una și de cealaltă dintre aceste două valori, o valoare terță, acea a posibilului; cu alte cuvinte, enunțuri ca *la noapte va ploua*, enunțuri care nu sînt nici *adevărate* nici *false*, sînt numai *posibile*.

Comunicarea de față, precizăm acum, nu întrunește elemente suficiente și nici n-a fost alcătuită în scopul de a discuta problema dacă logicile trivalente, de felul acelor construite de Lukasiewicz sau de Post, sau dacă logicile plurivalente în genere au o justificare care ar fi susceptibilă să ne facă să le urmărim cu un interes special. În limba română avem cîteva studii bine închegate cu referire la sistemul de logică al lui Lukasiewicz între care citățm, în primul rînd, lucrările lui Grigore Moisil apărute în „Acta logica" (nr. 4, 1961 și nr. 5, 1962), intitulate *Le calcul des prédicats dans la logique trivalente* și respectiv *Sur la logique à trois valeurs de Lukasiewicz*. Aceste cercetări ale autorului român pun în valoare sistemul de logică trivalentă pe considerentul că alternativa ca lege potrivit căreia orice propoziție este adevărată sau falsă „nu obligă"; de unde ar rezulta că trivalența nu-i mai puțin decît expresia ultimă, definitivă și perfecționată a modalității simetrice, ea însăși privită ca un caz particular al logicii pozitive întrucît aceasta confruntă quantorul existențial și quantorul universal și le definește unul prin celălalt. Rămîne de știut dacă logica trivalentă, bazată pe considerentul că virtualitățile naturale ale posibilului ne-ar împinge la o trihotomie în ce-l privește pe acesta este sau nu intuitiv acceptabilă. În această chestiune nu avem a ne pronunța.

Întrebarea pe care ne-o punem, care se leagă direct cu cercetările noastre rezumate în comunicarea de față și la care n-am răspuns poate în mod destul de clar în lucrarea noastră recentă *Essai sur la prognose*, este dacă în mod real logica clasică aristotelică deschide drumul înspre logicile trivalente (și chiar plurivalente) și dacă marele prestigiu pe care l-a dobîndit aristotelismul este de natură să consolideze astfel de inovări. De altminteri, ceea ce-i echivoc în sistemul lui Aristotel și la urmașii săi nu are în mod obligator, și mai cu seamă în mod curent, caracterul de virtualitate din care putem scoate ceva nou. Lukasiewicz, de pildă, îl invocă în *Aristotle's Syllogistic* (p. 141) pe Alexandru din Afrodisia după care, la Aristotel, contingentul s-ar asimila cu posibilul, ceea ce noi am constatat că nu-i o lămurire pe care am putea-o înscrie în creditul aristotelismului. Mai curînd, avem în această zonă o stare de confuzie care apare mereu, precum în *Analitica Primă*, I, 15, sau I, 13, început, unde notele și comentariile pe care noi ne-am crezut în drept să le adăugăm la traducerea în limba română stabilesc cu prisosință că sistemul logic al Stagiritului nu constituie un imbold de natură să împingă studiul categoriei de *posibil* într-o direcție justă. Singurul fapt cert, și el nu militează în favoarea logicii lui Lukasiewicz, este că nu ne putem aștepta să găsim în logica lui Aristotel sau a urmașilor săi un singur element susceptibil să ne scoată din sfera bivalenței. Asclepios, de pildă, menține cu toată claritatea că „dacă nimic altceva nu este de conceput alături de ființă și neființă, apoi nimic nu este intermediar între contradictorii"; iar Syrianus susține că „nimic nu se poate spune adevărat sau fals în afară de afirmare și de negare". Nicăieri nu găsim factorul care ne-ar pregăti pe linia aristotelismului la altceva decît la o posibilitate bilaterală („este posibil că da" și „este posibil că nu") sau la o disjuncție momentană și strict suspensivă. Logica aristotelică este și rămîne bivalentă.

ELEMENTE DIALECTICE ÎN EPISTEMOLOGIA INTUIȚIONISTĂ

DE

ALEXANDRU SURDU

Intuiționismul olandez sau neointuiționismul, căruia i se spune de regulă „intuiționism", deși nu are nimic comun cu doctrina lui Bergson, este socotit uneori, ca și „formalismul" și „logicismul", cărora le este opus în mod nemijlocit, drept o simplă *doctrină*

epistemologică legată direct de așa-numita „criză a fundamentelor matematicii"[1]. Alteori, făcîndu-se abstracție de această accepție, intuiționismul este considerat drept o *variantă axiomatică a calculului propozițional*; însuși termenul de „intuiționist", pierzîndu-și semnificația originară, este menținut ca simplu termen tehnic[2]. În fine, mai există și o a treia accepție, în care intuiționismul este identificat cu ceea ce se numește de regulă „matematica intuiționistă" — este socotit deci o *matematică specială*[3]. În realitate, intuiționismul nu poate fi identificat cu nici una dintre aceste accepții, pe care le presupune, dar la care nu poate fi redus.

Intuiționismul este o *doctrină filozofică complexă* cu puternice rădăcini istorice[4]. Spre deosebire de logicism și formalism, care la rîndul lor au generat orientări filozofice (neopozitivismul și respectiv neoplatonismul matematic), dar care, prin ele însele nu presupun o doctrină filozofică determinată, intuiționismul, în accepție epistemologică, este mai degrabă *rezultatul* filozofiei intuiționiste[5]. Mai precis, reprezintă *aplicația efectivă a principiilor acestei filozofii* (ontologice, gnoseologice, metodologice și logice) *în domeniul științelor exacte* (matematică și fizică).

În acest sens, ceea ce vom numi „epistemologia intuiționistă", diferă de acea „doctrină epistemologică" legată direct de fundamentele matematicilor, deoarece presupune și fundamentele fizicii. În plus, ea nu este o simplă „doctrină" *despre* matematică (cum sînt logicismul și formalismul), ci apare chiar în procesul *construcției efective a unei* matematici speciale. Pe această linie, ea corespunde ultimei accepții amintite, dar și diferă de aceasta, deoarece este totuși și o doctrină a fundamentelor.

În această accepție, înțelegerea epistemologiei intuiționiste este imposibilă fără o expunere prealabilă a *unora* dintre principiile fundamentale ale filozofiei intuiționiste. Este vorba de acele principii care se aplică de regulă în epistemologia intuiționistă sau care determină specificul acesteia. Paragraful următor conține o scurtă expunere liberă asupra principiilor în discuție.

1. PRINCIPIILE FILOZOFICE ALE EPISTEMOLOGIEI INTUIȚIONISTE.

Filozofia intuiționistă a apărut în *trei* variante. Prima, cea mai importantă și cea mai complexă este aceea a lui L.E.J. Brouwer[6]. Ea reprezintă o încercare de „sistem filozofic" intuiționist. A doua se datorește lui G.F.C. Griss[7]. Ambele au vaste implicații etice, estetice, social-politice și religioase. A treia variantă este a lui A. Heyting, în care se face vădită o puternică influență neopozitivistă. Din această cauză, varianta lui Heyting este nesistematică și fără nici o implicație socială. Mai mult, problematica ontologică și gnoseologică, fundamentală în primele două variante, este aci abandonată. Ceea ce mai rămîne din filozofia intuiționistă și este dezvoltat creator e metodologia și logica. Heyting nu este însă un adversar declarat al filozofiei, iar ideile lui completează în fond tabloul filozofiei intuiționiste, dacă nu prin contribuții directe, cel puțin prin posibilitățile pe care le oferă interpretărilor *a posteriori*[8].

Ontologia intuiționistă este un amestec curios de idealism subiectiv (à la Berkeley) și dialectică (à la Hegel). Fenomenul primar al ființării în genere, care la Brouwer apare drept „exod al conștiinței" îl constituie *senzația*. Ea reprezintă un fel de „trezire" a conștiinței, care în „sălașul ei intim" oscilează à la Hegel între ființă și nimic. Acest fenomen primar este caracterizat drept „mișcare a timpului", drept succesiune pură — trecere de la prezent la trecut, scindare ireversibilă a unei trăiri. Autoreflexia, revenirea conștiinței asupra sciziunii originare, coincide cu obiectivarea senzațiilor sau cu autoînstrăinarea lor.

Griss pornește de la ideea hegeliană a unității dintre obiectiv și subiectiv, în care

[1] *Cf.* H. Weyl, *Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik*, în „Mathematische Zeitschrift", nr. 10, 1921.

[2] A. Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik*, Springer-Verlag, 1960, p. 343.

[3] B. van Rootselaar, *Intuition und Konstruction*, în „Studium Generale", nr. 3, 1966, p. 178.

[4] *Cf.* Al. Surdu, *Elemente logiciste, formaliste și intuiționiste în filozofia greacă*, în vol. *Probleme de logică*, vol. VI, București, Edit. Academiei R. S. România, 1974.

[5] G.F. C. Griss, *Mathématique, mystique et philosophie*, în *Mélanges philosophiques*, Amsterdam, 1948, p. 164.

[6] Principalele sale lucrări filozofice sînt: *Leven, kunst en mystick*, Delft, 1905; *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam, 1907; *Intuitionisme en formalisme*, Groningen, 1912 (o variantă engleză în Bull. Amer. Math. Soc., 20, 1913); *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919; *Consciousness, philosophy and mathematics*, în Proc. Xth intern. Congr. Phil., Amsterdam, 1948.

[7] Ideile sale au fost expuse în opera citată deja și în lucrarea *Idealistische Filosofie*, Arnheim, 1946.

[8] A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966.

prevalează subiectivul, dar ajunge în cele din urmă la poziţia lui Berkeley. El consideră că obiectul este un complex de senzaţii, ,,unitatea'' fiind deci a conştiinţei cu sine, iar ,,realitatea'' este totalitatea acestor obiecte.

Heyting se străduieşte uneori să redea ideile ontologice ale celor doi intuiţionişti, fără să adere însă la vreuna dintre ele. El consideră că ,,intuiţionismul'' nu este legat de un anumit sistem filozofic determinat şi admite, cu oarecare rezervă, chiar teze platonice contrare ontologiei intuiţioniste. ,,Matematicianul intuiţionist — consideră el — nu se va opune unei filozofii care va susţine că spiritul, în activitatea lui creatoare, reproduce fiinţa dintr-o lume transcendentă, dar va considera că această doctrină este prea speculativă pentru a servi drept fundament al matematicii pure''[9]. Brouwer şi Griss au fost însă adversari declaraţi ai oricărei forme de idealism obiectiv.

Metodologia intuiţionistă nu este unitară. Ea are evidente aspecte dialectice (pe linia lui Brouwer şi Griss), dar şi aspecte formaliste, datorate în mare măsură lui Heyting.

Aspectele dialectice sînt legate implicit de faptul că realitatea obiectuală nu este concepută drept un ,,dat'', ci drept un produs. Acest produs este rezultatul unui proces. La Brouwer este vorba de autoînstrăinarea conştiinţei. Modalitatea în care conştiinţa produce din sine, autoînstrăinîndu-se în obiect, realitatea, este ridicată la rangul de metodă absolută. Rezultatul autoînstrăinării este scindarea conştiinţei în obiect şi subiect.

Mai apropiat de Berkeley, Griss postulează unitatea originară a obiectului şi a subiectului pe care încearcă să o regăsească prin intermediul dialecticii. Dialectica este pentru el metoda prin care raţiunea, trecînd prin trei ipostaze: matematică, mistică şi filozofică, redobîndeşte unitatea originară şi deci oferă realitatea autentică.

În ambele variante este vorba de o *dialectică idealist-subiectivă*, a cărei esenţă o constituie construcţia obiectului de către subiect.

Heyting încearcă să ,,pună în paranteză'' semnificaţia general filozofică, deci metodologică a ceea ce se numeşte de obicei ,,constructivism''. Cu toate acestea, el este nevoit să admită că noţiunea de ,,construcţie'' are pentru intuiţionistul autentic o semnificaţie ,,extremistă''.Ceea ce există trebuie să fie construit efectiv. Despre un obiect în genere se poate spune că există numai după ce a fost construit. Faţă de acest constructivism ,,extremist'', Heyting admite şi unul ,,moderat'', de natură platonică, în care este vorba mai degrabă de o reconstrucţie sau o reproducere a obiectului care ar exista în sine, dar nu într-o realitate obiectuală, ci într-o lume ideală. În plus, Heyting ridică şi problema unor aşa-numite ,,construcţii ipotetice'' sau ,,intenţii de construcţii''[10]. Pe baza acestora, el poate să justifice utilizarea ,,intuiţionistă'' a metodei axiomatice.

Metoda axiomatică nu este o metodă constructivă în sens intuiţionist, deoarece ea presupune, consideră Heyting, existenţa prealabilă a unui domeniu de obiecte care urmează a fi *sistematizat* în formă axiomatică. Operaţia prealabilă axiomatizării este formalizarea. Dar rezultatul acesteia, respectiv domeniul formal este *altceva* decît domeniul care a fost formalizat. Formele obţinute pot fi admise drept construcţii ipotetice. Constructivismul axiomatic formalist este însă respins, deoarece el nu mai presupune un domeniu obiectual *preexistent* ,,construcţiei'' axiomatice.

Gnoseologia intuiţionistă (la Brouwer) constă în descrierea a două tipuri, unul senzorial şi altul raţional, de ,,confruntare'' a obiectului cu subiectul. Rezultatul primei confruntări este însuşi obiectul, mai precis construcţia lui senzorială. Aceasta diferă de construcţia lui ontologică. Rezultatul construcţiei ontologice era obiectul ca fiind în sine (*Ding*), ca rezultat al autoînstrăinării subiectului sau Eului *creator*. Rezultatul construcţiei senzoriale, gnoseologice este un obiect transformat, prelucrat pentru cunoaştere, care stă în faţa Eului *cunoscător*, care i se opune (*Gegenstand*). Persoanele umane, în afară de subiectul cunoscător sînt şi ele astfel de obiecte, ceea ce îl determină pe Brouwer să ajungă la o poziţie solipsistă, iar pe Griss să apeleze la Sinele indian (*atman*).

Confruntarea (de data aceasta autentică) raţională a obiectului cu subiectul nu mai conţine nimic idealist, dacă se ,,uită'' de modalitatea prin care s-a ajuns la obiect şi subiect (cum procedează Brouwer) sau dacă, pur şi simplu, nu se mai pune această problemă (cum preconizează Heyting).

Actul fundamental al cunoaşterii raţionale, de la care derivă şi numele doctrinei, este *intuiţia*. Ea este *a posteriori* faţă de obiectul în sine şi chiar faţă de obiectul prelucrat al cunoaşterii. Eul cunoscător are pe treapta raţională exact un rol invers faţă de rolul care îi revenea pe treapta senzorială. Prin senzaţie, percepţie şi reprezentare el ,,înveşmînta'' obiectele cu calităţi sensibile, prin abstractizare le ,,desveşmîntează'', dar ceea ce se obţine nu sînt obiectele în sine, iniţiale, ci intuiţia lor, ,,forma lor goală, lipsită de conţinutul ei obiectual''. Această intuiţie,

[9] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, în *Philosophie mathématique*, Paris, 1939, p. 73.

[10] *Cf.* A. Heyting, *Remarques sur le constructivisme*, în ,,Logique et analysé'' nr. 3, 1960.

care s-a dovedit *a posteriori* față de obiectul prelucrat al cunoașterii, drept *rezultat al procesului de abstractizare*, este considerată totuși *a priori* față de *existența efectivă* a obiectelor sau, altfel spus, față de *obiectele propriu-zise* (*Sache*). Acestea din urmă, nu pot exista ca atare, ci numai în cadrul unor anumite situații de fapt (*Sachverhalte*). Or, acestea sînt produsul acțiunilor umane raționale, imposibil de conceput, după *Brouwer*, fără *intuiția primară*, fără forma abstractă, rațională a obiectelor cunoașterii.

Dar intuiția nu contribuie numai la constituirea entităților obiectuale, ci și a celor ideale. În genere, se consideră că este *adevărat* numai ceea ce există efectiv, fie că este de natură obiectuală, fie că este de natură ideală. Cuvintele și limbajele în genere, naturale sau simbolice nu au alt rol decît acela de a exprima adevărul și nu de a-l constitui.

Principiile gîndirii intuiționiste rezultă din cele de mai sus. Logica este considerată o disciplină a limbajului. Legile sale nu sînt valabile decît în măsura în care exprimă adevăruri, în ciuda corectitudinii lor formale. Astfel, se dovedește că legi ca aceea a terțului exclus și a dublei negații nu sînt valabile în orice împrejurări. Bazîndu-se pe astfel de considerații, Heyting a elaborat *un sistem formal în care legea terțului exclus și a dublei negații nu mai sînt tautologii*, dar nu sînt nici contradicții. Este însă o tautologie formula $\sim \sim (p \vee \sim p)$ prin care se enunță „este fals că principiul terțului exclus este fals". Aceasta înseamnă că legea în discuție nu este falsă dar nici întotdeauna adevărată; ceea ce este just din punct de vedere intuiționist, dar lipsit de importanță. Important este să se știe cu precizie în fiecare situație determinată dacă o anumită lege este valabilă sau nu.

Pornind de la aceleași principii ca și Heyting, dar și de la faptul că intuiționiștii discută numai despre ceea ce există efectiv și deci numai despre ceea ce este adevărat, Griss a elaborat un sistem de *logică formală fără negație*. Ulterior au fost elaborate și alte sisteme intuiționiste cu sau fără negație.

Principiile enunțate sînt suficiente pentru a caracteriza fundamentul filozofic al epistemologiei intuiționiste.

2. TEORIA INTUIȚIEI MATEMATICE.

Principiile ontologiei intuiționiste sînt aplicate direct la construcția matematicii intuiționiste. Exodul conștiinței din salașul ei intim se realizează prin mișcarea timpului. Timpul, făcînd abstracție aici de semnificația lui subiectivă (scindare a unei trăiri), este considerat *a priori* față de scindarea ulterioară în obiect în sine și subiect, care presupune o reflexie asupra scindării originar-temporale. Absolutizarea timpului ca formă *a priori* are două justificări istorice. Una se bazează chiar pe teoria lui Kant, la care găsim deja explicit enunțată teza conform căreia timpul este mai cuprinzător decît spațiul, fiind o condiție a fenomenelor exterioare (ca și spațiul) dar și a fenomenelor interioare (ceea ce spațiul nu mai poate fi). Din această cauză, aritmetica, bazată pe simpla succesiune temporală, poate să stea la baza geometriei. Este ceea ce Brouwer justifică, în al doilea rînd, invocînd contribuția lui Descartes, care încercase la vremea lui să reducă geometria la aritmetică. Aprioritatea timpului, afirmă Brouwer, nu determină numai proprietățile aritmeticii ca judecăți sintetice *a priori*, ci și pe cele ale geometriei, și nu numai pentru geometria elementară cu două sau trei dimensiuni, ci și pentru geometriile neeuclidiene și n-dimensionale.

După a doua reflexie (de data aceasta conformă cu principiile gnoseologiei intuiționiste), care determină scindarea conștiinței originare în obiect și subiect, subiectul poate să reflecteze, odată constituit în calitate de intelect sau minte, și asupra simplei succesiuni originare. În acest caz, momentul de viață este scindat într-o senzație *prezentă* și una *trecută*, ambele fiind senzații determinate ale unei trăiri determinate. Aceste senzații se comportă ca două obiecte distincte, dintre care unul cedează locul celuilalt. Astfel se obține o *dualitate determinată*. Prin intermediul *abstracției matematice*, dualitatea este lipsită de conținutul ei obiectual și este menținută numai ca *formă goală*, ca *substrat comun al oricărei dualități*. Aceasta este intuiția de bază a matematicii, respectiv baza construcției intuitive a primelor două numere. Dacă unul dintre membrii dualității este conceput la rîndul său drept o dualitate, se obține numărul trei ș.a.m.d.

Matematica intuiționistă este o *activitate mentală, nelingvistică*. Numerele în discuție nu sînt cifre, ci concepte. Este neesențial pentru activitatea matematică faptul că aceste concepte sînt exprimate sau nu.

Ceea ce se accentuează în mod expres este caracterul *rațional* al intuiției matematice. Intuiția matematică, precizează Heyting, nu trebuie să sugereze ceva independent de inteligență, ci dimpotrivă forma de bază a activității inteligente în genere.

Intuiția garantează caracterul *activ, constructiv* al gîndirii, care nu mai este concepută ca un simplu reflex pasiv la ceva dat ca atare (în acest caz entitățile matematice, care formalistic ar exista în sine asemenea ideilor

platonice[11]), ci necesită concentrație și efort. În termeni materialiști, intuiția matematică este rezultatul unui act de abstractizare, care presupune existența prealabilă a obiectelor și a fenomenelor în succesiunea lor spațio-temporală și prin care se obține conceptul pur al iterației. În această accepție, intuiția matematică este *a posteriori* față de existența reală a obiectelor și a fenomenelor spațio-temporale și *a priori* față de existența entităților matematice. Ultimele nu există *in re*, ci numai *in mente*, numai ca produse ale minții umane.

O altă trăsătură fundamentală a intuiției matematice conformă cu esența metodologiei intuiționiste este caracterul ei evident dialectic. Brouwer consideră intuiția o formă a „persistenței în schimbare" și a „unității în diversitate"[12], ceea ce este perfect admisibil din punct de vedere materialist dialectic. În genere „punînd în paranteză", cum face dealtfel și Heyting, elementele idealist-subiective, legate de „construcția ontologică" a lumii și apoi de cea gnoseologică, teoria intuiției matematice poate deveni o doctrină *admisibilă* din punct de vedere materialist-dialectic într-o mai mare măsură decît teoria neoplatonică a formaliștilor, pe care o contrazice în mod evident, fără nici o concesie. Dictonul lui Kronecker „Dumnezeu a făcut numerele întregi, pe toate celelalte le-a făcut omul" devine antiteza permanentă a intuiționiștilor. Deviza lor ar putea fi formulată astfel: „Numerele întregi sînt opera minții umane, ca și întreaga lume". Ea cuprinde în esență și ceea ce este admisibil și ceea ce nu poate fi admis din punct de vedere materialist dialectic.

Construcția intuitivă a numerelor naturale este numită *primul act intuiționist*. Ea este completată de un *al doilea act*, prin intermediul căruia este garantată posibilitatea de a genera noi entități matematice în forma *succesiunilor de numere* alese dintre cele obținute deja. Dar cele două acte nu sînt suficiente pentru construcția întregii matematici. Problema este ca, odată construite numerele, să poată fi stabilite proprietățile lor, astfel încît enunțuri ca „numărul patru este cu soț" sau „numărul șapte este prim" să poată fi confirmate. Apoi să poată fi confirmate sau infirmate afirmații în care este enunțată o proprietate despre *toate* numerele, deși se știe, cu precizie intuitivă, doar faptul că ea revine numerelor construite deja. Enunțuri de acest gen ar fi „există pentru fiecare număr natural un număr *prim care este mai mare*" sau „există *o infinitate* de numere prime" ș.a.

Enunțurile de primul tip sînt confirmate intuiționistic prin construcția succesivă a numerelor, care este o activitate ce urcă de la construcții intuitive simple la construcții tot mai complicate. O construcție complexă nu mai presupune însă *nemijlocit* o construcție intuitivă. Este suficientă construcția intuitivă a primelor numere, ale căror proprietăți vor fi extinse apoi și asupra celorlalte. Dacă sînt construite de exemplu numerele 1,2 și 3, se constată că adăugarea unei unități la 1 care este impar duce la obținerea lui 2 care este par, și de asemenea că adăugarea unei unități la 3, prin care se obține 4, duce tot la formarea unui număr par. *Repetarea* unor astfel de constatări duce la surprinderea intuitivă a legii numită *principiul inducției complete*, pe baza căreia pot fi confirmate sau nu enunțuri referitoare la toate numerele unei succesiuni, ca: „orice număr impar devine par prin adăugarea unei unități".

Constructivismul metodologic intuiționist garantează verificarea intuitivă *mediată* sau *imediată* (în funcție de complexitate) a oricărui enunț matematic. Metoda constructivă nu presupune construcția *da capo al fine* a oricărei probleme, ci poate fi restrînsă la *indicarea unei metode efective de construcție intuitivă* a problemei în discuție.

În conformitate cu principiile gîndirii intuiționiste, sînt respinse în mod consecvent toate enunțurile care se referă la entități imposibil de construit intuitiv, *indiferent de corectitudinea lor logică*. În genere, orice metodă pur logică de „introducere" a unor entități matematice este suspectă, atîta timp cît entitățile respective nu pot fi introduse și prin construcție intuitivă. Existența matematică implică noncontradicție logică, dar noncontradicția logică nu implică întotdeauna existența matematică. În plus, principiul inducției complete nu poate fi justificat pe cale logică, ci dimpotrivă este utilizat în logica matematică drept mijloc necesar pentru introducerea entităților, ceea ce conduce la un cerc vicios.

Este evident că aplicarea consecventă a intuiționismului în matematici reprezintă o acțiune cu totul opusă formalismului (à la Hilbert) al cărui scop era acela de a *salva* cît mai multe rezultate matematice obținute deja. Intuiționiștii elimină „ornamentele frumoase ca formă, dar goale în conținut". Iată cum exprimă A. Markov această cerință: „...nu fac parte din acea majoritate a matematicienilor (logicişti și formaliști), la care se referă domnul. Form(alist), în ochii cărora valoarea matematicii intuiționiste este subminată «în mod fatal» (ce îngrozitor!) de faptul că intuiționismul distruge rezultatele

---

[11] *Cf.* H. Scholz und G. Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik*, Springer-Verlag, 1961, p. 1.

[12] Brouwer, *Over de grondslagen der wiskunde*, p. 8 și p. 119.

matematice «cele mai prețioase» care trebuie «salvate». Ce să salvăm și de ce să salvăm? În mod evident, asupra anumitor rezultate «prețioase» planează o primejdie. La o analiză atentă reiese că aceste rezultate sînt lipsite de conținut și că toate tentativele de a le interpreta rațional sînt sortite eșecului. Dar atunci, ce mai au ele prețios și de «importanță vitală»?"[13]

Este vorba, în acest context, de ceea ce logiciștii și formaliștii numesc ,,mutilarea matematicii". Această ,,mutilare" se dovedește însă necesară. Ea corespunde eliminării treptate a pseudoconceptelor din celelalte științe (mediul eter, flogisticul etc.)

Referindu-se la această problemă, Max Black constată că în matematica modernă există două atitudini: una *statică* și una *dinamică*. Atitudinea statică este preferată de către logiciști și formaliști. Ea constă în a concepe matematica drept un sistem imuabil de adevăruri eterne, care poate fi extins în permanență, dar niciodată controversat. Aceasta înseamnă spune Black, a concepe știința ca pe o bibliotecă care achiziționează mereu volume noi, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată[14].

Poziția intuiționistă presupune o atitudine *dinamică*. Matematica, asemenea oricărei științe, este considerată un produs al evoluției intelectului uman, care nu este infailibil. ,,Atitudinea dinamică, afirmă autorul citat, este conformă cu evoluția concepției despre istorie și se naște din ea"[15].

Este ușor de observat, chiar și pe baza acestor sumare idei, prezentate mai sus, că teoria intuiției matematice este rezultatul aplicației consecvente a principiilor filozofice ale doctrinei intuiționiste. Există însă și rezultate speciale, care nu presupun, ca în acest caz, aplicarea întregului ansamblu de principii al filozofiei intuiționiste. Remarcabile, din acest punct de vedere, sînt: teoria intuiționistă a continuului, interpretarea dialectică a raportului dintre finit și infinit, sistemul dialectic al conceptelor matematice, matematica fără negație, logica mecanicii cuantice și altele.

3. TEORIA CONTINUULUI.

După cum se știe, ideea aritmetică de continuu a fost obținută prin intuiție geometrică, un prim pas în această direcție fiind făcut de către Descartes. G. Cantor, contrar tradiției, a încercat invers să definească continuul geometric prin numere[16]. Această ,,răsturnare" a dus la elaborarea conceptului de ,,continuu aritmetic". El are însă, la Cantor, numeroase determinații spațiale. În teoria continuului cantorian sînt folosiți termeni cum ar fi: ,,continuu punctual", ,,spațiu aritmetic", ,,punct aritmetic" ș.a., care par a fi concepte de natură pitagoreică.

Specificul teoriei intuiționiste a continuului rezidă, în primul rînd, în consecința fundamentală pe care o determină *aprioritatea temporală* a intuiției matematice. Continuul intuiționist este conceput drept o ,,scurgere a timpului", ceea ce coincide cu o *interpretare dinamică* a continuului. Imaginea cantoriană, spațială, ducea, în mod evident, la o interpretare statică. Aceasta limita matematica tradițională la succesiuni infinite *predeterminate*, la ceva dat, care, în cazul entităților matematice nu este *încă* cunoscut de către noi, dar ar putea fi conceput de către un eventual ,,Intelect Suprem"[17]. Problemele matematice ar exista și ar fi gata rezolvate, urmînd doar să fie ,,descoperite" (după cum a existat și continentul american înainte de a fi descoperit de către europeni). Spațialitatea presupune ,,descoperirea", temporalitatea presupune ,,invenția".

Este cunoscută celebra teorie aristotelică a continuului, conform căreia continuul (τὸ συνεχές) este ,,ceea ce poate fi *concomitent, în contact, consecutiv* și *contiguu* în același timp". Definiția determină un continuu spațio-temporal, care, în mod evident, nu convine continuului aritmetic. Continuul cantorian este mai abstract decît cel aristotelic. El ar putea fi definit drept ,,ceea ce poate fi *concomitent, în contact* și *consecutiv*". Faptul că nu este contiguu (consecventul nu este în contact cu antecedentul), face ca în accepția cantoriană continuul să nu mai fie de natură geometrică, ci de natură aritmetică. Dar faptul că este concomitent și în contact determină caracterul *infinit actual* al continuului cantorian. Fiind concomitente, elementele continuului cantorian sînt date simultan, fiind în contact, sînt *date* în același timp extremele, adică primul și ultimul element (dacă nu pentru noi, atunci pentru ,,Intelectul Suprem"). Spre deosebire de acesta, continuul intuiționist este doar ,,ceea ce poate fi consecutiv" — simpla scurgere a timpului. Aceasta determină caracterul lui *infinit*

[13] A. Markov, *Comentarii*, în traducerea rusă a lucrării lui A. Heyting, *Intuitionism*, Moskova, 1965, p. 162.

[14] Max Black, *The nature of mathematics*, London, 1953, p. 169.

[15] *Ibidem*, p. 171.

[16] *Cf.* G. Cantor, *Ueber unendliche lineare Punktmannichfaltigkeiten*, în ,,Mathematische Annalen", 21, 1883.

[17] *Vide* discuția în E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1965, p. 420.

potențial. Într-adevăr, nefiind concomitente, înseamnă că elementele continuului intuiționist nu sînt date simultan; nefiin din contact, înseamnă că fiind dat primul element nu este dat prin aceasta și ultimul, nici pentru noi și nici pentru Altcineva.

Continuul intuiționist este mai abstract decît cel cantorian. Fiind concomitent și în contact, continuul cantorian mai conține încă determinații geometrice, pe cînd cel intuiționist este pur aritmetic.

Sînt cunoscute implicațiile paradoxale ale teoriei cantoriene a continuului. Se poate constata că însăși noțiunea de continuu cantorian este contradictorie, deoarece conține determinația statică a spațialității, fiind în același timp negeometrică. Teoria continuului cantorian este teoria unui *spațiu negeometric*, care nu poate fi altceva decît un ,,spațiu logic'', de unde și identificarea logicistă a existenței (într-un spațiu negeometric) cu definiția logică a entității în discuție.

Continuul intuiționist este nespațial și deci negeometric. Redus la simpla consecutivitate, la simpla succesiune continuul intuiționist este o *teorie a timpului*. Teoria timpului nu este însă altceva decît *teoria pură a devenirii*.

4. TEORIA INFINITULUI POTENȚIAL

Succesiunile infinite se obțin intuiționistic prin construcții succesive de entități matematice pornind de la cele construite deja în mod intuitiv. Succesiunile sînt infinite numai în mod potențial. Brouwer le numește succesiuni care înaintează, se desfășoară (*proceeding*), deci succesiuni *in statu nascendi*, în *devenire*.

Teoria infinitului potențial reprezintă o determinare a teoriei generale a continuului și în același timp a ceea ce poate fi numit ,,teoria matematică a devenirii''.

Din punct de vedere brouwerian, există două feluri de succesiuni infinite: unele particular-determinate și altele nedeterminate. Ambele sînt concepute *dialectic*. Succesiunea infinită particular determinată poate fi definită printr-o *lege de formare a elementelor*. Pe baza unei astfel de legi poate fi determinat orice element al șirului în funcție de elementul antecedent și elementul consecvent. Legea garantează înaintarea succesiunii *ad infinitum*, oferind o metodă prin care poate fi construit întotdeauna un nou element pe baza elementelor construite deja. Din moment ce este posibilă existența unei legi prin intermediul căreia poate fi determinat un element oarecare al unei succesiuni infinite și pot fi generate noi elemente, din punct de vedere intuiționist, nu are nici o utilitate și deci nici un sens presupunerea că succesiunea respectivă ar exista înainte de a fi construită. Mai precis, succesiunile intuiționiste *nu sînt infinite*, ci *tind către infinit*.

Acest lucru i-a determinat pe mulți să considere că infinitul intuiționist nu este cel autentic, deoarece nu se admite că ar putea fi dat ca atare (indiferent pentru cine). Brouwer a dovedit însă că, dimpotrivă, infinitul actual nu este altceva decît un ,,finit deghizat'', care seamănă foarte bine cu *infinitul în diviziune*, de tip geometric. Într-adevăr, deși nu poate fi epuizat, ca și diviziunea unui corp finit, infinitul actual poate fi considerat în totalitatea lui, ca și corpul finit. Acest lucru determină posibilitatea formalistă și logicistă de a opera asupra infinitului ca și asupra finitului, în conformitate cu aceleași principii. Însă această metodă se dovedește greșită din punct de vedere intuiționist, deoarece nu toate principiile logice sînt universal valabile în domeniul infinitului. Dacă nu se admite acest lucru, atunci se ajunge la cunoscutele paradoxe.

,,Măreția'' matematicii intuiționiste, remarcă H. Weyl, constă în aplicarea consecventă a tratării finitului pe baza principiilor valabile în domeniul infinitului și care sînt prin aceasta universal valabile[18]. Aceasta este ,,măreția'' dar și ceea ce face ca matematica intuiționistă să fie aproape imposibil de abordat pentru matematicianul clasic. Este vorba, în esență, de interzicerea utilizării demonstrației indirecte, care se bazează pe legea terțului exclus și a dublei negații (ambele pot fi false în domeniul infinitului), ceea ce complică enorm demonstrarea unor teoreme foarte simple. Dar, după cum remarcase deja F. Gonseth, există și domenii ale finitului în care nu sînt valabile aceste legi[19]. În această situație, este evident că nu putem fi siguri niciodată că, demonstrînd ,,adevărul'' unui enunț matematic prin falsitatea falsității sale, acestui enunț ,,adevărat'' îi corespunde prin aceasta și o entitate matematică reală, respectiv constructibilă intuiționistic. Apar într-adevăr dificultăți, dar este imposibil să mai apară paradoxe.

Al doilea tip de succesiuni infinite sînt numite *succesiuni infinite care înaintează liber*. Ele constituie ceea ce H. Weyl numește ,,*Medium des freien Werdens*'', mediul devenirii libere. Aceste succesiuni se obțin prin ,,alegere mai mult sau mai puțin liberă'' de entități matematice dintre cele obținute deja pe cale intuitivă. Fiind vorba de o succesiune infinită care înaintează liber p_1,

---

[18] H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. 30.

[19] F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, Paris, 1926, p. 232.

p_2, p_3, ... și de entitățile obținute în prealabil în aritmetica finită, atunci alegerea liberă cu privire la primul termen, să zicem (a_1), al succesiunii, poate să fie *cu totul liberă*, respectiv a poate fi un număr natural oarecare, o operație oarecare cu astfel de numere, un număr întreg negativ sau rațional sau o operație cu astfel de numere ș.a.m.d. Dar termenul a_1 poate fi admis și printr-o *alegere mai puțin liberă*, dacă dintre entitățile obținute în prealabil în aritmetica finită sînt excluse numerele raționale sau cele fracționare. Restricția poate să sune chiar astfel: „să se aleagă a_1 drept număr par mai mic decît 6". Este evident că și în aceast caz este vorba de o alegere liberă, dar mai puțin liberă decît în cazul în care restricția sună „a_1 trebuie să fie un număr par".

Odată ales p_1 înaintarea se produce prin *succesiuni de alegeri*. Acestea pot fi la rîndul lor mai mult sau mai puțin libere. Ele pot limita libertatea de alegere care există pentru p_1 prin introducerea unor restricții durabile pentru următorii p_ν, care poate fi supusă din nou unor restricții durabile mai severe, sau chiar anulării în cazul altor termeni succesivi.

Este evident, fără a intra în amănunte, că aici „Ne aflăm, după cum observă H. Weyl, în domeniul acelei străvechi probleme a gîndirii, care vizează schimbarea și devenirea în genere".

5. SISTEMUL CONCEPTELOR MATEMATICE.

Matematica intuiționistă nu este o teorie, ci o activitate, mai precis o activitate mentală. Pe matematicianul intuiționist îl interesează desfășurarea actului creator al gîndirii matematice. Din această cauză, multe aspecte ale matematicii intuiționiste sînt subînțelese. Ceea ce este exprimat reprezintă doar mijloacele cu ajutorul cărora intuiționistul încearcă să provoace și altora procese mentale asemănătoare. Cea mai mare greșeală, care se face de obicei, este aceea de a identifica aceste mijloace auxiliare de exprimare cu activitatea mentală pe care au menirea de a o aminti sau stimula.

Este evident că pentru acela care nu desfășoară o activitate mentală corespunzătoare, așa-numitele „raționamente intuiționiste" sînt dificil de reprodus și nu provoacă acea satisfacție formalistă a deducției automate. Lucrările intuiționiste, în speță ale lui Brouwer, au o desfășurare ciudată pentru matematicianul clasic, care este obișnuit să i se dea totul de la început și care vrea să știe dinainte ce va urma. Mediul devenirii libere, în care se desfășoară activitatea matematică introspectivă, determină particularități de expunere care fac practic imposibilă înțelegerea „raționamentelor intuiționiste", pentru simplul motiv că în realitate nu este vorba de asemenea „raționamente". Matematica intuiționistă este *independentă de logică*. Din această cauză, matematica intuiționistă este practic inaccesibilă pentru matematicianul clasic, dacă acesta nu o studiază abandonînd toate cunoștințele formaliste dobîndite anterior, deoarece aici nu sînt utilizate mijloace formale.

Lucrările intuiționiste se prezintă în forma unor *succesiuni de definiții*. Intuiționistic însă, definițiile nu introduc, ci exprimă concepte, respectiv entități matematice construite intuitiv și sugerează cititorului astfel de construcții. Punctul de plecare îl constituie o construcție fundamentală, exprimată printr-o definiție, care poate fi numită *concept fundamental*.

Primul concept fundamental al matematicii intuiționiste este *intuiția de bază*. Conceptele pe care le presupune aceasta, la rîndul ei, nu mai sînt de natură matematică. Prin intermediul intuiției de bază se obțin *numerele naturale* și cele două tipuri de *succesiuni care înaintează infinit*. Succesiunile *libere* care înaintează infinit determină conceptul de *alegere liberă* și *succesiunea de alegeri*.

Esența conceptului de „succesiune de alegeri" constă în faptul că el, în mod surprinzător, dar simplu, poate să facă din mediul devenirii libere obiect de studiu matematic. Construcția unei succesiuni prin alegeri libere înseamnă surprinderea succesivității ca fenomen matematic independent, căci aici contează doar înșirarea termenilor *unul după altul*, indiferent de mijloacele prin care se ajunge la această înșirare. Odată cu succesiunea de alegeri, remarcă Heyting, *în matematică este introdus timpul*, devenirea, cu alte cuvinte *dialectica* [20].

Esențială, din acest punct de vedere, este abandonarea conceptului de „lege absolută", imuabilă, care odată fixată nu mai poate fi transformată. În cadrul succesiunilor infinite care înaintează liber, legile sau „restricțiile durabile" alternează cu alegeri absolut libere sau mai puțin libere și cu *alte* restricții durabile mai severe sau chiar cu anularea. Succesiunile care înaintează astfel sînt deci succesiuni în devenire, care *se transformă*.

Trecerea de la un concept matematic intuiționist la altul reprezintă un *progres în gîndire*. Nu este vorba de o înșirare de definiții, ci de o mișcare conceptuală în spirală, cu revenire la același concept pe planuri diferite și din perspective diferite. La început este vorba de o simplă „succesiune

[20] *Cf.* A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, p. 33.

de senzații"; aceasta ia forma „mișcării timpului", care prin abstractizare devine „intuiție a dualității", iar prin repetare se transformă într-o „succesiune care înaintează infinit"; ultima, prin mecanismul ei de producere, se dovedește o „succesiune de alegeri libere", care nu este altceva decît mediul temporalității matematice, al devenirii libere. Este evident că această „desfășurare conceptuală" nu poate fi urmărită decît pe plan conceptual. Aici nu poate fi nimic formalizat, iar simpla înșirare a definițiilor are doar menirea de a trezi, de a provoca procesul dialectic și nimic mai mult. Între definițiile conceptelor introduse nu se poate stabili nici o legătură pur formală, de genul inferențelor din matematica formalistă.

Conceptul de *desfășurare* reprezintă desăvîrșirea matematico-dialectică a conceptelor dinamice prezentate deja; este sinteza lor concentrată într-un alt concept, care le menține, dar le și depășește în același timp. Denumirea de „desfășurare" (*spreiding*) a fost introdusă de Brouwer[21], pentru ceea ce el numea la început „definiția constructivă a mulțimilor"[22]. Termenul de „desfășurare" convine într-adevăr noului concept, care reprezintă *dinamizarea*, *procesualizarea* conceptului clasic de mulțime. Desfășurarea este *mulțimea ca rezultat al propriului ei proces de constituire*. „O mulțime — spune Brouwer — este o *lege* pe temeiul căreia, dacă este ales în mod repetat un complex arbitrar de cifre din succesiunea [1,2,3,...], fiecare dintre aceste alegeri generează un semn determinat sau nu generează nimic sau provoacă în schimb încetarea procesului și desființarea definitivă a rezultatului său; în așa fel încît pentru fiecare $n > 1$ după fiecare succesiune de alegeri libere $n-1$ poate fi indicat cel puțin un complex de cifre, care, dacă este ales drept al n-elea complex de cifre, nu produce încetarea procesului. Fiecare succesiune de semne (generată astfel) de o succesiune de alegeri libere (care nu este deci gata realizată) se numește *element al mulțimii*. Procesul comun de constituire a elementelor mulțimii M se numește pe scurt *mulțimea* M, (respectiv *desfășurarea* M)"[23].

A defini o entitate prin propriul ei proces de constituire, ba mai mult, lăsînd deschisă posibilitatea desăvîrșirii nelimitate în timp atît a entității, cît și a elementelor sale, reprezintă unul dintre cele mai subtile concepte dialectice ale lui Brouwer. Conceptul de „desfășurare" este opus în mod explicit conceptului logicist de mulțime, la baza căruia se găsește așa-numita „axiomă a comprehensiunii", care enunță *posibilitatea grupării într-o* mulțime a tuturor obiectelor care posedă o anumită proprietate. Conceptul clasic utilizat de logiciști și formaliști este un concept *static*. „Din punct de vedere clasic, menționează Heyting, definiția unei mulțimi presupune izolarea unei anumite părți dintr-un univers preexistent de obiecte individuale. În acest sens, mulțimea este posterioară elementelor sale. O asemenea concepție este cu totul opusă punctului de vedere intuiționist"[24].

Mulțimea „clasică", față de desfășurare, care este o mulțime în devenire, nu este numai statică, adică presupune elemente gata constituite, ci este și arbitrară: între elementele mulțimii clasice și mulțime nu există nici o legătură necesară, pe cînd în cadrul desfășurării mulțimea și elementele ei se constituie într-un proces comun legic; desfășurarea este legea (*Gesetz*) pe temeiul căreia se constituie *simultan* mulțimea și elementele sale.

În felul acesta se ivește *legea de desfășurare* — un concept dialectic prin care este redată unitatea sintetică a *libertății* și a *necesității* matematice. Într-adevăr, legea de desfășurare limitează, pe de o parte, libertatea absolută de alegere, ceea ce nu permite arbitrariul în cadrul desfășurării, dar, pe de altă parte, garantează libertatea alegerii, respectiv desfășurarea ei neîntreruptă între limitele fixate, deci constituirea perpetuă și simultană a mulțimii și a elementelor.

★

Pe baza acestor concepte, la care se adaugă și altele ca: „specia matematică" și „generatorul de numere reale" se obțin *rezultatele originale* ale matematicii intuiționiste, căci aceasta nu reprezintă, contrar părerilor neavizate, *doar* o „amputare" a matematicii clasice. Matematica intuiționistă reprezintă o *diversificare* și o *rafinare* fără precedent a conceptelor matematice. Aceasta se datorește în mare măsură utilizării consecvente a demonstrațiilor directe. Ceea ce este însă mai important decît această „înmlădiere", mai precis spus „dialecticizare" a matematicii preexistente, sînt rezultatele intuiționiste *impo-*

[21] *Cf.* L. E. J. Brouwer, *Richtlijnen intuitionistische wiskunde*, „Indagationes Mathematicae", 9. 197, 1947.

[22] L. E. J. Brouwer, *Intuitionistische Mengenlehre*, în „Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung", 28, 1920, p. 203.

[23] L. E. J. Brouwer, *Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, I, Verhandelingen der koniklijke Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, sectie I, 12, 5, 1918, p. 3.

[24] A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *Philosophy in Mid-Century*, Firenze, 1958, p. 105.

sibil de obținut în afara matematicii intuiționiste. Aceasta este teza fundamentală a intuiționiștilor autentici.

Dar principiile filozofiei intuiționiste au fost îmbrățișate de numeroși matematicieni de valoare, fără ca aceștia să adopte și atitudinea „extremistă" a intuiționiștilor autentici și anume aceea de a renunța total la metodele formaliste de calcul. Printre aceștia pot fi menționați: T. Skolem, K. Gödel, J. Herbrand, E. Post și S.C. Kleene. Rezultatele lor remarcabile au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce se numește astăzi „matematica recursivă".

O altă direcție intuiționistă în matematici, care este și ea o aplicație a principiilor filozofiei intuiționiste, este aceea inițiată de G. F. C. Griss și cunoscută sub numele de „matematica fără negație". Aceasta este rezultatul aplicației directe a restricțiilor intuiționiste privind utilizarea negației, care favorizează apariția enunțurilor contradictorii și a expresiilor echivalente cu legea terțului exclus ($pV \sim p$). Aplicații importante ale „logicii fără negație" au apărut și în ceea ce se numește astăzi „logica mecanicii cuantice", lucru care dovedește că sfera epistemologiei intuiționiste nu este limitată la matematici. Ideile intuiționiste sînt dealtfel cosubstanțiale și cu evoluția generală a fizicii moderne, dar acest aspect depășește cadrul discuției noastre.

Continuatorii inițiativei lui Heyting — aceea de a transpune rezultatele intuiționiste în cadrul unei sistem formal — încearcă, în ciuda faptului recunoscut chiar de către Heyting că nici un sistem formal nu poate epuiza matematica intuiționistă, să elaboreze ceea ce s-ar putea numi o „matematică formalist-neointuiționistă". Deși, pe această linie, nu se pot obține *noi* rezultate intuiționiste, încercările de acest gen determină înmlădierea și rafinarea formalismului modern, care este supus la un adevărat examen critic. Încercări, ca cele ale lui S.C. Kleene, R.E. Vesley, G. Kreisel și A.S. Troelstra, trezesc un interes deosebit pentru matematicienii formaliști, care ar dori să-și însușească rezultatele intuiționiste (remarcabile și imposibil de contestat), fără să adopte însă principiile filozofiei intuiționiste, pe baza cărora au fost obținute. J. Myhill, cel mai înflăcărat susținător al acestei poziții, consideră că insuccesele încercărilor de pînă acum nu dovedesc faptul că formalismul nu ar fi adecvat pentru a epuiza matematica intuiționistă. Aceste insuccese trebuie să fie considerate doar ca o „provocare pentru găsirea unui formalism mai flexibil, mai subtil decît cel găsit pînă acum"[25].

[25] J. Myhill, *Formal systems of intuitionistic analysis*, I, în *Logic, Methodology and Philosophie of Science*, Amsterdam, 1962, p. 162.

În fine, o altă orientare remarcabilă este aceea a „matematicii constructiviste", inițiată de A. Markov. Ea este considerată de către intuiționiști drept o simbioză între matematica intuiționistă și matematica recursivă, ceea ce dovedește cosubstanțialitatea acestora și totodată afinitatea intuiționismului cu succesele tehnice ale matematicii moderne.

★

Este ușor de observat că epistemologia intuiționistă reprezintă cel mai important capitol al filozofiei intuiționiste; reprezintă, altfel spus, cauza finală, scopul acestei filozofii. Faptul că aici s-a făcut abstracție de implicațiile intuiționiste ale fizicii moderne, nu înseamnă că epistemologia intuiționistă privește numai matematica, dar înseamnă evident că privește în primul rînd matematica.

Este demn de revenit asupra ideii că epistemologia intuiționistă nu constituie doar o aplicație *teoretică*, cum s-a spus la începutul acestui studiu, a unor principii filozofice la *interpretarea* științei, respectiv a matematicii, ci reprezintă, ca și matematica intuiționistă, o *activitate* științifică. Este un fenomen curios, dar real, faptul că epistemologia intuiționistă *coincide parțial* cu matematica intuiționistă. Principiile filozofiei intuiționiste *nu explicitează* o matematică elaborată deja, ci devin realmente *principii de elaborare a matematicii*. Dar aceasta înseamnă, pe de o parte, că filozofia intuiționistă, respectiv epistemologia a devenit o parte a științei, respectiv a matematicii, și, pe de altă parte, că însăși știința respectivă a devenit o parte a filozofiei intuiționiste.

Principiile filozofiei intuiționiste, dialectice în esență, au determinat elaborarea unei *matematici dialectice*, aceasta din perspectiva științei, și a unei *dialectici a matematicii*, aceasta fiind, din perspectivă filozofică, însăși epistemologia intuiționistă. Este firesc ca matematica dialectică să coincidă cu dialectica matematicii, care însă nu este *numai* a matematicii.

Este evident că o interpretare materialist-dialectică atît a principiilor filozofice, cît și a rezultatelor intuiționiste, ar avea o deosebită valoare pentru epistemologia marxistă. Acest lucru nu s-a făcut însă. Dialectica matematicii, acest concept prețios oricărei filozofii autentice, nu are importanță nici în contextul neopozitivist al filozofiei occidentale contemporane. Formalismul neointuiționist *curăță* realmente matematica intuiționistă de toate „obscuritățile ei metafizice". Însă formalismul intuiționist nu mai este o *activitate* matematică, ci, ca orice formalism, este o teorie sterilă *asupra* matematicii. Din această cauză, în ciuda faptului că este în

genere ignorată de către reprezentanții filozofiei de azi și este totalmente falsificată de către formaliștii moderni, dialectica matematicii, a cărei sămînță a fost deja aruncată pe ogorul mănos al matematicii, a răsărit și va da roade. Acest lucru se va întîmpla cu necesitate, deoarece, așa cum remarcase deja Jacques Hadamard, astăzi se petrece „...un fenomen straniu, fără precedent în istoria gîndirii. O știință care a ajuns în starea pozitivă revine la starea metafizică. Iar această știință este cea mai veche, cea mai simplă și cea mai exactă dintre toate — este matematica".

Engels prevăzuse deja acest lucru, vremea cînd științele își vor însuși conținutul real al filozofiei. El este primul filozof pe care l-a interesat „dialectica matematicii", care a bănuit-o încă de pe atunci, contrar părerii lui Hegel, după care matematica ar fi cu totul străină de dialectică. Dar acest lucru nu este de mirare, căci pe Engels, ca dealtfel și pe Marx, îl interesa *in mod special* dialectica.

SEMNIFICAȚIE ȘI ADEVĂR. CONSIDERAȚII EMPIRICE

DE

MIRCEA FLONTA

Ideea unității dintre limbă și cunoașterea empirică ocupă un loc central în teoria marxistă a cunoașterii. Marx a caracterizat limba ca realitatea nemijlocită a gîndirii[1]. Această caracterizare implică, între altele, considerarea limbii ca expresie sintetică a științei unei colectivități sociale mai înguste sau mai cuprinzătoare. Atît structura de ansamblu a tabloului lumii, care cunoaște variații semnificative la comunități despărțite în spațiu sau prin mari distanțe în timp, cît și progresele cele mai însemnate ale cunoașterii empirice sînt „fixate", sedimentate atît în sintaxa cît și în semantica limbilor naturale. Rețeaua conceptuală a limbilor naturale, de pildă, poate fi apreciată ca expresia concentrată a științei comunităților care vorbesc aceste limbi. Dacă istoria industriei, a meșteșugurilor, a agriculturii, a tuturor formelor practicii productive constituie, cum scrie Marx, „cartea deschisă a forțelor esențiale ale omului"[2], ale omului istoric, considerat ca ființă generică, putem considera prin analogie această rețea conceptuală ca „o carte deschisă" a „forțelor cognitive esențiale" ale omului istoric și a celor mai de seamă rezultate ale eforturilor sale cognitive.

Studiul evoluției rețelei conceptuale a limbilor naturale relevă trecerea dialectică a noilor achiziții ale științei[3] în structuri semantice care funcționează mai departe ca premise și cadre ale cunoașterii empirice. Istoria limbii și istoria științei unei comunități omenești sînt, sub acest aspect, indisociabile. Merită, cred, să fie amintit în acest context că enumerînd unele „domenii de cunoștințe din care trebuie să se formeze teoria cunoașterii și dialectica", Lenin menționa și istoria limbii[4].

În secolul nostru și îndeosebi în ultimele decenii, problema raportului dintre cadrele lingvistice și cunoașterea empirică a devenit o temă centrală a filozofiei limbajului, și în primul rînd a acelei părți a filozofiei limbajului care se ocupă cu semnificația (înțelesul) și adevărul expresiilor lingvistice, numită semantică filozofică. Contribuții de mare însemnătate în dezvoltarea semanticii filozofice au fost aduse prin analiza logică a limbajului științei. Filozofii care au inaugurat și au consacrat această direcție de cercetare, Gotlob Frege, Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein în lucrarea lui de tinerețe *Tractatus logico-philosophicus* și Rudolf Carnap au elaborat teorii generale ale semnificației, luînd

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 467.

[2] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 581.

[3] Folosesc aici termenul „știință" într-un sens foarte larg: ansamblul cunoștințelor unei comunități sociale, cunoștințe care nu sînt neapărat produsul activității unui grup social specializat, a oamenilor de știință. Acest sens este bine redat de cuvîntul francez „savoir" și de cuvîntul german „Wissen", care nu au un corespondent în română.

[4] Vezi, V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 294.

ca model și sistem de referință limbajele simbolice ale logicii și matematicii moderne. Aceste teorii se înscriu în tradiția a ceea ce s-a numit „semantica realistă". Termenul desemnează concepția după care semnificația expresiilor lingvistice o constituie anumite entități reale de natură materială sau ideală [5].

Un loc central în teoriile semnificației, formulate de clasicii semanticii realiste, îl ocupă distincția dintre semnificație și valoarea de adevăr a expresiilor lingvistice. Această distincție este formulată, de obicei, ca distincție între problemele lingvistice și probleme de fapt, între enunțuri care precizează semnificația expresiilor lingvistice, pe de o parte, și ipoteze despre stările și raporturile reale, pe de altă parte[6]. Carnap o susține fără echivoc cînd afirmă că dacă determinarea intensiunii (componentei cognitive a semnificației, relevantă pentru determinarea adevărului) cuvintelor este o problemă lingvistică determinarea extensiunii (valorii de adevăr) a enunțurilor, care au un conținut informativ, este o problemă empirică [7]. A cunoaște semnificațiile enunțurilor unui limbaj nu înseamnă altceva decît a cunoaște, a stăpîni acest limbaj. Dimpotrivă, pentru a determina valoarea de adevăr a unor enunțuri ipotetice despre stările reale este indispensabilă confruntarea consecințelor lor cu datele de observație. Distincția netă dintre semnificație și valoare de adevăr este premisa distincției intuitive dintre enunțuri analitice și sintetice, caracterizată, în mod obișnuit, ca distincție de natură dintre enunțuri a căror valoare de adevăr poate fi stabilită pe baza cunoașterii semnificației expresiilor pe care le conțin și enunțuri a căror valoare de adevăr poate fi determinată numai pe temeiul unor informații despre stările reale.

Este lesne de observat că aceste teorii ale semnificației, inspirate de considerarea limbajelor simbolice, ideale, pierd din vedere indisociabilitatea rețelei conceptuale a oricărei limbi, care crește și se dezvoltă organic, de cultura unei comunități determinate, într-un moment istoric dat. În cele ce urmează, îmi propun să discut, foarte sumar, pe baza unor considerații empirice asupra limbilor naturale, dependența semnificației expresiilor limbii de cunoștințele despre lume ale unei comunități sub două aspecte principale: a) dependența schimbărilor ce au loc în semnificația acordată cuvintelor unei limbi naturale de schimbările care au loc în știința comunității care vorbește această limbă; b) caracterul parțial nedeterminat al semnificațiilor, altfel spus al noțiunilor empirice din care se constituie rețeaua conceptuală a limbilor naturale, ca urmare a caracterului întotdeauna deschis și neîncheiat al cunoașterii empirice. Evidențierea, sub aceste aspecte, a dependenței semnificației expresiilor lingvistice de valoarea de adevăr care se atribuie anumitor enunțuri, constituie, în același timp, o critică a uneia dintre presupozițiile esențiale pe care se întemeiază teoriile semnificației ale celor mai de seamă reprezentanți ai semanticii realiste precum și distincția de natură dintre enunțurile analitice și sintetice: anume că problemele lingvistice, probleme privitoare la semnificația expresiilor, și problemele de fapt, probleme care vizează determinarea valorii de adevăr a unor ipoteze despre stările reale, pot fi distinse clar și precis, și tratate ca probleme separate [8].

Punctul de vedere că determinarea semnificației și determinarea valorii de adevăr a unui enunț sînt două demersuri esențial distincte, este un punct de vedere foarte intuitiv și familiar. Caracterul familiar al acestui punct de vedere este ușor de înțeles dacă ne gîndim că prin el se exprimă o idee din cele mai banale: pentru a determina valoarea de adevăr a unui enunț ipotetic trebuie mai întîi ca semnificația acestui enunț să ne fie clară. Evidența unei idei din punctul de vedere al simțului comun nu este însă echivalentă cu buna ei întemeiere și o abordare circumspectă și critică a unor asemenea locuri comune este întotdeauna recomandabilă.

În cazul de față, se pot pune, în mod legitim, cel puțin două întrebări: a) Este competența unui vorbitor a limbii naturale de a determina semnificația unui enunț independentă de o anume cunoaștere de fond, adică de ceea ce membrii unei comunități lingvistice

---

[5] Franz von Kutschera, *Sprachphilosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1971, caracterizează teoriile semanticii realiste în termenii următori: „Ele concep semnificația ca relație convențională dintre semne și entități concrete sau abstracte (conceptuale) care sînt date independent de semnele lingvistice. După această concepție, semnificația unei expresii lingvistice nu depinde de folosirea ei în situații concrete, ci folosirea se orientează după semnificație, astfel că este posibilă o separație netă între semantică și pragmatică (p. 118).

[6] „A înțelege o propoziție înseamnă a ști care este cazul cînd ea este adevărată. (Putem să o înțelegem fără să știm dacă este adevărată). O înțelegem dacă îi înțelegem părțile componente" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 36). În aceste formulări este implicată o distincție netă între semnificația unei propoziții, înțeleasă ca informație pe care o comunică propoziția, și valoarea ei de adevăr.

[7] Vezi de exemplu, *Semnificație și sinonimie în limbile naturale*, în R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1972.

[8] C. f. F. v. Kutschera, *op. cit.* p. 191 și urm.

consideră, la un moment dat, ca fiind cunoştinţe neproblematice? b) Pentru ca activitatea de punere la probă a unui enunţ ipotetic să poată practic începe este oare necesar ca semnificaţia expresiilor care intervin în acest enunţ să fie pe deantregul şi din toate punctele de vedere determinată? Nu este oare aceasta o cerinţă ideală, care nu poate fi practic satisfăcută, tocmai pentru că presupune o ştiinţă deja încheiată, o ştiinţă absolută?

Dependenţa semnificaţiilor cuvintelor într-o limbă naturală de ştiinţa comunităţii care vorbeşte această limbă apare cu claritate în ceea ce numesc ,,cazuri critice"[9].

Să examinăm un caz ipotetic, mai întîi într-o formulare generală. Să considerăm că semnificaţia unui anumit cuvînt dintr-o limbă naturală, respectiv comprehensiunea unui concept empiric, este constituită dintr-o mulţime n de atribute, comune tuturor indivizilor care aparţin unei anumite clase. Să presupunem că se descoperă un individ care posedă toate atributele din mulţimea n cu excepţia unuia. Este de aşteptat ca vorbitorii unei limbi naturale, confruntaţi cu o asemenea descoperire empirică, să reacţioneze în feluri diferite : 1) să considere că exemplarul descoperit nu face parte din această clasă fiindcă nu posedă unul din atributele ce caracterizează clasa ; 2) să decidă că semnificaţia cuvîntului care desemnează această clasă trebuie revizuită, şi anume în sensul eliminării acelui atribut pe care nu îl posedă şi exemplarul nou descoperit.

Să admitem, de pildă, că a fost găsită o broască care are toate însuşirile caracteristice ale unei broaşte ţestoase dar, spre deosebire de toate exemplarele cunoscute ale acestei specii posedă o carapace şi corespunzător un plastron (jumătatea interioară a cuirasei) cu o formă patrată. Ce se va spune în acest caz? Este plauzibil că vorbitorii care ştiu să aplice corect cuvîntul ,,broască ţestoasă", altfel spus cunosc semnificaţia acestui cuvînt, să fie în dezacord asupra interpretării care trebuie să fie dată unei asemenea descoperiri neaşteptate. Putem presupune că unii dintre ei vor fi înclinaţi să considere că un exemplar cu o cuirasă de formă patrată nu este o broască ţestoasă, alţii vor considera, dimpotrivă, că se impune revizuirea conceptului ,,broască ţestoasă" în sensul renunţării la considerarea formei cuirasei ca un atribut caracteristic şi definitoriu al speciei, şi în sfîrşit, a treia categorie de vorbitori va oscila între aceste două alternative, fără să se poată decide pentru una sau alta. Este de presupus că asemenea controverse vor avea loc nu numai între profani ci chiar în cercurile zoologilor. Unii vor susţine că a fost descoperită o nouă specie de reptile din subclasa chelonienilor, alţii vor aprecia, dimpotrivă, că semnificaţia termenului zoologic ,,broască ţestoasă" trebuie astfel reformulată încît să facă posibilă înglobarea unor exemplare de acest fel, şi probabil cei mai mulţi vor fi nehotărîţi, considerînd că există bune temeiuri atît pentru adoptarea unei poziţii cît şi a celeilalte.

Să facem acum un pas mai departe şi să admitem că în timp ce controversa este în toi se descoperă exemplare care posedă o cuirasă a cărei formă este intermediară între cea cunoscută şi cea pătrată. Este de presupus că o asemenea descoperire va slăbi poziţia celor care vor stărui asupra faptului că o anumită formă a cuirasei este constitutivă pentru semnificaţia termenului ,,broască ţestoasă"[10] şi va determina pe mulţi nehotărîţi să adopte punctul de vedere opus, şi anume că se recomandă revizuirea semnificaţiei termenului în sensul punerii lui de acord cu aceste rezultate noi şi neaşteptate ale cunoaşterii empirice.

Care este, vorbind în general, semnificaţia celor două poziţii care pot fi adoptate de membrii unei comunităţi lingvistice mai restrînse sau mai cuprinzătoare, care sînt confruntaţi cu asemenea ,,cazuri critice"? Se poate spune că prima poziţie, poziţia celor care consideră că în principiu semnificaţia cuvintelor (conceptele empirice) trebuie păstrate neatinse în faţa unor noi descoperiri empirice, este o poziţie rigidă, care se dovedeşte, de cele mai multe ori, inadecvată. Această poziţie este inspirată de adoptarea ca model a limbajelor simbolice, formalizate, limbaje ale căror semne au o semnificaţie care este pe deantregul precizată prin reguli explicite. Ea constă, în esenţă, în evaluarea limbilor naturale după modelul limbajelor ideale, formalizate. Dimpotrivă, a doua poziţie exprimă luarea în considerare a originalităţii limbilor naturale sub un aspect de cea mai mare importanţă, şi anume acela că semnificaţia termenilor este indisociabilă de cunoştinţele despre lume ale comunităţilor care vorbesc aceste limbi, de valoarea de adevăr care este acordată, într-un moment sau altul al istoriei

[9] Despre asemenea cazuri, a căror semnificaţie o interpretează destul de diferit, vorbesc o serie de autori ca : Stephan F. Barker, *Philosophy of Mathematics*, Prentice Hall Inc., 1964, p. 10—14, W. C. Kneale, *Distincţia dintre empiric şi aprioric* în vol. *Logica ştiinţei*, Bucureşti, Edit. politică, 1970. pp. 405—407 şi F.v.Kutschera, *op. cit.*, pp. 191 — 204.

[10] Este evident că zoologii care vor susţine că forma cuirasei poate fi considerată ca un atribut definitoriu al speciei ,,broască ţestoasă", şi ca un criteriu pentru a deosebi o specie de alta, ar fi desmînţiţi de descoperirea unei serii continue de exemplare cu cuirase de forme intermediare între cea cunoscută şi cea pătrată.

științei unei comunități, anumitor enunțuri ipotetice.

În acest articol mi-am propus să subliniez doar două momente ale dependenței semnificațiilor cuvintelor limbilor naturale de valoarea de adevăr atribuită enunțurilor în care intervin aceste cuvinte.

Primul moment, momentul pozitiv, constă în evoluția semnificației cuvintelor în limbile naturale, inclusiv în limbajele științifice, odată cu schimbarea valorii de adevăr atribuită anumitor enunțuri în lumina noilor descoperiri empirice sau odată cu adoptarea sau respingerea anumitor teorii științifice. Pentru a discuta exemple reale, și nu pur imaginare ca mai sus, este evident că schimbarea valorii de adevăr atribuită enunțului ,,Aurul este un metal galben''[11] atrage după sine și modificări în semnificația termenului ,,aur'', tot așa cum schimbarea valorii de adevăr acordată enunțului ,,toate lebedele sînt albe'' a determinat o anumită modificare a semnificației termenului ,,lebădă''. Iar dacă ipotezele, încă vagi, despre existența unor inteligențe extraterestre vor fi confirmate este puțin probabil că un asemenea eveniment nu va produce niciun fel de schimbări în conceptul actual de ,,inteligență''. În general, modificările care survin în dicționarele limbii comune și în dicționarele diferitelor discipline științifice fixează cele mai importante schimbări care au loc în folosirea curentă a cuvintelor și termenilor de specialitate, în primul rînd ca urmare a progreselor cunoașterii empirice.

Momentul pe care l-aș numi negativ, moment ce atrage atenția mai puțin decît primul, constă în caracterul parțial nedeterminat al conceptelor empirice, deci al semnificației unui mare număr de cuvinte din limbile naturale, care se datorează caracterului neîncheiat și deschis al cunoașterii empirice. Atît timp cît un mare număr de enunțuri posibile în care intervin anumite cuvinte ale limbii nu au fost nici cel puțin formulate, iar alte asemenea enunțuri sînt încă în stadiul de ipoteze, a căror valoare de adevăr nu poate fi determinată în lumina informațiilor empirice existente, semnificația acestor cuvinte rămîne, din multe puncte de vedere și sub multe aspecte, neprecizată[12].

Fr. Waismann, care a făcut parte în tinerețe din cercul de la Viena dar a criticat mai tîrziu, ca și Wittgenstein, teoriile semnificației ale semanticii realiste și distincția intuitivă analitic-sintetic, a insistat, în acest sens, asupra a ceea ce a numit ,,porozitatea'' și ,,deschiderea'' noțiunilor (empirice) (Porosität der Begriffe'' respectiv ,,the open texture of concepts''). ,,Un termen este definit atunci cînd este descrisă situația în care este folosit. Să presupunem pentru un moment că putem descrie complet situațiile fără să omitem ceva (ca în jocul de șah), că am putea alcătui o listă exhaustivă a tuturor situațiilor în care termenul este folosit astfel încît nici o problemă nu rămîne deschisă; cu alte cuvinte, vom construi o definiție completă, adică un model mental care anticipează și rezolvă, odată pentru totdeauna, toate problemele pe care le-ar putea pune vreo folosire a expresiei. Fiindcă însă, de fapt, nu avem posibilitatea de a exclude apariția unui factor neprevăzut, nu putem să fim niciodată absolut siguri că am inclus în definiția noastră tot ce trebuie inclus, astfel că procesul definirii și redefinirii unei idei merge continuu mai departe fără a atinge vreodată un stadiu final. Cu alte cuvinte, orice definiție se extinde într-un orizont deschis. Oricum ne-am învîrti, situația va rămîne totdeauna aceeași: nici o definiție a unui termen empiric nu va acoperi toate posibilitățile. Rezultatul este că incompletitudinea verificării își are rădăcina în incompletitudinea definiției termenilor cuprinși în enunțurile supuse verificării, iar incompletitudinea definiției își are rădăcina în incompletitudinea descrierilor empirice''[13]. Waismann subliniază deosebirea dintre imprecizia cuvintelor (ceea ce Carnap va numi, mai tîrziu, ,,nedeterminare intensională'') și porozitate. Un termen empiric poate fi folosit în mod precis în contexte determinate. El rămîne însă ,,poros'' în sensul că semnificația lui este nedeterminată în multe direcții, că nu putem spera să umplem vreodată toate ,,golurile'' din care se constituie această nedeterminare. În procesul creșterii cunoașterii empirice definiția unui termen empiric este susceptibilă să fie oricînd completată și revizuită. Porozitatea termenilor sau conceptelor empiri-

[11] Acest enunț este un exemplu de enunț analitic, dat de către Kant. S-a descoperit că în foițe foarte subțiri, care pot fi obținute prin tehnicile noi, aurul nu mai are culoarea galbenă și poate să primească culori ca albastru, roz sau verde!

[12] Încă Frege, în *Sens și semnificație*, a remarcat că există nume proprii care nu au un sens foarte bine determinat. Diferite persoane leagă de același nume propriu diferite descripții și chiar pentru o aceeași persoană este greu să se traseze o distincție netă între enunțurile care redau sensul (înțelesul) unui nume propriu și celelalte enunțuri în care intervin aceste nume proprii. Frege aprecia această situație ca fiind ilustrativă pentru imprecizia limbilor naturale, spre deosebire de limbajele precise, formalizate, care exclud posibilitatea producerii unor asemenea situații.

[13] Fr. Waismann, *Verifiability* (1949), citat după vol. *The Theory of Meaning*, ed. by G. H. R. Parkinson, Oxford University Press 1968, p. 40.

ce poate fi, prin urmare, caracterizată ca nedeterminare potențială.

Criticînd propria sa concepție asupra limbii, formulată în *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein insistă de asemenea în notele sale, publicate postum sub titlul *Cercetări filozofice*, asupra faptului că semnificațiile cuvintelor limbilor naturale nu sînt și nu pot fi niciodată integral și în toate direcțiile determinate prin reguli. Nici chiar semnificația termenului „joc" sau a termenilor care desemnează diferite jocuri, care ne-am aștepta să fie foarte bine fixate, nu sînt precizate și delimitate sub multe aspecte. De exemplu, semnificația termenului „jocul de tenis" este delimitată prin regulile jocului: aceste reguli nu prescriu nici pe departe tot ce trebuie să facem, avem voie să facem sau nu avem voie să facem cînd jucăm tenis. Nu există, de exemplu, reguli care să precizeze cît de sus poate fi aruncată mingea sau cît de puternic poate ea să fie lovită. Ne aflăm în fața unor termeni care, ca și alți termeni empirici, au, cum spune Wittgenstein, „contururi șterse". Concluzia autorului *Cercetărilor filozofice* este că semnificația cuvintelor ar putea fi pe deantregul precizată numai „dacă noi ne-am îndoi la început de orice poate fi pus la îndoială și apoi am depăși toate aceste îndoieli"[14]. Țintă ideală, care poate fi desigur gîndită dar practic nu poate fi niciodată atinsă.

Fără îndoială că în multe contexte semnificația cuvintelor limbilor naturale este clară și folosirea acestor cuvinte nu ridică nici un fel de probleme. De îndată ce se produc însă „cazuri critice", ca cele descrise mai sus, și cu atît mai mult evenimente cu totul anormale și neașteptate în raport cu legile cunoscute ale naturii (de pildă, constatarea că unele corpuri, corpurile mai ușoare, cad în atmosferă cu o viteză mai mare decît alte corpuri, corpurile mai grele), cuvintele încetează să aibă o semnificație clară și bine determinată[15].

Aceasta arată că acordul ce există între membrii unei comunități lingvistice în ceea ce privește folosirea cuvintelor nu este rezultatul unei convenții, a unei înțelegeri tacite, ci devine posibil datorită faptului că ei împărtășesc o știință comună, și numai în măsura și în limitele în care ei împărtășesc o știință comună. Observație care este valabilă în egală măsură și pentru comunitățile științifice cît de restrînse. (Acordul membrilor unei asemenea comunități în ceea ce privește folosirea termenilor de specialitate rezultă din faptul că ei împărtășesc aceleași teorii). Cum sublinia, în mod remarcabil, Wittgenstein: „Înțelegerea (comunicarea deplină, n. n.) prin limbă este posibilă nu numai datorită unui acord asupra definițiilor ci (oricît de ciudat ar suna) și datorită unui acord asupra judecăților"[16].

Adevăratul fundament al unei limbi îl constituie cunoașterea de fond, ansamblul cunoștințelor considerate la un moment dat ca foarte bine întemeiate și confirmate, a unei comunități umane. Dacă la un moment dat, prin absurd, un număr foarte mare de asemenea cunoștințe, de legi ale științei, ar fi simultan infirmate, un număr corespunzător de cuvinte ar deveni foarte nedeterminate în ceea ce privește semnificația lor. Acordul asupra folosirii cuvintelor, ce caracterizează în mod fundamental o comunitate lingvistică, ar înceta brusc. Cu alte cuvinte, un cataclism în știința unei comunități ar submina și comunicarea lingvistică. Un asemenea experiment mintal învederează în ce măsură temelia limbii este știința comunității care vorbește această limbă.

Este firesc, prin urmare, ca procesul de învățare al unei limbi naturale să fie indisociabil de însușirea cunoștințelor despre lume ale comunității care vorbește limba. Este cazul învățării limbii materne de către copil. Copilul învață limba adulților treptat, și pe măsură ce își însușește cunoștințele adulților. Problema înțelegerii, a asigurării unei comunicări tot mai fluente între instructor și cel instruit, este problema apropierii treptate a nivelului cunoștințelor celui instruit de nivelul cunoștințelor instructorului. Acest lucru este în aceeași măsură adevărat pentru instrucția științifică. Deosebirea dintre știința astronomului, respectiv a fizicianului, și știința profanului determină deosebirea dintre semnificațiile pe care le au pentru aceștia expresii ca „Soarele răsare" sau „Apa fierbe".

Cînd învățăm însă o limbă străină care posedă în esență aceeași rețea conceptuală ca și limba noastră maternă (economia

---

[14] L. Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen* (1953), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 59.

[15] „Numai în cazurile normale ne este indicată clar folosirea cuvintelor; noi știm și nu avem nici un fel de îndoială asupra a ceea ce vom spune într-un caz sau altul. Cu cît un caz ar fi mai anormal cu atît devine mai îndoielnic ceea ce ar trebui să spunem. Și dacă lucrurile s-ar comporta cu totul altfel decît se comportă de fapt... dacă ceea ce este regulă ar deveni excepție și ceea ce este excepție regulă sau dacă ambele tipuri de evenimente ar avea aproximativ aceeași frecvență, jocurile noastre de limbă normale și-ar pierde orice sens. Procedura de a așeza o bucată de brînză pe cîntar și de a determina după bătaia cîntarului prețul și-ar pierde orice sens dacă s-ar întîmpla, fără cauze manifeste, ca aceste bucăți să crească sau să se micșoreze" (*Op. cit.*, p. 76—77).

[16] *Op. cit.*, p. 113.

mondială, schimbul tot mai intens de valori materiale și spirituale, caracterul internațional al științei, fac ca astăzi deosebirile dintre schemele conceptuale ale limbilor națiunilor și popoarelor civilizate de pe planeta noastră să fie pe cale de dispariție), această dependență a achizițiilor lingvistice de însușirea cunoștințelor despre lume este pusă în umbră. Într-un asemenea context problemele lingvistice pot fi distinse net de problemele de fapt. Caracterul familiar al considerării limbilor naturale ca sisteme de reguli, fixate în gramatici și dicționare, solul pe care crește, cum am văzut, distincția netă dintre cadrele lingvistice și cunoștințele despre lume, rezultă cred și din raportarea noastră la un asemenea context, din tendința noastră inconștientă de a asimila procesul învățării limbii în general la procesul învățării unor asemenea limbi străine.

Iată de ce considerarea așa numitei traduceri radicale[17], a traducerii din limba unei comunități care se găsește pe o treaptă esențial diferită de dezvoltare culturală, traducere pe care o face lingvistul de teren, poate exercita un salutar efect de echilibrare, de decentrare. Căci în acest context, dependența semnificațiilor cuvintelor limbii de știința comunității care vorbește limba reapare pe primul plan. Traducerea (determinarea semnificației cuvintelor) și determinarea tabloului lumii precum și a cunoștințelor despre lume ale comunității se dovedesc a fi indisociabile.

[17] Vezi, W. V. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press., Cambridge, Massachusetts, 1960.

FILOZOFIA ANALITICĂ A LIMBAJULUI ȘI TEORIA ACTELOR ILOCUȚIONARE

DE

CĂLIN CANDIESCU

Este un fapt astăzi că interesul pentru limbajele formalizate a scăzut considerabil, cel puțin din punct de vedere filozofic. Oricît de exacte și de ferite ar fi acestea de neplăcerile cauzate de cunoscute sau eventuale alte paradoxuri, au un singur dezavantaj: sînt *artificiale*. Și oricît de imprecis sau polisemic ar fi limbajul natural, un lucru este sigur: gîndirea, cel puțin cea omenească, nu are loc în calcule simbolice, ci numai în forma materială a unei limbi sau alteia.

Analizele logico-filozofice ale limbajelor naturale, care au fost monopolizate în secolul nostru îndeosebi de literatura de specialitate anglo-saxonă, poartă de obicei numele de „filozofia analitică a limbajului"[1]. Una din problemele care preocupă îndeosebi filozofia analitică este problema semnificației. Teoria semnificației formulată de pozitiviștii logici după 1930, teoria *verificabilității*, cu un puternic ecou în filozofia anglo-saxonă, a fost în cele din urmă pusă în umbră de teoria semnificației *ca întrebuințare* (ca uz) a expresiilor care s-a impus îndeosebi prin răsunetul a două lucrări: *Philosophical Investigations* a lui Wittgenstein (apărută postum în 1953) și *On Referring* (1950) a lui P. F. Strawson, prima fiind semnată de o autoritate consacrată, a doua conținînd o critică puternică la adresa celebrei teorii a descripțiilor (1905) a lui Russell. Atenția filozofilor anglo-saxoni se îndreaptă din acel moment de la considerarea cuvintelor și propozițiilor în sine sau în raport cu realitatea spre analiza *modului cum sînt folosite acestea*.

În sfîrșit, în 1962 apare lucrarea postumă a lui John Langshow Austin (1911—1960), *How to Do Things with Words*[2], prin care

[1] Evident, această orientare nu acoperă nici pe departe ceea ce s-ar putea numi „filozofia limbajului în sec. XX" și care desemnează unele dintre cele mai diferite curente filozofice, îndeosebi de proveniență franco-germană (filozofia formelor simbolice, fenomenologia, structuralismul, hermeneutica, psihanaliza etc.). O încercare recentă de evaluare și clasificare a acestora este întreprinsă de André Jacob în *Etat présent de la philosophie du langage*, „Revue philosophique de la France et de l'Etranger" nr. 1, ian.—mar., 1973, p. 4—15.

[2] Volumul a fost publicat sub acest nume de J. O. Urmson (în editura Oxford University Press) după notele de curs la o serie de prelegeri ținute de Austin (îndeosebi între anii 1952—1955). A fost tradus în franceză de către G. Lane sub titlul *Quand dire c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, 1970. În cele ce

sînt introduse conceptele de *act ilocuționar* și de *valoare ilocuționară*, lucrare ce va juca un rol determinant în evoluția ulterioară a filozofiei analitice. Afirmînd necesitatea considerării *actului integral de discurs*, ea marchează începutul unei noi orientări, așa-numita *teorie a actelor de vorbire*, ai cărei principali promotori sînt astăzi Strawson și mai ales John R. Searle. Pentru a sugera importanța concepției lui Austin, este suficient să-l citățm aici pe G. J. Warnock, care notează în volumul său *English Philosophy Since 1900* (Oxford, 1958): „Dintre filozofii ale căror principale lucrări au fost realizate în ultimul deceniu, nici unul nu a exercitat o mai mare și o mai originală influență ca profesorul J. L. Austin" (p. 147).

În cele ce urmează, după o succintă expunere a teoriei lui Austin asupra actelor ilocuționare, cuprinsă în volumul menționat (în altă parte am prezentat mai pe larg această concepție [3]), vom încerca să precizăm teza sa privind distincția dintre *semnificație* și *valoare ilocuționară* și să examinăm cum apare ea în principalele interpretări ulterioare (Cohen, Strawson, Searle); apoi vom încerca să determinăm operanța conceptului de „valoare ilocuționară" și vom încheia cu cîteva considerații privind, în genere, orientarea analitică asupra actelor de vorbire.

I. TEORIA ACTELOR ILOCUȚIONARE

Esențială în teoria lui Austin asupra actelor de vorbire este distincția dintre *a spune* ceva și *a face* ceva. În genere, orice propoziție spune (exprimă) ceva, sau mai exact — pentru o concepție care are în vedere actul integral de discurs (deci și interlocutorii cu intențiile lor etc.) — *printr-o* propoziție se spune ceva; iar ceea ce se spune printr-o propoziție este, de multe ori, o descriere, o relatare a unor acțiuni sau acte umane. Astfel, spunîndu-se „Joc într-o piesă" se relatează un fapt. Propoziții de acest tip fac parte din cele numite de Austin *constatative* (sau *descriptive*) și corespund propozițiilor considerate de regulă ca exprimînd idei susceptibile de a fi adevărate sau false (judecăți), adică propozițiilor declarative [4]. La acest nivel, evident una este a spune un lucru și alta este a-l face. Austin însă relevă un caz special, cînd *spunîndu-se un lucru se face chiar acel lucru*: rostind propoziția „Promit" nu relatez faptul că promit, ci chiar îl realizez, și acest tip de rostiri sînt numite de el *performative*. Fără a intra în detaliile analizei lui Austin, vom menționa că (1) numai *anumite* verbe permit formularea *explicită* a unui performativ, (2) întotdeauna verbele performative stau la *persoana întîi singular*, *indicativ prezent*, *diateza activă*, căci altfel performativul devine constatativ (dacă în loc de „Pariez" spun „El pariază" sau „Eu am pariat" nu mai realizez actul de a paria, ci îl relatez sau îl constat) și (3) performativele (nefiind caracterizabile în termenii adevărului) după cum sînt *realizate* sau *nerealizate* (în funcție de o serie de factori contextuali) au — după cum spune Austin — un caracter „fericit" (potrivit, nimerit etc., *„felicitous"*) sau „nefericit" (*„infelicitous"*).

Așadar, prin performative, Austin indică *un caz limită de suprapunere între a spune ceva și a face ceva*.

Expresia „a face ceva" are însă și o accepție mai largă decît cea în care a fost folosită pentru definirea și efectuarea distincției dintre constatative și performative. În această accepție, *însăși rostirea* oricărui fel de propoziții (și de cuvinte, în genere) este un *mod de a face ceva*. În acest sens, a spune ceva înseamnă, pe rînd: emiterea (producerea etc.) anumitor sunete (act *fonetic*); emiterea anumitor cuvinte, cu o anume intonație, cu o anume construcție gramaticală, etc., (act *fatic*); emiterea anumitor cuvinte cu o anume *semnificație* — într-un înțeles al acestui termen pe care Austin îl consideră curent, și anume cu un anumit *sens* și o anumită *referință* — (act *retic*).

Actul de a spune ceva, atunci cînd cuprinde toate aceste trei momente, este numit de Austin *act locuționar*.

Pînă aici, concepția lui Austin, prin considerarea actelor de vorbire drept acte locuționare nu pare a aduce ceva nou, în afară de precizarea unor lucruri în general știute și acceptate și de formularea unei terminologii proprii. Sub aceeași impresie poate fi privită de asemenea introducerea și definirea unui alt act de vorbire: uneori *prin* (*per*) a spune ceva (prin actul locuționar) se realizează anumite *efecte* reale în interlocutor, o schimbare în sentimentele, gîndurile acestuia, săvîrșindu-se astfel ceea ce Austin numește act *perlocuționar* (de exemplu, atunci cînd prin anumite vorbe reușești să convingi, să alarmezi sau să insulți pe cineva).

Ceea ce însă reprezintă originalitatea concepției lui Austin, ceea ce a declanșat o controversă de amploare, continuînd pînă astăzi să trezească un interes deosebit în rîndurile filozofilor limbajului, este teza sa cu-

---

urmează referințele se vor face la textul originar.

[3] În „Filosofie-Logică. Revista de referate, recenzii și sinteze", nr. 3, p. 283—293 și nr. 4, p. 443—455, 1973.

[4] Aceste propoziții, deosebite de cele interogative, imperative, exclamative, mai sînt numite „enunțiative (propriu-zise)", „asertorice", „indicative" etc.

privire la actele ilocuționare. Potrivit acesteia, actul integral de discurs nu se reduce la faptul de a spune ceva (la un act locuționar), așa încît *întotdeauna* spunîndu-se ceva se realizează altceva în plus (și nu este vorba aici de efectele perlocuționare pe care *uneori* le are actul locuționar). Aceeași rostire poate avea funcționalități diferite, păstrîndu-și neschimbat conținutul informațional; astfel, spunînd cuiva bunăoară „Deschide ușa", realizez în actul rostirii fie o rugăminte, fie un sfat, fie o poruncă etc. Actul ce se săvîrșește spunîndu-se ceva, *în* spunerea a ceva (*in saying something*) este un *act ilocuționar* (*illocutionary act*)[5], ca distinct de simplul fapt de a spune ceva (de actul locuționar).

Austin afirmă că în limba engleză există peste 1000 de verbe care folosite la persoana întîi singular, indicativ prezent, diateza activă (incluzînd astfel toate verbele performative) fac explicită realizarea unui act ilocuționar. (Astfel, în exemplul de mai sus, indicarea explicită se poate face spunînd „Te rog să deschizi ușa", „Te sfătuiesc să deschizi ușa", „Îți poruncesc să..." etc.). El stabilește cinci clase pentru aceste verbe: *verdictive* (a evalua, a condamna, a interpreta etc.) *exercitive* (a porunci, a sfătui, a avertiza etc.), *promisive* (a promite, a garanta, a paria etc.), *comportative* (a-și cere iertare, a mulțumi, a felicita etc.), și *expozitive* (a declara, a descrie, a explica etc.).

Funcția pe care o au rostirile (vorbele, propozițiile) în realizarea actelor ilocuționare este numită *valoare ilocuționară* (*illocutionary force*). Astfel, distincției dintre actul locuționar (rostirea unor cuvinte cu o anume semnificație) și actul ilocuționar (rostirea unor cuvinte cu o anume valoare ilocuționară) îi corespunde *distincția dintre semnificația și valoarea ilocuționară a cuvintelor (propozițiilor) rostite*. Aceasta din urmă este a doua formă a tezei lui Austin, care, după cum vom vedea mai tîrziu, poate fi considerată independent de teoria actelor de vorbire.

Între actul locuționar și cel ilocuționar există un raport de *inerență* și totodată *definitoriu* pentru actul integral de discurs, și nu unul *cauzal* și *nedefinitoriu* cum este cel dintre actul locuționar și cel perlocuționar. (Spunîndu-i cuiva, de exemplu, să consulte un medic, am realizat *eo ipso* un act ilocuționar, iar specificul acestuia — faptul că este un avertisment sau o rugăminte — se arată de obicei în contextul situației concrete, iar dacă nu, pot folosi verbul respectiv care exprimă explicit actul ilocuționar; dar prin aceasta nu am realizat neapărat și un act perlocuționar, așa încît sugestia sau rugămintea mea să devină convingere sau, respectiv, înduplecare a cuiva).

Dacă actul ilocuționar nu se definește ca cel perlocuționar prin producerea unor efecte, în sensul propriu al cuvîntului (ca determinare a unor schimbări în cursul obișnuit al evenimentelor), totuși el este corelat și caracterizat de trei tipuri de „efecte" (într-o accepție mai degrabă improprie a cuvîntului):

(1) nu se poate vorbi de o realizare deplină a unui act ilocuționar și în genere a comunicării, dacă interlocutorul nu a auzit ce i-am spus (cînd l-am avertizat bunăoară de ceva) sau dacă nu a priceput sensul vorbelor mele; pe scurt, actul ilocuționar presupune „efectul" receptării de interlocutor a mesajului transmis, sau cum spune Austin, *asigurarea de a fi bine înțeles* (*the securing of uptake*);

(2) se mai poate spune de asemenea că actul ilocuționar „capătă efect" în sensul recunoașterii sale și în continuare, după ce s-a produs (astfel, actul botezării unei nave „Queen Elizabeth" are ca efect excluderea referirilor ulterioare prin alt nume la nava respectivă);

(3) în sfîrșit, numeroase acte ilocuționare, pentru a fi realizate pe deplin, cer un „răspuns", conform unei proceduri existente și recunoscute (actul de a da un ordin presupune de exemplu răspunsul „am înțeles").

În cazurile (2) și (3) mai ales se arată ceea ce Austin consideră definitoriu pentru actele ilocuționare și anume caracterul lor *convențional*, așa încît „efectele" lor sînt efecte sau consecințe convenționale. Pe de altă parte, la punctul (1) accentul pare a cădea pe aspectul *intențional* al actelor ilocuționare. *Intenția* și *convenția* vor reprezenta doi termeni mult vehiculați în filozofia limbajului care a evoluat spre considerarea actelor de vorbire.

Precizînd natura actelor ilocuționare în raport cu actele locuționare și în raport cu actele perlocuționare, Austin conchide că *orice veritabil act de discurs* (*vorbire*) *este în același timp un act locuționar și unul ilocuționar.*

II. CONCEPTELE DE SEMNIFICAȚIE ȘI VALOARE ILOCUȚIONARĂ

Afirmam că originalitatea concepției lui Austin, dincolo de introducerea unei terminologii proprii, privește teza actelor ilocuționare. Ce sînt aceste acte? A promite, a sfătui, a porunci... și încă o mie de astfel de exemple, indicate de verbe corespunzătoare, sînt acte cunoscute de toată lumea. Și atunci, ce aduce

[5] De fapt *in-locutionary act*, dar în engleză prefixul *in* înainte de *l* devine *il*. Urmînd principiul „reproducerii fonetice" am redat termenul prin „ilocuționar", deși mai sugestiv și mai potrivit etimologic ar fi putut fi „inlocuționar".

nou teza lui Austin? Observația definitorie că aceste acte se realizează întotdeauna *în* însuși actul de a spune ceva (actul locuționar), față de care însă se *deosebesc* prin natura lor. Dar oricît ar fi de interesantă și acceptabilă ideea inerenței și, totodată, a distincției dintre actele locuționare și cele ilocuționare, ea nu are relevanță (nemijlocită) în planul propozițiilor față de problema adevărului, pentru elucidarea și complementarea căreia a fost formulată de Austin; și aceasta pentru simplul motiv că nu *actele de rostire a propozițiilor*, ci *propozițiile rostite* pot fi caracterizate în termenii adevărului [6]. În analiza propozițiilor ar putea avea relevanță cealaltă formă a

[6] Prin distincția — cu caracter general — dintre actele locuționare și cele ilocuționare (formulată în cap. 8 al expunerii sale), Austin explică distincția inițială — cu caracter special — dintre performative și constatative (analizată în primele 7 capitole). Aceasta din urmă este introdusă chiar de la începutul expunerii sale, relativ la problema adevărului. Austin pornește de la remarcarea importanței acordate de filozofi și logicieni propozițiilor declarative (*statements* sau *declarative sentences*), importanță ce i se pare exagerată. Și totuși există o justificare și încă una foarte serioasă: dintre propozițiile tipologizate de gramatică — declarative (indicative etc.), interogative, imperative, exclamative etc. — numai primele exprimă un conținut susceptibil de a fi adevărat sau fals, și acest conținut a fost numit de obicei judecată.

Pentru a „demitiza" primordialitatea acordată propozițiilor exprimînd judecăți — cărora, în nomenclatura sa le corespund *rostirile constatative* — Austin relevă cazul special al *rostirilor performative* care, deși „nu pot cădea în nici o altă categorie gramaticală recunoscută pînă acum, decît în cea a declarativelor" (p. 4), nu sînt susceptibile de a fi adevărate sau false, adică nu exprimă judecăți.

De remarcat însă că el nu vorbește de propoziții (*sentences*), ci de rostiri (enunțări, *utterances*) constatative și performative. Ori, termenul „*utterance*" are ambiguitatea act-obiect (sau proces-rezultat), pe care o prezintă și termenul românesc corespunzător (mai arhaic), și anume „rostire": (1) rostirea ca act (*utterance* qua *uttering*) și (2) rostirea ca obiect, adică propoziția (sau expresia) rostită (*utterance* qua *sentence*). După cum vom vedea, această ambiguitate nu este eliminată în unele dintre cele mai importante interpretări asupra tezei lui Austin. Se pare însă că în cazul lui Austin, accentul cade pe prima accepție deoarece el vorbește mai mult de *rostirea propozițiilor* (*uttering of sentences*), consecvent cu obiectivul său central de a se concentra asupra actelor de

tezei lui Austin, și anume cea care afirmă distincția dintre semnificație și valoarea ilocuționară; aceasta, care se raportează la toate tipurile de propoziții, ar putea oferi atunci o perspectivă mai cuprinzătoare decît cea a adevărului, restrînsă numai la sfera propozițiilor declarative (care exprimă judecăți).

Din păcate, expunerea lui Austin nu ne oferă prea mult pentru a ne ajuta să precizăm conținutul celor doi termeni cu care este formulată distincția și nici analize care să probeze distincția însăși. Relativ la conceptul de valoare ilocuționară, tot ce putem găsi se reduce în esență la următoarea „definiție": „mă voi referi la doctrina diferitelor funcții ale limbajului [care se arată în cazul actelor ilocuționare — n.n.] ca la doctrina «valorilor ilocuționare»" (p. 100). Aceasta nefiind decît o vagă caracterizare, ne-am putea aștepta la o lămurire, atunci cînd valoarea ilocuționară este opusă semnificației. Nici aici Austin nu se arată prea darnic, așa încît numai în două pasaje din textul său este afirmată distincția, fără nici o altă explicație (p. 100 și 108). În sfîrșit, am putea spera să înțelegem mai bine lucrurile, dacă cel puțin al doilea termen ar avea o accepție precisă. Austin se mulțumește să identifice „semnificația" cu „sensul" și cu „referința", asigurîndu-ne că aceasta este „accepția filozofică curentă a cuvîntului" (p. 94). Or, în literatura engleză de specialitate există cam tot atîtea accepții „curente" ale termenului semnificație (*meaning*) cîte concepții le pun în circulație. Situația nu se simplifică prea mult chiar dacă am admite că Austin a avut în vedere distincția lui Frege între *Sinn* și *Bedeutung*, căci această distincție a fost tradusă și interpretată în diferite feluri[7]; și,

vorbire și nu asupra rezultatelor acestora, adică nu asupra propozițiile rostite.

Așa stînd lucrurile, teoria sa a adevărului prezintă de la bun început o fisură care va genera alte dificultăți și confuzii: substituind propozițiile care exprimă judecăți (*statements*) cu constatativele ca *rostiri ale acestor propoziții*, contrastarea cu performativele nu are efectul scontat, căci nu numai la performative, dar nici la constatative (înțelese astfel) nu se pune problema adevărului; nu actele de rostire a propozițiilor, ci propozițiile rostite pot avea o anume valoare de adevăr.

Sub același semn stă și încercarea finală a lui Austin de a extinde dimensiunea veritate/falsitate — prin relativizarea acesteia — la nivelul tuturor propozițiilor. Noua accepție pe care o dă el conceptului de adevăr („dimensiune de apreciere" a funcționalității contextuale a rostirilor, p. 148) nu este aplicabilă propozițiilor ca atare, ci actelor de rostire a lor.

[7] *Bedeutung* a fost tradus prin: *denotation* (Russell, Church ș. a.), *nominatum* (Carnap),

independent de aceasta, prezintă propriile ei aspecte problematice care ar trebui mai întîi lămurite pentru a fi contrastată cu o caracteristică nouă cum este cea de valoare ilocuționară [8]

Așa stînd lucrurile, n-ar fi lipsit de interes să apelăm la principalele interpretări date tezei lui Austin, presupunînd că ele ne-ar ajuta întru elucidarea elementelor rămase nelămurite.

Dar înainte de aceasta trebuie să observăm că, din cele menționate mai sus putem desprinde cîteva idei care ne vor fi de folos pentru a evita anumite confuzii și totodată pentru a aprecia interpretările ulterioare : valoarea ilocuționară este (1) o *funcție lingvistică*, adică o *caracteristică a expresiilor limbii*, în speță *a propozițiilor*, și nu a actelor de vorbire ; este (2) acea caracteristică a propoziției *care corespunde actului ilocuționar* realizat în rostirea propoziției respective (în efectuarea unui act de sugerare, propoziția rostită are valoarea sau funcția unei sugestii ș.a.m.d.) ; în sfîrșit, (3) se deosebește de *semnificația lingvistică* pe care putem să o aproximăm drept conținut *informațional* al propoziției (*sens* la Frege) — cf. nota 7 ; fie că acest conținut este sau nu o judecată, adică are sau nu o valoare de adevăr, el este *neutru* față de valoarea ilocuționară.

III. TEZA LUI AUSTIN ȘI INTERPRETĂRILE ULTERIOARE

Față de teza lui Austin s-au luat în genere două poziții : una negativistă, de respingere, reprezentată de L. J. Cohen, și cealaltă de valorificare critică, reprezentată în principal de P. F. Strawson și J. R. Searle (teoriile „actelor de vorbire").

L. Jonathan Cohen, în articolul *Do Illocutionary Forces Exist?*[9] menționează mai întîi dificultățile în identificarea accepției austiniene a termenului „semnificație". După ce elimină posibilitatea asimilării distincției sens — referință cu distincția lui Strawson între rolul *descriptiv* și cel *referențial* al expresiilor (*On Referring* etc.), întrucît acesta din urmă nu se aplică propozițiilor ci părților lor componente [10], Cohen examinează posibilitatea ca Austin să fi avut în vedere distincția lui Frege, *Sinn — Bedeutung* (redată în literatura engleză, îndeosebi, în forma : sens — referință) aplicabilă propoziției ca întreg. Dar această ipoteză nu rezolvă situația întrucît distincția lui Frege prezintă dezavantaje serioase (și Cohen indică trei) pentru scopurile lui Austin. Așa se face că el notează, și nu fără dreptate : „este greu de văzut dacă Austin a avut o idee clară despre semnificație în genere" (p. 121).

Cu toate acestea, Cohen examinează în continuare posibilitatea de a distinge semnificația, luată oarecum în accepția de semnificație lingvistică (spun „oarecum", deoarece el însuși nu-și precizează termenii) de ceva ce s-ar numi valoare ilocuționară. În cele din urmă, Cohen respinge teza lui Austin considerînd valoarea ilocuționară doar un „aspect al semnificației transmis de prefixul performativ explicit" [11].

---

reference (M. Black, P. Geach ș. a.). Aceasta din urmă este folosită și de Austin. *Meaning* a fost folosit atît pentru *Sinn* (Russell) cît și pentru *Bedeutung* (M. Dummett), iar Austin îl folosește pentru amîndouă. Fără a intra în analiza complicațiilor generate de această varietate de interpretări, putem simplifica problema, admițînd că *Bedeutung* în accepția lui Frege (ca obiect denumit de un nume propriu, și în cazul propozițiilor ca valoare-de-adevăr) se deosebește de la sine de valoarea ilocuționară. Rămîne a se examina deosebirea acesteia din urmă de semnificația (*meaning*) *ca sens* al propozițiilor.

[8] În plus, Frege nu folosește un al treilea termen pentru a desemna un conținut care să cuprindă cele două elemente ale distincției sale, așa cum face Austin, și mai ales concepția sa semantică nu are nimic de-a face cu abordarea limbajului din punctul de vedere al *întrebuințării* expresiilor (Wittgenstein, Strawson) presupus de teoria actelor de vorbire.

[9] În „The Philosophical Quarterly", vol. 14, nr. 55, 1964, p. 118—137.

[10] Este adevărat că Austin se ocupă mai mult de rostirea propozițiilor, așa încît problema caracterizării semnificației ca sens plus referință se pune la nivelul propoziției ca întreg, dar în cîteva locuri Austin folosește ceva asemănător distincției lui Strawson, și aceasta tocmai în exemplificarea actului locuționar : „El mi-a spus « Trage asupra ei »", înțelegînd prin « trage » trage și referindu-se prin « ea » la ea" (p. 101).

[11] Unul din punctele forte ale argumentației sale s-ar formula astfel : deoarece valoarea ilocuționară a unei rostiri se explicitează subordonînd propoziția unui prefix verbal performativ (de exemplu, „Deschide ușa" față de „Îți poruncesc [și nu „Îți sugerez" sau „Te rog" etc.] să deschizi ușa"), reiese că semnificația este purtată de subordonata performativului explicit, iar valoarea ilocuționară de verbul performativ din principală ; dar asta nu înseamnă că principala nu are semnificație, ba mai mult, ceea ce semnifică ea (înțelesul ei) este tocmai valoarea ilocuționară (semnificația propoziției „Îți poruncesc să...", constă tocmai în faptul că poruncesc ceva cuiva). Concluzia generală a lui Cohen este : „ceea ce Austin numește valoare ilocuționară este acel aspect al semnificației care,

Deşi articolul lui Cohen conţine analize complexe şi perspicace, în genere întreaga sa argumentaţie suferă de ambiguitatea act-obiect a termenului „rostire" (*utterance*): *rostirea unei propoziţii* şi *propoziţia rostită* (cf. nota 6). În plus, Cohen vorbeşte cînd de semnificaţia propoziţiilor (semnificaţia lingvistică), cînd de semnificaţia actelor de vorbire. În sfîrşit, concluzia sa, chiar dacă are unele temeiuri (care mai degrabă reflectă dificultăţi ale probării tezei lui Austin (cf. nota 11), acestea nu sînt suficiente pentru a respinge pur şi simplu conceptul de valoare ilocuţionară.

Cea de a doua poziţie faţă de teza lui Austin este reprezentată de teoriile „actelor de vorbire". Întrucît Austin nu a arătat o concepţie clară asupra noţiunii de semnificaţie, aceste teorii au apelat, în analiza valorii ilocuţionare, la *conceptul de semnificaţie al lui Grice*. Dar această opţiune, după cum vom vedea, nu a făcut decît să complice şi mai mult lucrurile, mărind numărul confuziilor şi micşorînd posibilitatea clarificării problemei avansate de Austin.

H. P. Grice a introdus, într-un studiu publicat în 1957[12], aşa-numita *semnificaţie non-naturală* sau prescurtat, *semnificaţia* $_{NN}$, definită în termenii *intenţionalităţii* şi căreia i s-ar subsuma, ca un caz particular, semnificaţia lingvistică[13]. Paul Ziff a arătat printr-o serie de contraexemple că nu este admisibilă teza lui Grice, altfel spus că semnificaţia lingvistică nu se determină în funcţie de intenţiile vorbitorilor[14]. Dealtfel, nu cred că sînt necesare *contraexemple*[15] întrucît este vorba de o greşeală de principiu : cuvintele şi propoziţiile au o semnificaţie sau alta (mai precisă sau mai ambiguă) determinată de lexicul unei limbi, de uzul referenţial încetăţenit al expresiilor, de gramatica respectivei limbi, şi este cu totul altceva ce anume intenţionează şi reuşeşte sau nu să semnifice un vorbitor sau altul prin rostirea expresiilor. Într-un cuvînt, conceptul de semnificaţie $_{NN}$ poate avea o anume relevanţă, dar în nici un caz pentru explicarea semnificaţiei lingvistice.

P. F. Strawson reformulează conceptul lui Grice completîndu-i conţinutul intenţional sub forma aşa-numitei „intenţii complexe" (i_4)"[16]. El identifică apoi noua

---

ori este transmis de prefixul performativ explicit, dacă rostirea are aşa ceva, ori ar putea fi transmis prin introducerea unui altfel de prefix. Orice încercare de a considera altfel acest aspect al semnificaţiei şi de a-l privi nu ca semnificaţie, ci ca ceva diferit de ea duce la paradox şi confuzie" (p. 126).

[12] *Meaning*, în „The Philosophical Review" vol. 66, nr. 3, p. 377—388.

[13] Mai precis el distinge un sens *natural* al termenului „semnificaţie" (*meaning*) de unul *non-natural*, observînd uzul diferit al verbului „a însemna" („a semnifica", *to mean*) în propoziţii de tipul (1) „Aceste pete (roşii, de pe trupul cuiva) înseamnă pojar" şi în propoziţii de tipul (2) „Aceste trei bătăi de clopot (ale autobuzului) înseamnă că « autobuzul este plin »"; în (2) este vorba de semnificaţia$_{NN}$. Fără a intra în detaliile analizei lui Grice (el indică cinci puncte care precizează distincţia) vom observa că primul sens se referă la relaţiile naturale (de multe ori cauzale) dintre fenomene, şi în mod frecvent spunem că un anume fenomen „semnifică" ceva sau că „are o anume semnificaţie" (*independent* de noi, dar *pentru* noi, în sensul *interpretării*); în timp ce *semnificaţia*$_{NN}$ este semnificaţia *convenţională* pe care *noi* o dăm diferitelor fenomene sau obiecte (care capătă astfel valoare de simbol) aşa încît nu ele, ci noi *prin* ele *urmărim* să semnificăm ceva, de unde şi caracterul *intenţional*. Grice a definit semnificaţia$_{NN}$ numai în termenii intenţionalităţii.

Grice însă, ca un veritabil analist anglo-saxon, nu formulează această distincţie semiotică de dragul unei hermeneutici a comportamentului uman, ci o foloseşte pentru a explica semnificaţia lingvistică subordonînd-o semnificaţiei$_{NN}$. Potrivit definiţiei sale, *semnificaţia unei expresii ar fi (aproximativ) echivalentă cu ceea ce semnifică*$_{NN}$ *vorbitorul*, iar *ceea ce semnifică*$_{NN}$ *vorbitorul prin rostirea expresiei respective este* (*aproximativ*) *echivalent cu intenţia acestuia de a produce „un anumit efect în auditoriu prin recunoaşterea acestei intenţii..."* (p. 385).

[14] *On H. P. Grice's Account of Meaning*, în „Analysis", vol. 28, nr. 1, 1967.

[15] Pentru o critică mai recentă, în acest sens, cf. N. L. Wilson, *Grice on Meaning: The Ultimate Counterexample*, „Noûs", vol. 4, 1970, p. 295—302.

[16] *Intention and Convention in Speech Acts*, publicat în „The Philosophical Review", vol. 73, nr. 4 (1964), retipărit în P. F. Strawson, *Logico-Lingvistic Papers*, London, 1971, p. 149—170.

Strawson reformulează definirea a ceea ce semnifică un vorbitor prin rostirea unei propoziţii în termenii semnificaţiei$_{NN}$ (eliminînd cel puţin aici confundarea cu semnificaţia lingvistică) după cum urmează: un vorbitor S semnifică$_{NN}$ ceva printr-o propoziţie x „dacă S intenţionează (i_1) să producă prin rostirea lui x un anume răspuns (r) din partea auditoriului A şi intenţionează (i_2) ca A să recunoască intenţia (i_1) a lui S şi, de asemenea, intenţionează (i_3) ca această recunoaştere din partea lui A a intenţiei (i_2) să devină motivaţie, sau parte a motivaţiei, pentru răspunsul r" (p. 115). Considerînd insuficientă definiţia lui Grice astfel reformulată, Strawson introduce o a patra

variantă a semnificației $_{NN}$ cu condiția de a fi bine înțeles (*the securing of uptake*) și prin aceasta explică valoarea ilocuționară. Numai că, în timp ce condiția lui Austin privește actele ilocuționare, deci oricum *rostirea* propozițiilor, valoarea ilocuționară privește *propozițiile* rostite. Și astfel, de la o idee a lui Austin (e adevărat, ea însăși predispunînd la o interpretare intenționalã, așa cum am menționat în § I) se ajunge la concluzia „valoare ilocuționară a unei propoziții este în mod esențial ceva intenționat a fi înțeles" (p. 168). Valoarea ilocuționară, care potrivit tezei lui Austin, se distinge net de semnificație, este acum explicată ca semnificație intenționalã.

Confundarea planurilor, a semnificației lingvistice și valorii ilocuționare, din planul propozițiilor rostite, cu semnificațiile vorbitorilor, din planul actelor de rostire a propozițiilor, se accentuează la Searle.

John R. Searle a schițat în articolul *What Is a Speech Act* [17] o teorie a semnificației care include eclectic elemente ale diferitelor concepții analitice (Wittgenstein, Austin, Grice) și care nu ne mai oferă aproape nimic valabil pentru o abordare a semnificației lingvistice, iar dacă o face, aceasta se întîmplă numai cu prețul confuziilor [18]. Searle apelează

---

condiție, încărcînd și mai mult conținutul intenționalal semnificației $_{NN}$: „este necesar să adăugăm la condițiile lui Grice condiția că *S* trebuie să aibă de asemenea intenția (i_4) ca *A* să-i recunoască intenția (i_2)" (p. 157). Dacă înlocuim toate (*i*)-urile din versiunea sa obținem: intenția lui *S* ca *A* să recunoască intenția sa de a-i recunoaște intenția că — în sfîrșit! — așteaptă un răspuns de la el. Și deși Strawson dă emoții cititorilor cu privire la intențiile sale referitoare la suprainteințiile posibile, sugerînd că s-ar putea ca „nici adăugarea acestei condiții [a lui (i_4)] să nu fie *suficientă* pentru caracterizarea unei tentative de comunicare" (p. 157), din fericire ne liniștește (oarecum), adăugînd imediat: „Dar pentru moment mă voi mulțumi cu faptul că această completare [cu (i_4)] este cel puțin necesară".

[17] În: M. Black, editor, *Philosophy in America*, London, 1965, p. 221—39.

[18] Searle are ca premisă fundamentală observația că nu propozițiile ca atare exprimă sau semnifică ceva, pentru că „propozițiile nu efectuează acte", ci numai vorbitorul *prin* ele realizează actele respective. Dar este evident că formulări ca „o propoziție spune (exprimă sau semnifică) ceva" nu trebuie luate *à la lettre*, și nu cred că cineva ar deduce din ele că propozițiile (și în genere, expresiile) sînt ființe în carne și oase, capabile să efectueze acte. Și nu numai că aceste formulări nu conțin un pericol în acest sens, dar prin asemenea „personificări" și el la semnificația $_{NN}$ căreia însă, spre deosebire de Strawson, îi aduce completări pe linia *convenționalității*: pentru a se realiza recunoașterea intențiilor vorbitorului, adică efectul în auditoriu, trebue ca „semnele folosite pentru producerea efectului ilocuționar" să aibă caracter convențional, altfel spus să existe și să fie cunoscute *regulile constitutive* [19] ale *indicatorilor de funcție* (*function indicating devices*), adică ai valorii ilocuționare (*indicators of illocutionary force*)[20].

Notăm că aici efectul ilocuționar (fie în accepția lui Searle, fie în cea a lui Austin) nu trebuie confundat cu efectul în sensul lui Grice (care mai degrabă se apropie de conceptul de „efect perlocuționar" al lui Austin, cf. nota 13) și observăm apoi, că Searle definește semnificația prin trei elemente: *semnificația intențională* (semnificația $_{NN}$, Grice), *valoarea ilocuționară* (mai precis indicatorii ei, Austin) și

---

putem să ne referim la semnificația (înțelesul) pe care o au expresiile limbii, independent de cutare sau cutare vorbitor, și să o distingem de diferitele semnificații sau sensuri pe care vorbitorii le dau vorbelor lor, de la caz la caz. Pe scurt, formulările ce le elimină Searle ne permit să distingem *semnificația lingvistică* de *semnificațiile vorbitorilor* (intențiile lor, efectele produse în auditoriu etc.), ne permit să evităm confuzia de tip Grice. Eliminînd aceste formulări, Searle își scoate, conștient sau nu, din obiectiv semnificația lingvistică.

Așa se explică faptul că, deși Searle distinge la o propoziție între valoarea ilocuționară și conținutul judicațional (*propositional content*) nu include pe acesta din urmă în conceptul său de semnificație. Dimpotrivă convine mai mult acestuia valoarea ilocuționară, care — după cum am văzut și la Strawson — poate fi mai ușor apropiată de diferitele intenții ale vorbitorilor.

[19] Searle definește și analizează distincția dintre *regulile regulative* — care reglementează o activitate preexistentă și independent de ele, și regulile *constitutive* — care constituie natura unei activități, așa încît existența ei este dependentă logic de regulile în cauză (de exemplu, cazul jocului de șah). Distincția apare inițial în J. Rawls, *Two Concepts of Rules*, „The Philosophical Review", 1955. În concepția lui Searle „semantica unui limbaj [natural] poate fi privită ca o serie de sisteme de reguli constitutive, iar actele ilocuționare [înțelese, în genere, ca acte de vorbire] sînt acte efectuate potrivit acestor mulțimi de reguli constitutive" (p. 223—224).

[20] Asemenea indicatori sînt: ordinea cuvintelor, accentuarea, intonația, semnele de punctuație, precum și verbele performative.

regulile de folosire (semnificația ca uz, Wittgenstein etc.)[21].

Definind astfel semnificația, Searle — care dintre toți urmașii lui Austin a încercat poate cel mai mult să valorifice ideile acestuia — ajunge în fapt să nege teza lui Austin, de pe o poziție inversă celei lui Cohen respingînd conceptul de act locuționar, și anume componenta acestuia : noțiunea de act retic [22]. Această soluție decurge din înlocuirea semnificației lingvistice cu semnificația vorbitorilor (Grice, Strawson).

Pentru a salva totuși distincția lui Austin, el introduce (în locul actului retic) *actul exprimării conținutului judicațional*. Analizarea propozițiilor în termenii valorii ilocuționare și ai conținutului judicațional (*propositional content*), cu anumite restricții care se impun acestui concept al lui Searle (cf. nota 28), poate fi, după cum vom vedea, de un anume folos pentru valorificarea concepției lui Austin, numai că interpretarea lui Searle produce o confuzie în plus, deoarece conținutul judicațional ca o specie a conținutului informațional (neutru față de valoarea ilocuționară) este tocmai ceea ce Austin înțelege (aproximativ) prin semnificația propozițiilor.

[21] În expunerea sa, Searle pornește de la concepția *semnificației ca uz* (al expresiilor), potrivit căreia semnificația lingvistică trebuie explicată prin *felul cum sînt folosite* expresiile. Această concepție, impusă de filozofia „tîrzie" a lui Wittgenstein (*Philosophical Investigations*) este încă la mare preț în filozofia anglo-saxonă a limbajului. (Printre studiile autorizate exprimînd această poziție, pot fi citate : F. Waismann, *Meaning*, în volumul său *The Principles of Linguistic Philosophy*, New York—London, 1965, și W. P. Alstone, *Meaning and Use*, în „The Philosophical Quarterly", vol. 13, nr. 51, 1963.) Întrucît a determina diferitele întrebuințări ale unei expresii înseamnă a indica *regulile* de folosire, s-a ajuns inevitabil la a se susține că „a cunoaște semnificația unui cuvînt înseamnă pur și simplu a cunoaște regulile care guvernează uzul său". Imediat după ce observă aceasta, Searle adaugă : „Ceea ce este alarmant pentru un asemenea punct de vedere este că nici un susținător al său, cel puțin după cîte cunosc, nu a oferit ceva care să semene cu o formulare adecvată a regulilor de întrebuințare fie și în cazul unei singure expresii" (p. 223). Am citat acest pasaj fiind semnificativ pentru evaluarea unei orientări importante a filosofiei analitice. În ceea ce-l privește pe Searle, umplerea acestui gol este tocmai sarcina ce și-o asumă cu ajutorul regulilor constitutive (cf. nota 19).

[22] *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, „The Philosophical Review", vol. 77, nr. 4, 1968, p. 405—424.

IV. OPERANȚA CONCEPTULUI DE VALOARE ILOCUȚIONARĂ

În limitele spațiului rămas, vom încerca să aproximăm operanța conceptului lui Austin pentru analiza propozițiilor în raport cu semnificația lexicală și cu valoarea de adevăr a propozițiilor.

1. *Evidențierea valorii ilocuționare*. Sînt două procedee pentru a evidenția existența valorii ilocuționare.

(a) Propoziții exprimînd același conținut informațional au funcționalități diferite. Să exemplificăm cu tipologizarea oferită de gramatică : (1) „Ion pleacă la București", (2) „Ion pleacă la București?", și (3) „Ioane, să pleci la București !". În toate cele trei cazuri este vorba de *plecarea lui Ion la București* (conținutul informațional comun), numai că în (1) se *asertează* (declară, relatează etc.) acest lucru (propoziție declarativă), în (2) se *întreabă* (propoziție interogativă) și în (3) se prezintă ca un *imperativ* (propoziție imperativă). Deci propozițiile tipologizate de gramatică au drept criteriu ceea ce Austin numește valoare ilocuționară. Spre deosebire însă de tipologizarea gramaticii, conceptul lui Austin este construit pentru a surprinde nenumărate diferențe de nuanță. E suficient să menționăm că (3) poate avea valoarea unei rugăminți, a unei sugestii sau a unui ordin etc. Valoarea ilocuționară devine manifestă ori de cîte ori se folosește prefixul performativ explicit („Te rog să...", „Îți poruncesc să..." etc.)[23].

(b) O infinitate de propoziții, diferite ca informație, prezintă aceeași funcționalitate. Așa, de exemplu, este clar că numărul interogativelor este nemărginit, dar au în comun faptul că posedă aceeași valoare ilocuționară și anume valoarea unei întrebări.

2. *Valoarea (ilocuționară) asertorică și interogativă*. Să considerăm acum teza lui Austin mai întîi pentru propozițiile declarative. După cum se știe, numai la nivelul propozițiilor declarative (indicative etc.) se pune problema adevărului și aceasta datorită naturii speciale a conținutului exprimat de aceste propoziții (cf. nota 6). Analiza lor efectuată prin distincția dintre conținutul exprimat, valoarea de adevăr și valoarea asertorică este o cucerire a filozofiei limbajului și a logicii anterioară lui Austin și se datorează în principal lui Frege [24]. Frege numește

[23] Acesta este indicatorul valorii ilocuționare cu relevanța cea mai puternică, în timp ce alți indicatori, ca intonația sau semnele de punctuație, au o relevanță mai slabă.

[24] Aici ne vom referi îndeosebi la una din ultimele sale lucrări, *Der Gedanke* (1918) cuprinsă în volumul *Logic and Philosophy:*

conținutul (eidetic) esprimat de aceste propoziții *gînd* (*Gedanke*), caracterizîndu-l ca acel *sens* (*Sinn*) *pentru care se pune problema adevărului*. Spre deosebire de Austin, Frege evidențiază distincția dintre *simpla considerare* sau exprimare a unui gînd (act locuționar) și *asertarea* lui (un tip de act ilocuționar) care angajează valoarea de adevăr [25], fără a mai apela la procedee de explicitare [26]. Pentru aceasta, Frege compară propozițiile declarative cu cele interogative, arătînd că au în comun sensul care este un gînd, dar se deosebesc prin aceea că primele au valoare asertorică (gîndul este asertat), iar ultimele au valoare interogativă (gîndul este problematizat).

3. *Valoarea ilocuționară a imperativelor*. Teza distincției între valoarea ilocuționară și semnificația lingvistică (sensul propozițiilor), numai pare a fi susținută de concepția lui Frege, dincolo de propozițiile declarative și cele interogative. Într-adevăr, Frege afirmă că sensul propozițiilor imperative și exclamative nu mai este un gînd, ci un ordin, o rugăminte etc [27]. Dar aceasta pare a însemna că pentru acest caz, *sensul absoarbe valoarea ilocuționară*, ceea ce ar fi totuna cu respingerea tezei lui Austin. Cred însă că Frege nu respinge de fapt posibilitatea distincției, ci pur și simplu nu se mai ocupă de ea, fiind interesat numai de problema adevărului. Ceea ce trebuie însă de reținut din concepția sa este că imperativele și exclamativele, deși au un sens, acesta nu este un gînd, adică ceva susceptibil de a fi adevărat sau fals.

Dacă teza lui Austin este valabilă și în acest caz, atunci înseamnă că sensul imperativelor poate fi considerat, făcîndu-se abstracție de valoarea ilocuționară respectivă (de ordin, sugestie etc.) și că, deși se prezintă drept un conținut informațional, pînă la un anumit nivel, comun cu cel al declarativelor și interogativelor (în exemplul nostru de la punctul 1 (a): *plecarea lui Ion la București*) *nu are aceeași structură logică* cu sensul acestora din urmă, așa încît aici nu se mai pune problema adevărului [28].

Acum, *de ce structura sensului imperativelor, epurat de ingrediente ilocuționare, exclude problema adevărului*, sau *ce structură logică are un asemenea sens, spre deosebire de structura unui gînd* (*Frege*) *sau judecăți* (*în accepție clasică*), sînt probleme care cer o tratare specială, cu referiri atît la procedeele de explicitare de tip Austin (performativele explicite) cît și la procedeele de tip Frege. Se poate însă presupune că „structura specială" a sensurilor care nu sînt gînduri este determinată de modul imperativ (vorbirea directă) sau conjunctiv (în subordonatele introduse prin „ca să") unde se *proiectează* ceva care încă nu are loc și se poate face o analogie cu problema „viitorilor contingenți" sau o comparație între *predicație* (în sens logic) și *predicție*.

V. CONSIDERAȚII FINALE

În această expunere am încercat să arăt că din teoria actelor ilocuționare a lui Austin, numai teza sa cu privire la valoarea ilocuționară poate avea relevanță pentru analiza propozițiilor. Atît încercările sale și mai ales cele ale urmașilor săi (Strawson, Searle) de a aborda *analitic* limbajul natural din perspectiva *actelor de vorbire* se bazează pe/sau generează o serie de confuzii. Dealtfel, în genere, așa cum observă Joseph Margolis, tendința acestei orientări „de a caracteriza

---

Selected Readings, editor J. Iseminger, New York, 1968, p. 7—19.

[25] Mai precis, Frege distinge trei nivele: (1) simpla concepere a unui gînd (judecată, în sens clasic), (2) recunoașterea adevărului unui gînd (judecata în accepția sa), (3) manifestarea judecății, adică declararea recunoașterii adevărului (asertarea gîndului) în forma propoziției indicative. Simplificînd problema, vom avea aici în vedere doar distincția dintre considerarea unui gînd și asertarea lui.

[26] Dealtfel, Frege nici nu admite asemenea procedee de explicitare. El scrie: „valoarea asertorică... stă în forma propoziției indicative" (p. 9), adăugînd „nu avem nici o particulă într-o propoziție indicativă care să arate în mod special aserțiunea" (p. 9, nota 3). Aserțiunea stă pur și simplu în forma modului indicativ, și pentru că un gînd neasertat se exprimă în aceeași formă gramaticală, Frege a introdus simbolul tehnic ⊢ ca semn al aserțiunii spre deosebire de simpla bară orizontală —, care prefixează propozițiile fără valoare asertorică.

[27] În *Gedanke*, Frege scrie: deoarece pentru sensul propozițiilor imperative „nu se poate pune problema adevărului... nu voi numi sensul unei imperative un gînd. Propozițiile care exprimă dorințe sau rugăminți sînt eliminate în același fel" (p. 8).

[28] O extindere nepermisă a distincției lui Frege (dar fără referiri explicite la el), adică o interpretare a tezei lui Austin pentru toate propozițiile în termenii distincției gînd/valoare ilocuționară, este operată de Searle. Așa de exemplu, după ce observă corect că o propoziție declarativă are un conținut comun cu una imperativă, susține că acest conținut este și în al doilea caz un gînd, o judecată (*proposition*). Ori, așa cum sugerează Vera Peetz (*Propositional Content*, „Analysis", vol. 32, nr. 6, 1972), se poate cel mult susține că, pentru sensul propozițiilor imperative, există un gînd corespunzător (*corresponding proposition*).

semnificația, semnificația cuvintelor și propozițiilor, în termenii intențiilor vorbitorilor și/sau în termenii actelor de vorbire" este inadecvată [29].

Începînd cu Austin, teoriile actelor de vorbire încearcă analiza propozițiilor în funcție de contextul producerii lor, susținînd importanța situației integrale și afirmînd necesitatea cuprinderii pe cît posibil a tuturor componentelor acesteia: calitatea interlocutorilor, intențiile lor, capacitatea lor de a se face înțeleși, procedurile la care apelează, etc. Considerarea unui fenomen în multiplele relații ce le întreține în concretețea sa este întotdeauna un lucru de dorit și este recomandabilă pentru înțelegerea specificului său. Dar este practic imposibil de a face știință dacă te pierzi în infinitatea celor individuale și trecătoare. Or, deplasarea obiectivului de la *conținutul* (rezultatele) actelor de vorbire (propozițiile rostite), de la ceea ce are valabilitate intersubiectivă (limbajul cu legile lui semantice și sintactice independente de un vorbitor sau altul), la așa-numitele „situații integrale" în care se produc actele de vorbire, face imposibilă realizarea unor analize adecvate, cu implicații de generalitate.

[29] *Meaning, Speakers' Intentions, and Speech Acts*, „The Review of Metaphysics", vol. 26, nr. 4, 1973.

DE LA METODELE LUI MILL LA ETIOLOGICA INDUCTIVĂ

DE

TEODOR DIMA

Sarcina descoperirii legăturilor constante și necesare dintre existențele realității a fost atribuită *metodelor inductive*, care au fost elaborate, într-un mod mai științific, de către J. St. Mill. „Propunîndu-și să întemeieze o logică a inducției, Mill a fost constrîns să iasă din granițele empirismului și să recurgă la soluții și mijloace care aparțin raționalismului"; „...logica inductivă, ca logică a faptelor, este obligată să iasă din planul acestora pentru a se constitui în știință, deoarece orice teorie a unui domeniu trebuie să conceptualizeze și să legifereze"[1].

Metodele inductive aveau drept scop primordial descoperirea și demonstrarea relațiilor cauzale care se stabilesc între fenomenele lumii reale și se bazau pe observație și experiment. Ele, deși, ca valoare inventivă, pot sta alături de figurile silogistice și, „deși au făcut o carieră strălucită la vremea lor"[2], sînt, în forma pe care le-a construit-o Mill, puțin probante și greu de utilizat cu eficiență în știință.

Față de metodele inductive, bazate aproape în întregime pe procedeul eliminativ, s-a manifestat o atitudine critică încă din timpul vieții lui Mill, prin W. Whewell [3] și alții. Această atitudine a îmbrăcat apoi o formă radicală la N. R. Campbell [4] și o formă moderată la logicienii contemporani [5].

Dar principalele încercări de revitalizare a metodelor inductive ale lui Mill s-au conturat sub auspiciile nu prea favorabile ale unei logici formale generale care, de cele mai multe ori, făcea abstracție de natura obiectelor la care se referea. Preponderent extensionale, logicile contemporane au renunțat prin vocație la aspectele intensionale, devenind foarte generale. De fapt, cînd omul de știință se preocupă de determinarea cauzelor și efectelor, el are în vedere fenomene și, prin urmare, trebuie construită o logică specială a fenomenelor.

O logică deductivă a fenomenelor („fenomenologica") a fost construită la noi de

[1] I. Didilescu, *John Stuart Mill și tentativa de a raționaliza inducția*, în „Revista de filozofie", nr. 11, 1973, p. 1318.

[2] P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale. Logica operatorie*, București, Edit. științifică, 1969, p. 243.

[3] W. Whewell, *Novum Organum Renovatum*, London, 1858 și *On the Philosophy of Discovery*, London, 1860.

[4] N. R. Campbell, *Les principes de la physique*, Paris, F. Alcan, 1923, p. 85—88.

[5] A. Lalande. *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, 1929, p. 172; T. Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Warszawa, 1965, ch. XXXVI—XXXVII; I. Copi, *Introduction to Logic*, p. 363—377; R. L. Ackoff, *Scientific Method*, London, 1962, p. 312—315 etc.

Petre Botezatu, ca o aplicație a *logicii operatorii* [6]. În acest sens, au fost determinate schemele logice care pot fi derivate din constatarea ordinii ce există în lumea fenomenelor. Au fost dezvoltate astfel: o *logică a relațiilor spațio-temporale*, o *logică condițională existențială*, o *logică cauzală relațională*, o *logică cauzală existențială* și o *teleologică relațională*.

Concluziile la care ajunge P. Botezatu sînt edificatoare. De pildă, în privința logicii cauzale existențiale, se constată că principiile metodelor inductive, formulate de Mill, se dovedesc a fi exacte, dar într-un sens modificat. Nu este posibil să deducem, sprijinit pe ele, existența unui raport cauzal, așa cum își propune să procedeze logica inductivă, ci dimpotrivă, fiind dată o relație cauzală, se poate infera prezența, apariția, dispariția sau variația efectului din prezența, apariția, dispariția sau variația cauzei. Procedarea inversă, adică inferarea existenței unui raport cauzal din constatarea concomitenței în prezența, apariția, dispariția sau variația a două fenomene nu poate conduce decît la o concluzie de probabilitate. Se remarcă dificultatea la care este supus cercetătorul care ar dori să folosească numai procedee deductive pentru determinarea relațiilor cauzale dintre fenomene. Așa se explică de ce *sarcina descoperirii legăturilor cauzale a fost preluată de logica inductivă*.

În acest context, ne-am propus să încercăm, pe o cale intuitivă, să trasăm cîteva jaloane necesare în construirea unei *logici inductive* care să poată fi utilizată în *descoperirea relațiilor necesare* și, implicit, a *relațiilor dintre cauză și efect*. Am denumit-o ETIOLOGICA INDUCTIVĂ, avînd în vedere că *aitia* = cauză.

Etiologica își justifică existența prin cîteva trăsături, necesare în îndeplinirea obiectivelor sale.

Mai întîi, ea este o logică *euristică*, adică este angajată în descoperire și de aceea, nu poate fi anchilozată în cîteva structuri restrictive și univoce, greu de adaptat variabilității și tranziției realității. În procesul complex cognitiv, omul de știință are nevoie de instrumente logice elastice și ușor combinabile, în așa fel încît, după caz, să predomine anumite structuri, dar modalitățile să se întîlnească cu predicatele, propozițiile cu determinantele fenomenelor, variabilele individuale cu clasele etc. O logică complexă care să se muleze faptelor este doleanța omului de știință, deoarece o logică pură, ale cărei canoane înlătură, nu numai posibilitatea erorilor, ci și posibilitatea aplicabilității, rămîne o construcție care, euristic, nu poate prinde viață.

În al doilea rînd, etiologica este o *„logică naturală"*, adică apropiată de cursul spontan al gîndirii umane. Fără să renunțăm la gradul de abstractizare și de rigurozitate, care sînt proprii logicii moderne, se poate surprinde ceva din esența activității cerebrale"[7]. În procesul de descoperire a relațiilor cauzale, gîndirea pleacă de la anumite *indicii*, pe care lucrurile și proprietățile le oferă. Acestea pot coprezente, coabsente, să dispară și să apară, să varieze împreună etc. Aceste *indicii* formează *condiția necesară* pentru ca, apoi, gîndirea să poată enunța *legăturile cauzale* dintre lucrurile sau proprietățile respective. Sesizarea acestui demers al gîndirii naturale explică de ce etiologica trebuie să fie *intensională*: ea minuiește înțelesuri. Pe de altă parte, o structură formală se impune. Chiar dacă, în acest studiu, prezentăm doar cîteva elemente din formalismul etiologicii, și aceasta intuitiv, avem convingerea că o axiomatizare este posibilă. În structura sa sintactică, etiologica este *extensională*.

În al treilea rînd, etiologica este o *logică ontologică*. Florea Țuțugan a denumit logica ontologică, „logica prezenței-absenței"[8]. În locul valorilor de adevăr *l* și *0*, el introduce situațiile ontologice „prezență" și „absență". De exemplu, se poate încerca următoarea interpretare a implicației materiale, în sens cauzal. Semnul *„l"* va desemna *prezența cauzei* și, respectiv, *prezența efectului*, iar *„0"*, *absența cauzei* și, respectiv, a *efectului*. Analizînd ceea ce se obține, Gh. Enescu ajunge la următorul rezultat: „Toate cercetările duc la concluzia că nu există o propoziție ontologică de determinare, asimilabilă cu implicația materială"[9]. Nu rezultă de aici că realitatea obiectivă și, mai ales, relațiile cauzale rămîn libere de structurile logice, ci numai că *logica nu este reductibilă la ontologie* [10]. Trebuie găsite însă, acele structuri logice care să exprime cît mai adecvat, nu atît structurile ontice, cît mai ales procesul epistemic de descoperire a lor. Este ceea ce își propune etiologica, în privința relațiilor cauzale.

În al patrulea rînd, etiologica este o *logică inductivă*, care se bazează pe *inferențele reductive*. Cum a arătat Lukasiewicz [11], toate inferențele se pot transforma în așa fel încît

---

[6] P. Botezatu, *op. cit.*, p. 243—282.

[7] P. Botezatu, *op. cit.*, p. 6.

[8] Vezi F. Țuțugan, *Silogistica judecăților de predicație*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1957.

[9] Vezi Gh. Enescu, *Logică și adevăr*, București, Edit. politică, 1957, p. 75.

[10] *Ibidem*, p. 76.

[11] J. Lukasiewicz, *Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Krakau, 1913,

premisa majoră să ia forma unui enunț ipotetic („Dacă A, atunci B"), iar premisa minoră să fie identică fie cu antecedentul, fie cu secventul. Rezultă două situații :

(1) Dacă A, atunci B (2) Dacă A, atunci B
A B
$\therefore$ B $\therefore$ A

O inferență care are drept paradigmă formula (1) este o *deducție*, iar una care se constituie conform formulei (2) este o *reducție*.

Jevons[12] și Sigwart[13] sînt primii care au remarcat, independent unul de altul, că *inducția este un tip de inferență reductivă*. Cu alte cuvinte, dacă în inferențele deductive concluzia derivă din premise, conform formulei (1), în inferențele inductive, se derivă premisa (sau una din premise) din concluzie, conform formulei (2). Dacă cercetăm aceste două modele de inferență, constatăm că, de fapt, ele se bazează pe *principiul rațiunii suficiente* : cînd condiția este suficientă, consecința este necesară. Deci, concluzia este necesară, dar nu suficientă. Devenind premisă, ea păstrează acest caracter : *este o condiție necesară, dar nu suficientă*. De aceea, concluzia inferențelor reductive are un caracter de *probabilitate* și, prin urmare, și concluzia inferențelor inductive. Se spune că, în cazul inferențelor inductive, concluzia nu este fundată decît numai cu un oarecare grad de probabilitate, care diferă de la caz la caz.

O inferență inductivă pentru descoperirea raporturilor cauzale dintre fenomene ar fi de forma :

(3) *Dacă este raport cauzal, atunci există coprezență etc.*
Există coprezență etc.
$\therefore$ *există probabil raport cauzal.*

Acesta este demersul *epistemic* de descoperire a relațiilor cauzale — de la anumite „semne" sau indicii pe care fenomenele ni le oferă, la presupunerea unui raport cauzal —, adică *de la necesar la suficient*. De aceea, *euristica* sau arta descoperirii este concepută ca o metodologie inductivă, ajungînd implacabil la concluzii probabile.

Onticul vehiculează însă, în sens invers : deoarece sînt în relație cauzală, fenomenele sînt coprezente — *de la suficient la necesar* ; realitatea procedează deductiv — „natura silogizează", spunea Aristotel. *Aspectul probabil al concluziilor noastre apare în momentul în care gîndirea utilizează, pentru exprimarea lucrurilor, o logică opusă ordinii lucrurilor.*

Fiind euristică, ontologică, naturală și inductivă, etiologica ajunge inevitabil la concluzii probabile, dar, în același timp, ea oferă cîteva mijloace de creștere a probabilității, fără a utiliza noțiunea de probabilitate din matematică.

Prima variantă a *etiologicii* am expus-o în teza de doctorat (februarie 1973) intitulată *Metodele pentru descoperirea relațiilor dintre fenomene*, și în două studii din „Forum" și *Probleme de logică*[14]. În urma observațiilor și a discuțiilor purtate cu diverși specialiști, am elaborat a doua variantă a unei etiologici inductive elementare, care, în rezumat, o prezentăm, în cele ce urmează.

Pentru ca realul să devină obiect epistemic, adică obiect al științei și deci, pentru a putea intra în schemele logicii, gîndirea operează o serie de simplificări. În contextul pe care îl utilizăm pentru construirea etiologicii, prima simplificare ce se impune se referă la existențele individuale ale realului sensibil. Convenim să admitem o lume formată din *fenomene* (nu în sens kantian, ci în sens fizic și social) și *relații* între fenomene. Convenim, de asemenea, să avem în vedere numai cupluri de cîte două fenomene (x și y).

Fenomenele își revelează, subiectului epistemic, adică omului de știință, relațiile, prin unele caracteristici distinctive sau indicii : poziție în spațiu, simultaneitate, succesiune, prezență, absență, apariție, dispariție, variație, non-variație etc. De exemplu, coprezența a două fenomene este un indiciu că între ele ar putea să existe o relație constantă. Convenim să numim aceste indicii, *determinante existențiale* sau, într-un cuvînt, *determinante*.

Determinantele sînt pozitive și negative. Etiologica se poate întemeia pe următoarele determinante pozitive : *prezența, apariția, variația* și pe următoarele determinante negative : *absența, dispariția, non-variația*. Toate aceste determinante sînt considerate fundamentale și nu pot fi luate concomitent decît două, adică prezență-absență ; apariție-dispariție ; variație-nonvariație. În continuare, vom întemeia etiologica numai cu ajutorul primului cuplu : prezență-absență.

Între real și epistemic apar atunci, următoarele echivalente : „*prezența fenomenului x*" se va simboliza prin „$\downarrow x$", iar, *absența fenomenului x*", prin „$\uparrow x$".

---

[12] W. St. Jevons, *Elementary Lessons in Logic*, London, 1870.

[13] Chr. Sigwart, *Logik*, Tübingen, 1873—1878.

[14] *Prolegomene la o etiologică inductivă*, în „Forum", nr. 3, 1973, p. 84—92 și *Schiță a unei etiologici inductive*, în *Probleme de logică*, vol. VI, Edit. Academiei, 1974.

A doua simplificare pe care sîntem constrînşi să o facem se referă la echivalentul logic al noţiunii ontologice de *cauză*. După cum constata Broad, termenul de cauză este polivalent în limbajul natural, dar şi în cel ştiinţific. Uneori, se stabileşte o echivalenţă între cauză şi condiţia necesară sau condiţia propriu-zisă, care nu este şi suficientă. Alteori, cauză înseamnă o condiţie suficientă, dar care nu poate fi şi necesară, sau poate fi un set de condiţii. Alteori, prin cauză se înţelege un set de condiţii care sînt necesare fiecare în parte şi suficiente luate împreună[15]. Rezultă că termenul de cauză, în oricare interpretare, este implicat de noţiunile de condiţie suficientă şi/sau necesară, şi, în domeniul logicului, trebuie să adoptăm noţiunea mai generală de condiţie. Fenomenele ale căror determinante se asociază constant sînt în relaţie de *condiţionare în sens larg* (K). Condiţionarea în sens larg poate cuprinde *condiţionarea propriu-zisă* sau *necesară* (Kn), *condiţionarea suficientă* (Ks), adică de la una din cauzele posibile, sau o mulţime de condiţii suficiente, la efect, şi *condiţionarea suficientă şi necesară* (Ksn), adică de la cauza unică la efect[16].

Am folosit mai sus expresia „... se asociază constant cu...". Convenim să o sînbolizăm prin „$\twoheadrightarrow$". De exemplu, iată cum apare, în etiologică, *coprezenţa* a două fenomene: $[(\downarrow x) \twoheadrightarrow (\downarrow y)]$; ceea ce se citeşte: „prezenţa lui x se asociază constant cu prezenţa lui y".

Traducînd, în limbajul logicii, termenul de cauză, cu ajutorul termenului de condiţie, am introdus implicit, modalităţi: *suficient, necesar, suficient şi necesar*, iar, în momentul în care le vom defini, vor apare alte două: *posibil* (P) şi *imposibil* (I). „Modalitatea intervine numai la nivelul raţional al ideilor", deoarece „faptele singulare, aşa cum se prezintă simţurilor, nu sînt nici necesare, nici imposibile, nici posibile, nici contingente, ele n-au modalitate, ci numai existenţă..."[17]. Pe plan raţional, trebuie făcută, totodată, deosebirea dintre modalităţile *epistemice*: necesar (Ne), posibil (Pe), imposibil (Ie) şi modalităţile *logice*: necesar (Nl), posibil (Pl) şi imposibil (Il). În ce constă deosebirea, vom arăta mai jos.

În afară de simplificările propuse, pentru construirea etiologicii, trebuie efectuate şi substituţii. Ele se bazează pe *principiul raţiunii suficiente*, care permite trecerea de la relaţiile logice la relaţiile efistemice. Astfel, dacă în următoarele matrice, din logica propoziţională clasică:

(4) *implicaţia directă*,

$p \rightarrow q$
1 A 1
1 F 0
0 A 1
0 A 0

(5) *implicaţia conversă*,

$p \leftarrow q$
1 A 1
1 A 0
0 F 1
0 A 0

(6) echivalenţa,

$p \leftrightarrow q$
1 A 1
1 F 0
0 F 1
0 A 0

vom face următoarele substituţii:

$\rightarrow$/Ks; $\leftarrow$/Kn; $\leftrightarrow$/Ksn; p, q/x, y; 1,0/$\downarrow$,$\uparrow$

şi A, F/Pe, Ie

vom obţine *matricele modale ale relaţiilor condiţionale*.

(7) *Matricea condiţionării suficiente* (Ks)

x Ks y
$\downarrow$ Pe $\downarrow$
$\downarrow$ Ie $\uparrow$
$\uparrow$ Pe $\downarrow$
$\uparrow$ Pe $\uparrow$

(8) *Matricea condiţionării necesare* (Kn)

x Kn y
$\downarrow$ Pe $\downarrow$
$\downarrow$ Pe $\uparrow$
$\uparrow$ Ie $\downarrow$
$\uparrow$ Pe $\uparrow$

(9) *Matricea condiţionării suficiente şi necesare* (Ksn)

x Ksn y
$\downarrow$ Pe $\downarrow$
$\downarrow$ Ie $\uparrow$
$\uparrow$ Ie $\downarrow$
$\uparrow$ Pe $\uparrow$

Din aceste matrice rezultă *definiţiile* relaţiilor condiţionale:

---

[15] C. D. Broad, *Indication, Probability and Causation*, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1968, p. 130.

[16] Am întrebuinţat aici precizările pe care le face P. Botezatu în *op. cit.*, p. 245.

[17] I. Didilescu, *op. cit.*, p. 1313.

Condiționarea suficientă. Două fenomene x și y sînt în relație de condiționare suficientă, dacă este imposibil să se asocieze prezența lui x cu absența lui y. Simbolic:

(10) $Ks(x, y) = _{Df.} Ie\ [(\downarrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]$

Condiționarea necesară. Două fenomene x și y sînt în relație de condiționare necesară, dacă este epistemic imposibil să se asocieze constant absența lui x cu prezența lui y. Simbolic:

(11) $Kn(x, y) = _{Df.} Ie\ [(\uparrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]$

Condiționarea suficientă și necesară. Două fenomene x și y sînt în relație de condiționare suficientă și necesară, dacă (10) și (11). Simbolic:

(12) $Ksn(x, y) = _{Df.} \{Ie[(\downarrow x) \nrightarrow (\uparrow y)] \cdot$

$Ie[(\uparrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]\}$

(unde conjuncția „." are același sens din logica propozițională clasică).

Pe baza definițiilor și a matricelor, se pot construi inferențe pentru stabilirea relațiilor condiționale în sens larg și, prin urmare, a relațiilor cauzale. Se obțin trei moduri ale celor trei feluri de condiționări, avînd drept model formula (2) a reducției. De aceea, concluziile rămîn probabile, dar, întrucît nu se mai pleacă de la coprezență, care poate fi, în mai mare măsură fortuită, ci de la imposibilitatea epistemică a stabilirii asocierii constante dintre anumite determinante existențiale, probabilitatea crește simțitor. De data aceasta, nu mai este însă vorba de probabilitatea epistemică, datorată de obicei limitelor experimentale care nu permit generalizări din cazuri particulare, ci este vorba de probabilitatea logică, rezultat al demersului gîndirii în sensul opus ordinii lucrurilor, așa cum arătam mai sus.

Etiologica face astfel deosebire între modalitățile epistemice și modalitățile logice. Modalitățile epistemice au sensul: „cunoscut ca probabil", „cunoscut ca imposibil" etc. și se obțin în procesul propriu-zis al cercetării științifice, în timp ce modalitățile logice se adaugă formulelor și au următoarele sensuri:

Logic necesar (NI). O formulă este logic necesară, dacă este o *tautologie* (totdeauna adevărată).

Logic posibil (PI). O formulă este logic posibilă, dacă este *sintetică* (uneori adevărată, alteori falsă).

Logic imposibil (II). O formulă este logic imposibilă, dacă este o *contradicție* (totdeauna falsă).

Iată acum cele trei moduri ale relațiilor de condiționare:

(13) $Ks(x, y) \supset Ie[(\downarrow x) \nrightarrow (\uparrow y)]$

$Ie[(\downarrow x) \nrightarrow (\uparrow y)]$

$\therefore PI[Ks(x, y)]$

(14) $Kn(x, y) \supset Ie[(\uparrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]$

$Ie[(\uparrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]$

$\therefore PI[Kn(x, y)]$

(15) $Ksn(x, y) \supset \{Ie[(\downarrow x) \nrightarrow (\uparrow y)] \cdot$

$\cdot Ie[(\uparrow x) \nrightarrow (\downarrow y)]\}$

$Ie[(\downarrow x) \nrightarrow (\uparrow y)] \cdot Ie[(\uparrow x) \nrightarrow (\uparrow y)]$

$\therefore PI[Ksn(x, y)]$

În formulele (13)—(15), functorul implicației și functorul conjuncției, adică „$\supset$" și „.", își păstrează sensurile din logica propozițională clasică. În acest fel, devine clar cum *etiologica* reunește onticul, epistemicul și logicul, aceste trei planuri care întotdeauna interferează în procesul complex al descoperirii științifice. De aceea spuneam că *etiologica are valoare euristică.* Euristica este domeniul unde unitatea dintre ontologie, epistemologie și logică se realizează pe deplin. Fiind „călăuză în acțiune", filozofia marxistă este, de fapt, euristică, așa explicîndu-se de ce ea este singurul mod științific de interpretare a lumii.

Formulele (13)—(15) sînt cazurile generale și ideale pentru determinarea relațiilor condiționale dintre fenomene. În procesul euristic propriu-zis, stabilirea *imposibilității* de asociere constantă dintre determinantele fenomenelor formează doar *condiția necesară*, din punct de vedere logic. Din punct de vedere epistemic, și deci praxiologic, sînt *utile* și alte observații și experimente pentru stabilirea posibilității de asociere constantă dintre determinantele fenomenelor. *Matricele modale ale relațiilor condiționale* sînt acelea care exprimă, pentru fiecare caz în parte, ce combinații dintre determinante sînt posibile și imposibile. Pe această cale, crește din nou *probabilitatea logică* a inferențelor etiologicii.

Între premisa majoră și concluzie se intercalează, în formulele (13)—(14), o serie de pași formați din inferențe intermediare, rezultatele din matricele modale ale relațiilor condiționale. De exemplu, dacă este posibil ca două fenomene (x și y) să fie coprezente,

atunci este un indiciu că fenomenele sînt în relație de condiționare suficientă:

(16) $Ks(x, y) \supset Pe[(\downarrow x) \twoheadrightarrow (\downarrow y)]$

$Pe[(\downarrow x) \twoheadrightarrow (\downarrow y)]$

$\therefore Pl[Ks(x, y)]$

Pentru a întări presupunerea, trebuie analizate cazurile cînd x fiind absent, y este fie prezent fie absent. Se inferează că x nu este singura cauză posibilă a lui y, adică între x și y este un raport de condiționare suficientă:

(17) $Ks(x, y) \supset Pe\{(\uparrow x) \twoheadrightarrow [(\downarrow y) \vee (\uparrow y)]\}$

$Pe\{(\uparrow x) \twoheadrightarrow [(\downarrow y) \vee (\uparrow y)]\}$

$\therefore Pl[Ks(x, y)]$

(unde semnul „v" are același sens din logica propozițională clasică)

Aceste inferențe intermediare, deși utile, nu sînt relevate pentru stabilirea condiționării suficiente, dacă nu se inferează, în ultimă instanță, conform formulei (13).

Situațiile pot fi mai complicate, de unde concluzia că se poate realiza un număr mare de combinări, care să exprime, pe plan epistemic și pe plan logic, situațiile reale de descoperire a relațiilor dintre fenomene. Intenția noastră a fost numai să exemplificăm.

Rezultă că metodele inductive în varianta Mill sînt cazuri particulare ale etiologicii. De exemplu, formula (16), care exprimă de fapt, metoda concordanței, este numai un pas util, dar intermediar, în stabilirea condiționării suficiente. Etiologica oferă multiple posibilități repetatelor încercări ale omului de știință, în actele sale euristice.

Sugerăm, de asemenea, că procedeele enumerativ și eliminativ apar într-o lumină nouă în cadrul etiologicii, prin sesizarea, cu mai multă pregnanță, a mecanismului lor interior, ceea ce ne propunem să arătăm cu altă ocazie.

Încercarea noastră a dovedit că relațiile de condiționare trebuie suplimentate cu modalități individualizate cu sensuri diferite în planurile epistemic și logic. Aceste modalități pun mai bine în valoare situațiile concrete în care se poate afla cercetătorul științific.

Sub o altă formă, această idee a fost enunțată de von Wright[18], care a suplimentat teoria modalităților absolute cu *teoria modalităților condiționale*. El s-a referit la modalitățile *posibil* și *necesar*, pe care le-a exprimat astfel:

$P(p/q) = p$ este posibil fiind dat q

$N(p/q) = p$ este necesar fiind dat q.

Rescher a adăugat o altă modalitate: *realizarea condițională*:

$A(p/q) = p$ este actual fiind dat q

și a stabilit 6 axiome și 19 teoreme pentru teoria realizării condiționale.

Înainte de von Wright, A. W. Burks[19] a introdus modalitățile:

Nc = necesar pe bază cauzală

Pc = posibil pe bază cauzală

Posibilul l-a definit în funcție de necesar:

$Pc(p) \equiv \sim Nc(\sim p)$,

ceea ce i-a permis să introducă noțiunea de „implicație cauzală":

$C(p/q) = Df.\ Nc(q \supset p)$

„p implică cauzal q dacă și numai dacă este necesar pe bază cauzală ca q să implice p".

După cum observă Rescher, Burks reduce totuși conceptul de implicație cauzală la implicația logică. Această observație a lui Rescher nu poate fi atribuită *etiologicii*, unde conceptul de implicație logică constituie, în toate formulele, functorul principal care face trecerea de la asocierea constantă dintre determinantele fenomenelor (prezență, absență etc.) la relația de condiționare dintre fenomene (suficientă și/sau necesară). În procesul real de descoperire științifică, important nu este expresia formală a relațiilor de condiționare, ci demersul epistemic de descoperire a lor. Este ceea ce, cum am încercat să arătăm, își propune etiologica inductivă.

În ceea ce privește conceptul de *realizare condițională*, introdus de Rescher similar modalităților condiționale ale lui Wright, el este conținut ca un caz particular al etiologicii. Aceasta se referă, nu numai la starea actuală a relațiilor condiționale, ci și la stările trecute și viitoare, prin introducerea diferențierii dintre planul real, epistemic și logic, și a diferențierii dintre modalitățile epistemice și logice.

---

[18] Apud N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1968, p. 25—26.

[19] A. W. Burks, *The Logical of Causal Propositions*, în „Mind", 60, 1951, p. 363—382, apud N. Rescher, *op. cit.*, p. 30—33.

LOGICA DEONTICĂ ȘI FORMALIZAREA OBLIGAȚIEI DERIVATE

DE

SORIN VIERU

I. *Logica deontică* este astăzi unul din cele mai atrăgătoare, dar și contestate capitole ale logicii formale moderne. Ideea că discursul normativ are nu numai o raționalitate, dar și o logică *stricto sensu*, la fel ca și discursul apofantic; că, de exemplu, legea necontradicției în domeniul sistemelor de propoziții normative are o suveranitate tot atît de mare ca și în domeniul sistemelor de propoziții în care rezidă adevărul sau falsul, numai că în cele două domenii legea îmbracă forme diferite; că noțiunile, propozițiile, raționamentele și sistemele normative au trăsături formale generale suficient de specifice spre a justifica un studiu independent — această idee directoare se materializează astăzi suficient de convingător în sistemele formale de logică deontică. Pe de altă parte, desprinderea formei de conținutul propozițiilor normative implică, la prima vedere, punerea unui semn de egalitate între sistemele de norme, indiferent de natura, însemnătatea și profunzimea lor. Nu puțini sînt cei ce se arată șocați de o atare „desacralizare" a imperiului normelor. Ei nu greșesc desigur atunci cînd pun în contrast simplitatea construcțiilor logic formale cu complexitatea inextricabilă a fenomenului normativ real. Singura chestiune este de a se ști dacă, în pofida simplității, a primitivismului ei, logica deontică fixează trăsături reale și importante — încărcate de semnificație — ale discursului normativ.

În cele ce urmează ne propunem să prezentăm un calcul deontic care a fost construit de către Georg Henrik von Wright în anii '50. Calculul în cauză este de o maximă simplitate; crearea sa a constituit, fără îndoială, pasul cel mai important în constituirea logicii normelor ca disciplină formală independentă. Pentru a studia prin aproximări succesive conexiunea raționalității formallogice cu fenomenul normativ real este indicat să luăm ca punct de formare tocmai intuițiile deontice simple care își găsesc expresia în acest formalism wrightian. După aceea vom prezenta o dificultate serioasă, o inadecvare formală a acestui calcul — în ceea ce privește analiza așa-numitelor imperative contrarii datoriei ca speță de obligații derivate — și vom supune discuției o propunere proprie pentru soluționarea dificultății.

Expunerea de față este cît se poate de sumară; ea selectează o porțiune din aria investigațiilor formale, lăsînd în umbră tot restul. În particular, fundarea logicii deontice pe o logică a schimbării și o logică a acțiunii — inițiată de asemenea de către von Wright — prezintă un interes teoretic deosebit. Semantica logicii deontice și conexiunea acestei logici cu cea modală sînt alte parcele ale cîmpului de investigație fără parcurgerea cărora nu se poate forma o judecată cît de cît completă asupra rostului și limitărilor logicii normelor în ziua de astăzi.

Pentru a înțelege expunerea din secțiunile II—IV ale articolului de față se cer numai cunoștințe elementare de logică formală.

II. *Sistemul formal al logicii deontice standard*. Vom reproduce mai întîi una din formulările uzuale ale logicii deontice a lui von Wright *.

1. ALFABET

1.1. Variabile: p, q, r,... (în număr nelimitat)

1.2. Conective propoziționale: — (negația), $\rightarrow$ (implicația) sînt luate ca semne primitive; pe baza lor se definesc $\&$ (conjuncția), V (disjuncția), $=$ (echivalența)

1.3. Operatori deontici: O (primitiv); P (definit).

2. REGULI DE CONSTRUIRE A FORMULELOR BINE FORMATE (F.B.F)

Un *complex molecular* este o formulă bine formată în sensul logicii propozițiilor, construită din una sau mai multe variabile prin intermediul conectivelor propoziționale. De exemplu, $-p$, $p \rightarrow q$, pV$-p$ sînt complexe moleculare.

2.1. Dacă X este o variabilă sau un complex molecular, atunci OX este f.b.f. Formulele de tipul OX se numesc *O-formule atomice*.

2.2. Dacă X, Y sînt O-formule atomice, atunci $-$X, X$\rightarrow$Y, XVY, X$\&$Y, X$=$Y sînt f.b.f.

---

* Pentru Bibliografie, a se vedea secțiunea finală a acestui articol.

3. DEFINIȚII

3.1. &, V, = se definesc ca în logica propozițiilor.

3.2. $Pp =_{df} -O-p$

4. *Axiome*

4.I. $-(Op \,\&\, O-p)$

4.II. $O(p \,\&\, q) = (Op \,\&\, O_p)$

4. III. $O(p \;V-p)$

5. REGULI DE INFERENȚĂ

5.1. Într-o teză (axiomă sau teoremă) a sistemului putem substitui în locul unei variabile, peste tot unde ea apare, o variabilă sau un complex molecular de variabile, obținînd astfel o teză.

5.2. *Modus ponens*: dacă X și $X \rightarrow Y$ sînt teze ale logicii deontice, atunci Y este o teză.

5.3. Dacă X = Y este o tautologie în sensul logicii propozițiilor, atunci OX = OY este o teză a logicii deontice (unde X și Y sînt f.b.f. ale logicii propozițiilor).

5.4. Substituind în toate variabilele unei tautologii a logicii propozițiilor formule bine formate ale logicii deontice standard obținem o teză.

OBSERVAȚII

1. Variabilele sistemului pot fi interpretate ca variabile pentru denumiri de a c t e g e n e r i c e sau ca variabile pentru propoziții ce descriu îndeplinirea unor acte. În conformitate cu interpretarea adoptată, conectivele —, →, & V, = sînt interpretate, atunci cînd survin în interiorul unui complex molecular, ca desemnînd funcții de realizare sau ca desemnînd funcții propoziționale. O funcție de realizare atribuie pe baza valorilor de realizare ale argumentelor o valoare de realizare compusului. Atunci cînd se aplică nu în interiorul unei O-formule atomice ci asupra unor asemenea O-formule considerate ca formule de sine stătătoare, conectivele sînt interpretate exclusiv în sens propozițional.

În cele ce urmează, vom considera numai interpretarea propozițională a conectivelor.

2. Operatorul „O" are un singur argument; el desemnează obligația. „OX" se citește: „Este obligatoriu X". În funcție de cele două interpretări ale variabilelor, „O" reprezintă fie un predicat de ordinul doi avînd ca argument predicate de ordinul 1 care desemnează (descriu) *acte generice* (clase de acțiuni), fie un metapredicat care desemnează modalitatea deontică a unei propoziții. (Așadar, „O", ca și „P", desemnează modalități ale *acțiunii* — în prima interpretare — sau ale *propozițiilor care descriu acțiuni* — în a doua interpretare).

În cele ce urmează, vom adopta a doua interpretare, privind deci variabilele ca variabile propoziționale.

3. În locul axiomei $O(p \,\&\, q) = (Op \,\&\, Oq)$ putem adopta în cadrul sistemului de față axioma mai simplă $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$.

4. Eliminînd axioma $O(p \;V - p)$, care este independentă de celelalte axiome, obținem un sistem echivalent cu cel construit de către von Wright în 1951.

5. În formularea sa inițială, aproximativ corespunzătoare celei de mai sus, sistemul lui von Wright avea ca operator primitiv permisiunea (P). Obligația se definește pe baza permisiunii: $Op =_{df} -P-p$. Trecînd peste modificările inesențiale de formulare a regulilor de construire a expresiilor bine formate, primele axiome sînt:

1. $Pp \;V\; P - p$ (principiul permisiunii).

2. $P(p \;V - p) = Pp \;V\; P - p$ (principiul distributivității deontice)

Von Wright adoptă totodată următorul *Principiu al contingenței deontice* care constituie o negare a axiomei $O(p \;V-p)$; formula „$O(p \;V - p)$" *nu este logic adevărată* iar formula „$P(p\& - p)$" *nu este logic-falsă*.

6. În sistemul avînd ca operator primitiv permisiunea în locul regulii după care dacă X și Y sînt logic-echivalente în sensul logicii propozițiilor, atunci OX = OY este o teză se adoptă, bineînțeles, regula: dacă X și Y sînt logic-echivalente în sensul logicii propozițiilor, atunci PX = PY este o teză.

În mod alternativ putem adopta următoarea regulă, echivalentă cu cea de mai sus: Înăuntrul unei teze a logicii deontice putem înlocui o variabilă sau un complex molecular de variabile (nu neapărat peste tot) printr-o expresie logic-echivalentă.

Vom cita, în continuare, un șir de *teze* mai importante ale logicii deontice standard.

1. $-(Op \,\&\, O - p)$

2. $Pp \;V\; P - p$ principiul permisiunii

3. $Op \rightarrow Pp$

4. $P(p \,\&\, q) \;V\; P(p \,\&\, -q) \;V\; P(-p \,\&\, q) \;V\; P(-p \,\&\, -q)$

5. $O(p \,\&\, q) = (Op \,\&\, Oq)$ principiu de distributivitate deontică, acceptat ca axiomă în prima din formulările de mai sus

6. $P(p \;V\; q) = (P\,p \;V\; Pq)$ principiul dual de distributivitate deontică

7. $(Op \vee Pq) \rightarrow O(p \vee q)$

8. $P(p \wedge q) \rightarrow (Pp \wedge Pq)$

9. $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$

10. $(O(p \rightarrow q) \wedge Op)) \rightarrow Oq$

11. $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Pp \rightarrow Pq)$

12. $(-Pq \wedge O(p \rightarrow q)) \rightarrow -Pp$

13. $(O(p \rightarrow (q \vee r)) \wedge -Pq \wedge -Pr) \rightarrow -Pp$

14. $-(O(p \vee q) \wedge -Pp \wedge -Pq)$

15. $(Op \wedge O((p \wedge q) \rightarrow r)) \rightarrow O(q \rightarrow r)$

16. $O(-p \rightarrow p) \rightarrow Op$

17. $Op \rightarrow O(p \vee q)$

18. $Pp \rightarrow P(p \vee q)$

19. $Op \rightarrow O(-p \rightarrow q)$

20. $-Pp \rightarrow -P(p \wedge q)$

21. $O(p \vee -p)$

22. $-P(p \wedge -p)$

Observaţii:

Formulele 1—3 sînt deductiv-echivalente; ele nu pot fi deduse din formulele următoare ale listei pe care am dat-o; una dintre ele trebuie acceptată în mod axiomatic. Formula 4 este o generalizare a formulei 2 pentru cazul cu 2 variabile; se pot adopta generalizări pentru n variabile. Una din formulele 5 sau 6 trebuie luată ca axiomă, în cazul cînd nu acceptăm ca axiomă 21 sau 22. Adoptînd ca axiomă 21 sau 22 putem deduce însă 5 şi 6 dacă totodată acceptăm axioma 9 sau 10. Formulele 1—20 sînt independente de 21—22; 21—22 sînt independente de 1—20. Formulelele 9—17 exprimă potrivit lui von Wright, „legi ale angajării" (laws of commitment). Prin obligaţie derivată, obligaţie condiţionată, angajare sau „commitment" vom înţelege o propoziţie de forma $O(p \rightarrow q)$. Forma redată prin formula de mai sus mai este numită şi *implicaţie deontică* (Hintikka). Tezele 12 şi 13, după cum arată von Wright în articolul său din 1951, exprimă distincţia lui Toma d'Aquino între perplexitatea *simpliciter* şi perplexitatea *secundum quid*. Poziţia lui Toma este că un om poate fi perplex *secundum quid* dar nu şi *simpliciter*; faţă în faţă cu un sistem de norme (raţional) — un om nu se poate afla în dilema de a alege obligatoriu între două acţiuni interzise, decît dacă a şi comis o acţiune interzisă. Tezele 17—20 sînt „paradoxe ale logicii deontice"; 17 şi 18 reprezintă „Paradoxul lui Ross"; 17 se obţine imediat din 7; 18 se obţine imediat din 6. De exemplu, prima dintre aceste teze pare să sugereze pentru anumite propoziţii substituite în locurile lui p şi q — că dacă este obligatoriu să-ţi plăteşti datoriile, este obligatoriu să-ţi plăteşti datoriile sau să-i bruschezi pe creditori. Paradoxul este însă pur verbal; dacă Op are loc, atunci desigur şi $O(p \vee q)$ are loc, dar de aici nu rezultă că obligaţia pVq atrage după sine obligaţia q, că este permisă îndeplinirea obligaţiei $pV\,q$ prin îndeplinirea lui q, sau că îndeplinind obligaţia $p \vee q$ sîntem scutiţi de sancţiunea pe care o atrage după sine neîndeplinirea obligaţiei p.

Mult mai serioasă este însă dificultatea legată de paradoxul lui Chisholm, la a cărui prezentare vom trece acum.

III. *Paradoxul lui Chisholm* (paradoxul obligaţiei derivate sau al imperativului contrar datoriei) este menit să pună în evidenţă faptul că în logica monadică standard nu se pot formaliza adecvat obligaţiile derivate din încălcarea unei alte obligaţii. Într-adevăr, să presupunem că p este o obligaţie, cu alte cuvinte, propoziţia Op este adevărată (în cadrul sistemului de norme dat); să admitem, de asemenea, că într-o situaţie determinată avem $-p$, adică obligaţia a fost încălcată; totodată, admitem că nesocotirea obligaţiei iniţiale ne obligă la o acţiune reparatorie, să spunem q. Se constată atunci că această obligaţie derivată nu poate fi formalizată prin $O(-p \rightarrow q)$, cum pare a ne sugera reflecţia imediată. Într-adevăr, $Op \rightarrow O(-p \rightarrow q)$ este o formulă validă *pentru orice* q (vezi teza 19 de mai sus) şi deci, pe de o parte, imperativul contrar datoriei pare a deriva în mod analitic din nesocotirea obligaţiei p iar pe de altă parte (întrucît q este *oarecare*) *orice* expresie de forma $O(-p \rightarrow q)$, cu un q arbitrar, este asimilat acestui imperativ contrar datoriei.

O posibilă formalizare ar fi, în acest caz, dacă q este obligaţia din încălcarea obligaţiei p, formula: $-p \rightarrow Oq$. Această formulă nu este corect construită, în sistemul lui von Wright. Ne rămîne atunci soluţia să „liberalizăm" regulile de construcţie ale sistemului pentru a admite şi formule în care variabilele nu figurează în domeniul de acţiune al unui operator deontic. În acest caz ne ciocnim însă de paradoxul lui Chisholm care pare să arate că nici forma $-p \rightarrow Op$ nu exprimă adecvat imperativele contrarii datoriei.

Paradoxul rezidă în faptul că din formulele:

(1) Op

(2) $O(p \rightarrow q)$

(3) $-p \rightarrow O-q$

(4) $-p$

rezultă o contradicţie. Din (3) şi (4) rezultă prin *modus ponens* (5) $O-q$, din (1) şi (2)

rezultă, conform tezei 10, Oq. Din Oq rezultă însă Pq, adică $-O-q$, deci negația consecinței (5).

Cu toate acestea, s-ar părea că formulele (1) $-$(4) de mai sus descriu o situație ce poate surveni în mod real. (1) și (2) pot fi privite ca obligații de bază ale unui sistem de norme oarecare; în cazul încălcării obligației p avem situația descrisă de (4), iar atunci ar putea intra în joc o obligație „reparatorie" de tipul (3). Din motivele expuse mai sus, nu putem formaliza obligația non-q ce rezultă din încălcarea datoriei p prin $O(-p\rightarrow -q)$. Pe de altă parte, nu putem formaliza obligația q ce rezultă din îndeplinirea obligației p nici prin (2'), $p\rightarrow Oq$, căci atunci ar însemna că această obligație este satisfăcută în mod trivial prin neexecutarea obligației de bază, p: (2') este o consecință logică din (4).

Concluzia care se trage este că formalizarea obligației derivate din încălcarea altor obligații este în genere cu neputință dacă rămînem în cadrul inițial al logicii lui von Wright. Soluția pe care a preconizat-o însuși von Wright este o logică deontică avînd ca functor deontic primitiv *obligația diadică*. În acest caz, obligația de a face q atunci cînd este dat p se formalizează prin $O(q/p)$; dacă p este o obligație absolută (necondiționată), fapt pe care înainte îl exprimam prin Op, vom scrie: $O(p/t)$, unde t este o tautologie oarecare, de exemplu $p\ V-p$.

Pentru formalizarea obligației derivate s-au construit, de asemenea, sisteme formale de un tip deosebit, cum sînt cele ale lui Krister Segerberger.

IV. O altă soluție, destul de simplă, pare a fi oferită, după părerea noastră, de construirea unui sistem deontic *monadic* cu obligații de ordine diferite. Intuițiile de la care pleacă acest sistem sînt următoarele:

1. Obligația este un concept *ambiguu*; el înseamnă lucruri diferite, după cum este vorba de o obligație de ordinul unu (adică o obligație de bază, necondiționată), sau o obligație de ordin doi care rezultă din încălcarea unei obligații de ordinul unu, sau o obligație de ordin trei, care rezultă din încălcarea unei obligații de ordin doi etc.

2. *Ambiguitatea* conceptului este însă *sistematică*; altfel spus, obligațiile de ordine diferite ascultă de *aceleași legi*.

3. Obligația q ce rezultă din încălcarea unei obligații p de ordin (imediat) inferior este satisfăcută în mod banal dacă obligația p nu a fost încălcată; generalizînd această situație, vom spune că orice obligație de ordin superior este implicit o obligație de ordin inferior.

Aceste intuiții pot fi formalizate în cadrul următorului *sistem de logică deontică cu obligații de ordine diferite*.

1. ALFABET

1.1. Variabile: p, q, r,...

1.2. Conective propoziționale: ca mai sus.

1.3. Operatori deontici: O_1, O_2,..., O_n, (obligații de ordine diferite); P_1 P_2, ,,, P_n,... (permisiuni de ordine diferite). O permisiune de ordin n se poate defini pe baza obligației de ordin n prin: $P_n p =_{df} -O_n-p$.

2. REGULI DE FORMARE

2.1. Dacă X este o variabilă sau un complex molecular de variabile, atunci O_nX (pentru $n = 1,2,...$) este o expresie bine formată.

2.2. Dacă, X, Y, sînt formule bine formate atunci, $-X$, $X\ \&\ Y$, $X\rightarrow Y$ etc. sînt formule bine formate.

3. SCHEME AXIOMATICE

Fie X și Y variabile sau complexe moleculare de asemenea variabile — adică formule bine formate în sensul logicii propozițiilor. Indicele n variază pe domeniul 1,2,3,...

3.1. $-(O_nX\ \&\ O_n - X)$

3.2. $O_n(X\ \&\ Y) = (O_nX\ \&\ O_nY)$

3.3. $O_n(X)$ dacă X este o tautologie.

3.4. $O_nX \rightarrow O_{n-1}\ X$ pentru $n>1$.

O schemă de teze a sistemului care se obține imediat este:

$P_{n-1}\ X \rightarrow P_n\ X$.

Sistemul este *consistent*. Într-adevăr, dacă punem $O_1 = O_2 = \ldots O_n = \ldots O$, sistemul se reduce la logica deontică standard, a cărei consistență este cunoscută.

Problema completitudinii și a deciziei rămîne deschisă.

S-ar părea că acest sistem ne permite să formalizăm, fără inconvenientele sugerate de paradoxul lui Chisholm, obligațiile condiționate, atît cele de bază, cît și cele derivate din încălcarea unei obligații de bază. Reîntorcîndune la formalizarea situației descrise anterior prin formulele (1) — (4), adică: Op, $O(p\rightarrow q)$, $-p\rightarrow O-q$, $-\ q\ -p$ și presupunînd că p ar reprezenta o obligație de ordinul 1, vom avea:

(1') O_1p

(2') $O_1(p\rightarrow q)$

(3') $O_2(-p\rightarrow q)$

Aici (2') exprimă o obligație de bază, deci de ordinul 1; (3') exprimă o obligație derivată din încălcarea unei obligații de ordinul 1, adică o obligație de ordinul 2. Din (3') derivă (4') $O_1\ (-p\rightarrow q)$, care este și o consecință directă din (1'); dar din (1') nu rezultă (3'). Dacă adăugăm la aceste premise și o a patra premisă: $-p$, nu rezultă nici o contradicție (în general nu rezultă nimic în cadrul sistemului de față). Dar, dacă rămînem

în afara sistemului, agentul care a comis -p, încălcînd astfel obligația formalizată prin $O_1 p$, poate trage concluzia că îi revine obligația *de ordin 2* formalizată prin O_2 $(-p \rightarrow -q)$. Aceasta nu înseamnă că $-q$ este o obligație de ordin 2 ! În sistemul nostru nu putem deduce din premisele de mai sus O_2 $-q$, din care s-ar fi putut obține apoi O_1-q ajungînd la contradicție !

O ultimă precizare : orice obligație contrarie unei datorii de ordin n este o obligație de ordin $n + 1$; reciproca nu este însă adevărată. De exemplu, $O_2(p \vee -p)$ are loc, adică p V -p este o obligație de ordin doi, fără a fi totuși un imperativ contrar datoriei.

V. *Notă bibliografică.* Printre precursorii logicii deontice, Aristotel, Leibniz și Husserl ocupă un loc mai mult sau mai puțin important. Mai aproape de zilele noastre, Ernst Mally a construit primul sistem formal, din păcate defectuos, de logică deontică (numită de el: *logica voinței*). În 1951, G.H. von Wright a publicat în revista „Mind" articolul său *Deontic Logic*. În același an, în *An Essay in Modal Logic* (North-Holland Publ. Co., Amsterdam), von Wright privea logica deontică drept o ramură a teoriei generale a modalităților. Fundamentele logicii deontice aparțin logicii modale, dar la un nivel mai profund, logicii schimbării și acțiunii; acest fapt avea să fie pus în evidență tot de către von Wright în cărțile sale *Norm and Action* (1963) și *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action* (1968). Schița de mai sus a logicii deontice monadice urmează îndeaproape articolul lui von Wright *A New System of Deontic Logic* (1964) și prezentarea logicii deontice de către Dagfinn Follesdal și Risto Hilpinen în articolul *Deontic Logic: An Introduction*. Ambele articole sînt incluse în culegerea colectivă *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, editată de Risto Hilpinen la D. Reidel Publ. Company (Dordrecht-Holland, 1971); în redactarea acestui articol am folosit și alte contribuții la această culegere. Paradoxul care îi poartă numele a fost prezentat de către Chisholm în *Contrary-to-duty-Imperatives and Deontic Logic* (în „Analysis" *24*, 1963, p. 33—36); noi l-am redat după culegerea sus-menționată, unde este prezentat în articolele lui von Wright, Follesdal și Hilpinen, al căror titlu a fost deja amintit, precum și într-un articol al lui Bengt Hansson (*An analysis of Some Deontic Logic*). În acest articol, Hansson consideră *Logica deontică standard*, adică sistemul obținut din cel al lui von Wright prin înlocuirea principiului contingenței deontice cu axioma $O(pV-p)$. Formalizarea obligației derivate, și în mod deosebit a obligațiilor ce revin prin încălcarea unor obligații anterioare, în cadrul sistemelor cu functori deontici diadici a fost preconizată de către von Wright în *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*) (în „Mind", *65*, 1956, p. 507—509) și *A New System of Deontic Logic*; un sistem alternativ a fost construit de către N. Rescher (1958). Soluția pe care am propus-o pentru formalizarea obligațiilor derivate este, sperăm, inedită. O expunere mai detaliată a problemelor logicii deontice este dată în articolul *Logica deontică și teoria modalităților* (în *Probleme de logică*, vol. VI, 1975, p. 109—133).

NORME ȘI LEGALITATE

DE

CORNEL POPA

Principiile și normele ce reglementează viața unei comunități umane, stat sau cetăți, au constituit din antichitate o preocupare a reflecției filozofice. De la Solon și Licurg la Platon și Aristotel, de la Cicero și Seneca la Campanella și Thomas Morus, de la Jean Jacques Rousseau și Saint Simon, la Marx și Lenin, toți marii gînditori s-au pronunțat asupra organizării și normelor vieții politice și de stat, asupra normelor morale și juridice care trebuie să călăuzească o societate umană bine orînduită. Fenomenul nou, demn de a ne reține atenția, care trebuie remarcat în ultimele decenii ale secolului nostru este inițierea unor cercetări de ordin praxiologic și logic formal asupra conținutului, structurii și funcționalității normelor ce guvernează o comunitate umană, o instituție social-

politică sau un tip de activitate socială. Pătrunsă de spiritul matematic formal şi animată de ideea eficienţei şi operaţionalităţii, reflecţia modernă despre norme nu se mai limitează la exprimarea opţiunilor gînditorului pentru un sistem de norme sau altul, ci încearcă analiza *oricărui* sistem de norme în termenii logicii deontice şi axiologiei, adoptă o perspectivă sistemică şi cibernetică în înţelegerea reglementărilor politico-juridice şi morale. În articolul de faţă, ne propunem să supunem analizei, din această perspectivă, conceptul de normă, să relevăm dependenţa normelor de natura şi structura acţiunilor umane, să definim ideile de legalitate, constrîngere şi libertate în limitele logicii deontice şi să punem cîteva probleme de ordin metodologic privind perfecţionarea activităţii normative. Vom opera, totodată, o distincţie între obligaţie formală şi îndatorire, relevînd rolul convingerii şi adeziunii, ca factori subiectivi în întărirea legalităţii socialiste.

1. CONCEPTUL DE NORMĂ. ONTOLOGIA ŞI SEMANTICA NORMELOR

Deşi de la codul lui Hamurabi pînă în zilele noastre alcătuirea, modificarea şi raportarea la norme sînt operaţii curente în viaţa comunităţilor umane, sîntem încă departe de epoca cînd cei ce le concep şi utilizează le înţeleg în acelaşi fel. Conceptul de normă este definit în moduri diferite nu numai de juriştі, eticieni, pedagogi, logicieni, ca urmare a experienţei specifice de care beneficiază fiecare profesie, dar şi de către teoreticienii şi practicienii uneia şi aceleiaşi profesii. Tot atît de diferite sînt punctele de vedere despre geneza normelor, statutul ontologic şi forma lor de exprimare, despre structura internă a unei norme ca şi despre clasificarea şi funcţiile acestora. Selectînd cîteva dintre opiniile exprimate în special de către cercetătorii logicieni ai normelor, vom pleda pentru o definiţie simplă şi cuprinzătoare a normelor de la care plecînd, luînd în considerare un număr de proprietăţi şi criterii, putem obţine diferite specii şi forme sub care se manifestă normele.

Termenul normă, observă G.H. Wright, acoperă un domeniu eterogen de înţelesuri[1] mergînd de la regulă sau lege de desfăşurare a unei activităţi, pînă la indicaţii tehnice, obiceiuri şi principii morale. Wright distinge trei tipuri principale de norme: reguli, prescripţii şi directive şi alte trei grupuri mai mici intercalate între primele, obiceiuri, principii morale şi reguli ideale[2].

Analiza întreprinsă de Wright are meritul de a oferi caracterizări pertinente fiecăreia dintre speciile de norme semnalate, îndeosebi tipului de norme pe care el le numeşte prescripţiuni şi celor pe care le numeşte indicaţii sau directive tehnice. Despre prescripţiuni — categorie de norme în care sînt incluse normele juridice — Wright relevă ca specific faptul că sînt promulgate de o *autoritate*, că se adresează unei clase de indivizi *supuşi* cărora le determină, sub ameninţarea unei *sancţiuni*, linia de conduită. Despre normele tehnice Wright spune că sînt întemeiate pe relaţiile necesare ce intervin între două elemente sau faze ale unei activităţi tehnice (descrise prin propoziţii *anankastice*) şi constau în adecvarea mijloacelor la scopurile urmărite. Descrierea formală a acestor raporturi face după Wright obiectul discursului practic.

Teoria generală a normelor prezentată de Wright în primul capitol al lucrării sale *Norm and Action* suscită, totuşi, unele obiecţii. Surprinde mai întîi faptul că logicianul finlandez nu dă o definiţie abstractă, generală şi cuprinzătoare a conceptului de normă şi se mulţumeşte cu enumerarea şi analiza speciilor. Wright este de acord cu ideea că unele dintre norme sînt reguli şi enumeră între acestea normele gramaticale sau normele unor jocuri, dar nu pare a admite că *toate* normele sînt, în ultimă instanţă, reguli de comportare emise pentru reglarea uneia sau alteia dintre activităţi. El admite, de asemenea, că unele norme au caracter *prescriptiv* şi ia în considerare teza după care atributul „prescriptiv" ar da cheia conceptului de normă, dar în final susţine că „atributul prescriptiv nu poate fi enunţat despre orice normă. Sînt norme pentru care atributul prescriptiv este impropriu" [3]. Şi Wright găseşte că atributul de prescriptiv s-ar enunţa impropriu despre legile logicii. Acestea, zice Wright, nu urmăresc să facă oamenii să gîndească corect, aşa cum legile statelor urmăresc să imprime cetăţenilor o anumită conduită. Legile logicii, continuă Wright, oferă un standard în raport cu care putem aprecia, dacă cineva gîndeşte corect sau nu. Wright are dreptate cînd menţionează o deosebire între statutul normativ al legilor gîndirii şi statutul normativ al legilor juridice. Încălcarea legilor juridice atrage după sine acţiuni represive. Încălcarea gîndirii corecte nu atrage după sine intervenţia organelor puterii, nu există un cod penal al infracţiunilor logice.

[1] G. H. Wright, *Norm and Action*, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. VIII.

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] *Ibid.*, p. 3.

Ar fi însă greșit să credem că încălcarea normelor gîndirii corecte rămîne fără consecințe asupra demersului cognitiv, nesancționată. Vom observa apoi că așa cum legile logice oferă un standard sau un etalon al aprecierii corectitudinii gîndirii, tot așa legile juridice oferă un etalon al aprecierii legalității conduitei. Dar, Wright, după cum vom vedea mai departe, nu pune în centrul preocupărilor sale calificarea conduitei agenților prin prisma conformității sau neconformității cu normele în vigoare ci se preocupă de raporturile logice dintre propozițiile normative.

Absența unei definiții formale explicite a conceptului general de normă îl conduce pe Wright, pe de o parte, la enumerarea obiceiurilor printre tipurile de norme și, pe de altă parte, la unele aprecieri surprinzătoare cum ar fi, de exemplu, afirmația că normele morale nu au în întregul lor caracter de reguli. Admițînd că obiceiul ca fenomen psiho-social și cultural-ontologic comportă inevitabil intervenția unei componente normativ-prescriptive, chiar dacă aceasta este cel mai adesea implicită, nu putem accepta calificarea acestuia ca o *specie* de norme. Nu credem că trebuie confundat, cum face Wright în acest caz, fenomenul sau tipul de activitate normat cu specia sau tipul de norme ce intervin în acea activitate.

În ceea ce privește teza după care normele morale n-ar putea fi formulate, în general, sub forma unor reguli cum sînt exprimate normele juridice, sanitare, militare etc., aceasta este infirmată de existența unor coduri morale, cum ar fi codul de norme ale vieții și conduitei comuniștilor, de exemplu. Wright este îndreptățit să perceapă deosebiri importante între normele morale și cele juridice în privința originii și formei lor de promulgare ca și în privința sancțiunilor ce se aplică celor ce le încalcă rigorile. Sancțiunea morală, de exemplu, este oprobriul, mustrarea, izolarea sau îndepărtarea din colectiv a vinovatului, sancțiune adesea mai greu de suportat decît unele sancțiuni juridice. Dar, existența acestor deosebiri certe între normele morale și cele juridice, nu exclude prezența unor note sau trăsături comune exprimate în formularea unor reguli și prescrierea unor conduite obligatorii pentru membrii unei comunități.

În interpretarea statutului ontologic al normelor Wright distinge două tradiții sau orientări : una idealistă și alta realistă[4]. Potrivit punctului de vedere idealist, realitatea normelor ar constitui un domeniu *sui generis* a *ceea ce trebuie* („a realm of oughtness", „ein Reich des Sollens"). Dimpotrivă, după realiști statutul ontologic al normelor „rezidă în anumite fapte empirice despre conduita umană și societară". Wright aderă la punctul de vedere realist pe care îl consideră fundamental solid (basically sound) și consideră că soluționarea problemei ontologiei normelor ar putea deschide calea aplicării logicii deontice în științele juridice și morale. Wright se întreabă cu ardoare ce este o normă și care este realitatea ce garantează adevărul sau falsitatea unui enunț după care o anumită normă există. Pînă cînd nu vom avea un răspuns la aceste întrebări, continuă el, nu vom avea un criteriu de verificare a validității legilor logicii deontice și nu vom putea aprecia utilitatea aplicațiilor sugerate de aceasta. Wright remarcă cu pătrundere că pentru a surprinde esența normelor trebuie să cercetăm implicațiile lor de fapt asupra conduitelor umane[5]. Mărturisindu-și adeziunea la ontologia realistă a normelor el apreciază, totuși, că nici una dintre soluțiile propuse nu este pe deplin satisfăcătoare. În lucrarea *On the logic and ontology of norms* Wright cercetează concepția ontologică ce prezidează încercarea lui A.R. Anderson de a reduce logica deontică la logica modală pe care o apreciază drept o „tentativă de a combina logica normelor cu o concepție radical realistă despre ontologia lor"[6].

R. Anderson a propus (1958) o reducere a conceptului de obligație, O, concept primitiv în unele versiuni ale logicii deontice, la conceptele de necesitate, N, și de sancțiune S[7]:

1) $Op =_{df} N(\sim p \rightarrow S)$

Dacă relația 1) este întemeiată și N este într-adevăr, un functor aletic și nu o apariție mascată a aceluiași functor deontic, atunci din (1) putem obține lesne echivalentele aletice pentru Pp și Fp.

(2) $\sim Op = \sim N(\sim p \rightarrow S)$

(3) $\sim O \sim p = \sim N(\sim \sim p \rightarrow S)$ (2), $p/\sim p$

(4) $\sim O \sim p = \sim N(p \rightarrow S)$

(5) $\sim O \sim p = M \sim (p \rightarrow S), (\sim Np = M \sim p)$

(6) $Pp = M(p \,\&\, \sim S)$

(7) $Fp = M(p \,\&\, \sim S)$

[4] G. H. Wright, *On the logic and ontology of norms*, în *Philosophical logic*, Eds. J. W. Davis, D. J. Hockney, and W. K. Wilson, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1969, p. 89.

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibid.*, p. 90.

[7] A. R. Anderson, *A reduction of deontic logic to aletic modal logic*, în „Mind", 67, 1958, p. 100—103.

Relaţiile (6) şi (7) reprezintă în intenţia lui Anderson definiţiile în termenii logicii modale aletice a conceptelor deontice derivate P şi F. Functorul indiferent

$$Ip = Pp\&P \sim p$$

va putea fi şi el redus la:

$$(8)\quad Ip = M(p \,\&\, \sim S)\&M(\sim p\& \sim S)$$

Pe această cale toate conceptele logicii deontice au fost reduse la expresii în limbajul modal aletic şi la constanta predicativă S care poate fi înţeleasă ca sancţiune sau ca ceva rău, (dacă facem abstracţie de negaţie „$\sim$" şi „$\rightarrow$").

În ce constă, aşadar, această reducere a conceptului normativ de obligaţie? Cum trebuie interpretată definiţia propusă de Anderson? Intervine cu adevărat o reducere a conceptelor deontice la concepte modale? În ce măsură principiul andersonian (relaţia (1)) ilustrează o poziţie realistă, mai exact materialistă, în teoria normelor?

Relaţia (1) poate fi interpretată: „acţiunea descrisă de propoziţia p este obligatorie, dacă şi numai dacă, în mod necesar, neexecutarea ei implică sancţiunea". (Din dorinţa traducerii exacte a formulei andersoniene am admis o exprimare stilistică vulnerabilă).

Definiţia andersoniană condiţionează aplicarea la o acţiune a atributului de „obligatorie" de atragerea unei sancţiuni, în caz de neexecuţie. Situaţia este întrucîtva analogă celei care intervine în utilizarea definiţiilor operaţionale. Să considerăm pentru ilustrare definiţia:

(9) „x este acid, dacă şi numai dacă introducînd în el o hîrtie de turnesol, aceasta se înroşeşte".

În definiţiile operaţionale intervin un termen sau un predicat de definit, un obiect asupra căruia se cercetează aplicarea predicatului, o operaţie de testare, un rezultat al operaţiei de testare, în funcţie de care se decide aplicarea sau neaplicarea predicatului la obiect[8]. În cazul principiului reducţionist andersonian predicatul definit este functorul deontic O, obiectul de aplicaţie este semnificaţia propoziţiei p, respectiv acţiunea descrisă de p, operaţia de testare este nonexecuţia acţiunii desemnate prin p, $\sim p$, iar rezultatul operaţiei sau criteriul de testare a aplicabilităţii este sancţiunea S.

Principiul andersonian, ca şi definiţiile operaţionale, nu oferă o definiţie explicită a conceptului de obligaţie, ci ne oferă doar un criteriu de testare *a posteriori* a aplicării sau neaplicării sale într-o *acţiune determinată oarecare*, căci cineva nu poate fi sancţionat decît pentru *comiterea* sau *omiterea unei* acţiuni concrete, determinate. Această modalitate de testare *a posteriori* a aplicării sau neaplicării functorului O îl face pe Wright să aprecieze reducţionismul andersonian drept o poziţie realistă în ontologia normelor. Reducţionismul, afirmă Wright este legat de aşa-numita teorie a predicţiei (Austin, Bentham, ş.a.), Obligaţia este definită în cadrul acestei teorii drept probabilitatea ca persoana ce o încalcă să sufere o pedeapsă ordonată de un agent sau un organ împuternicit în acest sens. Pedepsirea agentului ce se sustrage unei obligaţii se exprimă printr-o probabilitate statistică. După cum s-a observat nu este, totuşi, exclus ca o persoană să se sustragă obligaţiilor sale legale şi totuşi să nu fie sancţionat pentru neîndeplinirea acestora. În ciuda eşecului practic a actului represiv obligaţia nu este sau nu a fost mai puţin îndreptăţită şi în vigoare în raport cu agentul în cauză.

Pentru a preîntîmpina astfel de contraexemple simbolul S din (1) trebuie interpretat nu ca sancţiune de fapt, ci ca „sancţionabil". Cel ce s-a sustras unei obligaţii legale chiar dacă nu a fost sancţionat în virtutea normei de drept este *sancţionabil* sau *pasibil* de pedeapsă. Din această perspectivă obligaţia ar putea fi numită ca *sancţionabilitate a nonexecuţiei*. În mod similar, relaţia (6), respectiv *permisiunea în sens slab* introdusă de Wright, poate fi descrisă ca *nonsancţionabilitate* a agentului în cauză pentru săvîrşirea acţiunii p. Interdicţia (7) devine, în acest caz, *sancţionabilitate* a agentului pentru săvîrşirea acţiunii p.

Mai mulţi logicieni, printre care Wright însuşi, se îndoiesc de faptul că prin definiţia (1) s-a înfăptuit cu adevărat o reducere a *conceptelor* logicii deontice la concepte ale logicii modale. În ciuda aspiraţiei sale spre o ontologie realistă a normelor, Wright rămîne în dilemă în această privinţă[9]. Este greu să admitem că expresia „este necesar" din (1) descrie o necesitate modal aletică. Că nu este vorba de aşa ceva rezultă, între altele, din posibilitatea practică ca obligaţia unui agent într-o împrejurare dată să nu fie îndeplinită şi, totuşi, acţiunea represivă corespunzătoare să nu-l afecteze. În situaţia cînd în definitorul lui (1) intervine, între altele, conceptul normativ de „sancţiune" este firesc c

[8] Cornel Popa, *Teoria definiţiei*, Bucureşti, dit. ştiinţifică, 1972, p. 131.

[9] G. H. Wright, *On the logic and ontology of norms*, p. 91; vezi, de asemenea lucrarea sa *The logic of practical discourse*, în *La Philosophie contemporaine* I, Ed. R. Klibanski, La Nova Italia Editrice, Firenze, 1968, p. 147.

să admitem că expresia „este necesar ca" (N) nu este decît o variație stilistică pentru același functor deontic „trebuie" („ought").

În sfîrșit, vom mai observa că modul de conceptualizare sugerat de Anderson prezintă unele lacune. Între execuția (sau neexecuția) unei acțiuni și sancționarea conduitei în cauză se interpune încă o verigă: calificarea juridică sau axiologică a acțiunii ca „legală" sau „ilegală", sancțiunea nefiind decît consecința operațională a sentinței sau verdictului dat. Vom arăta în continuare că sînt posibile mai multe demersuri în construirea logicii deontice dintre care două sînt întemeiate pe utilizarea conceptului de legalitate. Dacă vom lua drept primitiv conceptul apreciativ de „legal" putem introduce prin definiții explicite functorii deontici wrightieni O, F, P, I și, invers, luînd ca primitivi un functor normativ P sau O și un functor praxiologic E (executat), putem introduce prin raportare la aceștia conceptele apreciative de „legal" și „ilegal".

Determinarea dimensiunii semantice a propozițiilor normative, a relației dintre propozițiile prescriptive și evenimentele din planul realității, dintre norme și conduită sînt și după Otto Weinberger (Graz, Austria) problemele esențiale ale logicii deontice. „Normele, scrie Otto Weinberger, nu sînt suspendate în aer; ele sînt legate de realitatea socială; într-un anumit sens ele sînt condiționate iar conținutul lor este determinat de către factori din realitatea socială, economici și ideologici)"[10]. Normele nu sînt însă o reflectare nemijlocită a vieții sociale, ci ele exprimă de fiecare dată o opțiune axiologică, o atitudine finalizatoare față de existența socială, îndeplinesc o funcție formativă și de reglementare[11].

În geneza, orientarea și conținutul lor normele sînt condiționate de natura experienței trecute, de valorile și opțiunile axiologice ale celor ce le emit, de situația acțională existentă, de agenții, scopul și mijloacele acestora. Luînd în considerare realitatea, parametrii obiectivi ai acțiunii umane, ele prefigurează și influențează atitudinile și conduitele umane, judecățile de valoare (de ordinul al doilea) emise asupra acestora. Ele nu îndeplinesc nemijlocit și primar o funcție descriptivă, fapt pentru care nu pot fi calificate ca adevărate sau false. Particularitatea lor este de a fi *prescripții* în raport cu acțiunea prezentă și viitoare. Ele influențează selecția proiectelor de acțiune, decizia agentului, sînt cadre și tipare, călăuză și îndreptar a acțiunilor umane. Prin activitatea de normare (conceperea și promulgarea legilor) se întreprinde un bilanț și o apreciere a experienței trecute și, totodată, *se prospectează* direcțiile și dimensiunile acțiunilor viitoare.

Înainte de a trece la problema satisfacerii și nesatisfacerii exigențelor unei norme, problemă centrală a logicii deontice după Otto Weinberger, sau la analiza enunțurilor relaționale de tipul „conduita B este consistentă cu norma N"[12], ambele probleme fiind în interpretarea noastră identice cu problema conduitei legale sau ilegale în raport cu o prescripție normativă dată, este necesar să determinăm accepția pe care o dăm conceptului de normă.

Norma este o *regulă de conduită prin care se determină constrîngerile și libertățile unei clase de agenți în circumstanțele specifice unui gen de activitate*. Normele pot fi emise de un organ al puterii (normele juridice, politice, militare etc.) sau pot fi instituite mai mult sau mai puțin spontan în decursul unei perioade istorice prin generalizarea și aprecierea critică a experienței unei comunități umane (normele morale). Tipologia normelor depinde de natura și particularitățile activităților umane normate. Nu există gen de activitate umană căruia să nu-i fie asociat un fel sau altul de norme, un fel sau altul de indicații și recomandări, avînd o putere de constrîngere mai mare sau mai mică, un tip sau altul de sancțiune. Pentru normele tehnice, ergonomice, igienico-sanitare, sancțiunea poate fi eșecul în realizarea unei operații sau a unui produs, accidentul în producție, randamentul scăzut, îmbolnăvirea etc.

Este important să observăm că dacă toate activitățile umane sînt, în genere, guvernate de norme, nu toate normele sînt redate într-o formă explicită pentru fiecare specie de activitate umană. Multe norme există doar latent, *implicit*, prin *modul* de comportare a unei clase de agenți. Prin faptul că nu sînt formulate în mod expres, ele nu sînt mai puțin realități sociale, coordonate obiective ale conduitei indivizilor umani.

Normele pot fi clasificate după criterii extrem de variate, după natura acțiunii reglementate, după sursa de emitere și clasa de agenți cărora li se adresează, după condițiile în care sînt emise și valorile pe care le apără, după eficiența lor în reglementarea activităților, după atitudinea agenților vizați față de ele (înțelese, neînțelese, acceptate sau

[10] Otto Weinberger, *The concept of non-satisfaction and deontic logic* în „Ratio", nr. 1, 1972, p. 18.

[11] *Ibidem*.

[12] Jerzy Wróblewski, *Statements on the relation of conduct and norm*, în „Logique et analyse", 49—50, p. 158 și urm. Asupra problemelor interesante și subtile de semantică a propozițiilor normative și asupra sensului variat al expresiei „conduita B este în concordanță cu norma N" ne propunem să revenim cu alt prilej.

neacceptate, urmate sau neurmate) după statutul fizico-natural şi social-obiectiv al acţiunilor ordonate (realizabile, nerealizabile), după conformitatea lor cu norme de bază şi cu atribuţiile postulate de aceasta agentului emitent (valide sau nevalide), după gradul de complexitate (simple, complexe), după particularităţile semantice şi sintactice ale limbajului în care sînt exprimate (formulate în limbajul obiect şi în limbaje de ordin superior, în termeni descriptivi şi în termeni apreciativi după efectele şi eficienţa lor etc.).

Conţinutul şi orientarea normelor depinde, de la caz la caz, de natura puterii instituite, de interesele şi aspiraţiile agenţilor acţiunii, de condiţiile şi mijloacele în şi cu care se desfăşoară activitatea. Din punctul de vedere al analizei teoretice, logic formale este important să degajăm parametrii şi structura comună *tuturor* tipurilor de norme pentru ca apoi, pornind de la aceasta, prin conferirea de valori determinate criteriilor şi variabilelor introduse să reconstituim în integritatea lor diferitele specii de norme. Numai dintr-o perspectivă teoretică abstractă vom putea domina şi controla ştiinţific conceperea şi utilizarea, în scopul optimizării activităţilor umane, a diferitelor specii de norme, vom putea descrie raporturile dintre norme şi conduite ca temei al calificărilor juridice şi morale etc.

Principalele note caracteristice ale unei norme ne par a fi : agentul emiţător şi modul de instituire a normei, clasa de agenţi supuşi acţiunii normative, condiţiile aplicării normei sau tipurile de acţiuni incriminate, natura dispoziţiei, tipul functorilor deontici şi conectivele logice care intervin, sancţiunile şi gratificaţiile asociate încălcărilor şi respectiv satisfacerii exigenţelor normative. Juriştii au intuit de mult importanţa desprinderii componentelor de bază ale unei norme elementare, arătînd că aceasta poate fi analizată cu ajutorul conceptelor de condiţie, dispoziţie şi sancţiune[13]. Condiţiile sau circumstanţele factuale trebiue să precizeze după Kelsen felul acţiunii sau conduita umană implicată, agentul care ia parte la acţiune, timpul şi locul acţiunii[14]. Exprimarea lingvistică a normei îmbracă forma unei implicaţii sau echivalente deontice moleculare, în care antecedentul menţionează, de regulă, conduita ilegală iar consecventul sancţiunea care *trebuie* să fie aplicată.

O propoziţie normativă elementară poate fi descrisă după R. J. Vernengo printr-o schemă de forma :

$$(10) \qquad CF(x, \ldots)\ S(y, z \ldots)$$

unde C este simbolul implicaţiei (notaţia poloneză), F, un predicat de mai multe argumente ce descrie acţiunea, S, un predicat ce descrie sancţiunea iar x, y, z sînt argumente de diferite feluri ce satisfac predicatele F şi S.

Schema (10) se citeşte : „dacă x execută F, atunci, y sancţionează pe z (nefiind exclus, ci, dimpotrivă, fiind de regulă cazul ca x şi z să fie identici).

Schema (10) în formularea dată de Vernengo lasă posibilitatea sancţionării unei persoane z pentru conduita unui subordonat al său x.

Dacă constantele predicative sînt explicit determinate atunci, norma îşi păstrează sensul prin legarea pur şi simplu a argumentelor funcţiei.

$$(11)\ (x, y\ ..)\ CF(x,\ldots)\ S\ (y, z\ldots)$$

care se citeşte : pentru orice x,y ... dacă x face F, atunci y îl sancţionează pe z.

Formula (11) în întregime, sau cel puţin consecventul ei, trebuie determinată printr-un functor deontic.

În formalizarea normei elementare propuse de Vernengo elementele caracteristice ale unei norme (emiţător, supuşi, condiţii, dispoziţie etc.) sînt incorporate în două scheme predicative, una pentru faptă sau acţiune şi alta pentru sancţiune Formalismul sugerat nu mai permite operarea distincţiei cuvenite între constrîngerile ce revin unei categorii de agenţi de a adopta într-o situaţie acţională dată o anume conduită şi *obligaţia derivată* pe care o poate avea un reprezentant sau organ al puterii de a aplica, în caz de încălcare, agentului deviant, sancţiunea corespunzătoare. Cele două tipuri de obligaţii, sau mai exact de constrîngeri, revin unor categorii distincte de agenţi avînd *status-uri* şi roluri sociale diferite. Mai mult, ele nici nu sînt descrise, de regulă, în limitele aceluiaşi limbaj logic. Dacă primul tip de obligaţii poate fi descris la nivelul limbajului obiect, cel de al doilea tip de obligaţii presupune o evaluare într-un alt limbaj, de ordin superior, a conduitei agentului din primul caz şi declanşarea, în virtutea *altei* norme, a unei reacţii punitive ce va avea ca obiect pe agentul primei acţiuni sau pe un alt agent responsabil de conduita acestuia.

Schema (11) pare a exprima mai curînd structura specială a unei norme elementare dintr-un cod penal avînd sensul : „Dacă x

[13] Ion Oancea, *Drept penal*, partea generală, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1971, p. 77. Vezi. de asemenea, I. Ceterchi, *Unele aspecte privind noţiunea normelor juridice*, în „Revista română de drept", nr. 2, 1969.

[14] Conform Roberto J. Vernengo, *About some formation rules for legal languages*, în *Law, State and International Order*, Essay in Honor of Hans Kelsen Eds. Solo Engel, RA. Métall, The University of Tennessee Press, 1964, p. 343.

acționează ilegal în cutare manieră, atunci trebuie să i se aplice cutare pedeapsă". Functorul deontic „Trebuie" poate fi plasat în fruntea întregii expresii : „Trebuie, dacă x acționează ilegal în cutare manieră, să i se aplice cutare pedeapsă".

Antecedentul schemei (11) subsumează în aceeași schemă predicativă, ($F(x,\ldots)$, toată informația necesară despre ipoteza normei sau condițiile acțiunii, obligațiile sau îndatoririle de ordinul întîi ale agentului, conduita lui de fapt și aprecierea acesteia ca legală sau ilegală. La rîndul lui, consecventul cuprinde informații despre sancțiune, agentul sancționat și cel care sancționează, durata și locul sancțiunii etc.

Particularitatea unei scheme logice pentru o normă elementară este faptul că pune în corespondență unui act de conduită, o calificare normativ-axiologică și, corespunzător, acesteia, o sancțiune sau o gratificație. Din această perspectivă, norma funcționează ca un standard sau etalon în vederea emiterii judecăților de valoare. Am văzut mai sus că normele îndeplinesc, totodată, funcții prospective, proiective și prescriptive, menirea lor majoră fiind optimizarea activităților umane.

Acțiunea este genetic și ontologic primordială în raport cu normele. Primele norme sînt rezultatul reflecției critice asupra experiențelor umane în raport cu scopurile, idealurile și valorile stabilite. Din punct de vedere praxiologic norma ne apare ca o modalitate de a lega situațiile acționale, condițiile și stările de fapt de obiectivele sau țelurile urmărite. Menirea normei este de a trasa calea, de a da indicații de conduită astfel încît să se evite situațiile indezirabile și să se atingă țelurile propuse. Domeniul de definiție al unei norme este o mulțime *posibilă* de conduite, față de care legiuitorul își exprimă precis atitudinea : acceptă, recomandă și impune anumite conduite, respinge și sancționează altele. Norma legală nu trebuie confundată cu expresia ei lingvistică. Exprimate prin textele legilor și articolelor, normelor le corespund în planul realității acțiuni și comportări, săvîrșirea sau abținerea de la efectuarea anumitor acte, atitudini și manifestări sociale explicite.

Domeniul de referință al unei norme este conduita umană. Vom spune că o anumită normă există, dacă și numai dacă ea *exercită o influență productivă sau prohibitivă asupra conduitei unei clase de agenți în situațiile acționale stipulate*. Abaterile de la prescripțiile normei vor provoca, în acest caz, o reacție punitivă față de agentul responsabil, din partea organului puterii sau a opiniei publice. Promulgarea unei norme sau recunoașterea ei ca fiind *în vigoare* nu pare a fi o condiție suficientă pentru recunoașterea existenței ei reale. Pentru o categorie largă de norme aceasta este doar o condiție necesară. *În mod similar*, abrogarea formală a normei nu asigură, întotdeauna, încetarea funcționării ei ca regulă de conduită. O normă există numai prin capacitatea ei de a influența decizia, atitudinile și comportamentul unei clase de agenți.

Se știe că multe norme emise de organul puterii au ieșit treptat din uz, fără ca ele să fi fost vreodată formal abrogate, după cum conduita indivizilor unei comunități poate fi substanțial influențată de norme care n-au fost niciodată formal instituite.

Exprimarea explicită a normei se realizează pe o treaptă relativ tîrzie de conduită umană în conformitate cu anumite norme.

2. NORMĂ ȘI CONDUITĂ. CONCEPTUL DE LEGALITATE

Scopul fundamental al normelor este orientarea activităților umane, încurajarea anumitor conduite apreciate pozitiv de legiuitor și putere și reprimarea altora, dezaprobate, respinse de către aceștia. Conceperea și promulgarea legilor și apoi urmărirea respectării lor sînt atribute majore ale conducerii politice a unei societăți.

Problema centrală a celui chemat să aplice legea este aprecierea concordanței sau neconcordanței unei conduite date cu prevederile legale în vigoare. Cînd și pe ce temei vom spune că „o conduită B este consistentă cu o normă N"? Cum putem compara o *propoziție prescriptivă* ce exprimă o normă cu o *propoziție descriptivă* ce caracterizează o *faptă* sau o conduită a unui agent într-o situație determinată. În literatura de specialitate s-a insistat mult asupra deosebirii și ireductibilității propozițiilor prescriptive la cele descriptive[15]. Considerînd distincția îndreptățită vom observa, totuși, că în practică, de exemplu în întemeierea unei hotărîri judiciare, se întreprind zi de zi astfel de comparații între prescripțiile unei norme și conduita unui agent.

Normele explorează, pe baza experienței anterioare, a relativei autonomii a teoriei juridice, a legilor logicii, un domeniu de fapte posibile pe care le califică ca *legale* sau *ilegale*, după cum acestea sînt sau nu în concordanță cu principiile politice și morale, cu interesele și aspirațiile clasei dominante în societate. Pe această bază, normele stabilesc *obligații, interdicții, libertăți* și *permisiuni*

---

[15] Vezi Kaziemierz Opatek, *On the logical-semantic structure of directives*, în „Logique et analyse", 49–50, 1970, p. 175 și 190–192.

pentru diferite categorii de agenţi aflaţi în diferite *situaţii acţionale*. Majoritatea normelor sînt formulate sau pot fi exprimate în termenii unor *propoziţii ipotetice*, condiţionale (implicaţii) unde ipoteza *consideră* tipul de infracţiune *posibilă*, iar *dispoziţia* (respectiv consecventul) conduita pe care *trebuie* să o adopte judecătorul şi reprezentanţii puterii executive faţă de agentul ce săvîrşeşte o atare infracţiune. În raport cu infractorii potenţiali dispoziţia îndeplineşte o funcţie de *avertizare* şi *prevenire*. Vom putea deci conchide că, din punct de vedere logic normele operează cu situaţii ipotetice. O ipoteză juridică este o considerare a unei situaţii posibile, tot aşa cum în logica asertorică formală o propoziţie adevărată exprimă un adevăr posibil şi nu un adevăr factual. Pe scurt, credem că la acest nivel al *considerărilor de situaţii ipotetice* este pe deplin posibilă şi necesară compararea propoziţiei asertorice ce descrie conduita unui agent ce a comis o infracţiune cu prevederile legii. Sarcina instrucţiei juridice şi a tribunalului este de a determina exact clasa sau clasele de acţiuni considerate de ipotezele normelor legale căreia se subsumează una sau alta dintre fapte. După ce această încadrare a fost făcută şi fapta a fost individualizată, sancţiunea dată va fi una dintre speciile de sancţiuni, cu gradaţia cuvenită, prevăzute de dispoziţia normei legale în cauză. Schematic vorbind prima problemă care se pune în faţa celui care aplică legea este să determine cărei dintre ipotezele $I_1, I_2, \ldots, I_m$ considerate de legile în vigoare se subsumează *fapta* descrisă de propoziţia p_i. Judecătorul trebuie să stabilească o relaţie de apartenenţă între p_i şi una sau mai multe dintre ipotezele considerate *. Pasul următor pare a fi un raţionament deontic în *modus ponens* de tipul „dacă agentul a_i a avut o conduită de tipul I_j, şi conduita de tipul I_j se sancţionează conform normei N_k prin S_j, atunci reprezentantul puterii executive este *obligat* să aplice agentului a_i sancţiunea S_j".

Dar normele nu se dau pentru a aplica sancţiuni, ci pentru a obţine din partea cetăţenilor o conduită pozitivă. Este de presupus că multe norme, în măsura în care emană din aspiraţii şi valori identice cu cele ale agenţilor cărora li se adresează, nu vor fi încălcate şi, mai mult, nu vor apăsa asupra cunoştinţei acestora ca nişte constrîngeri exterioare. Normele de drept socialiste apar adesea în raport cu cetăţenii conştienţi, ca imperative lăuntrice, ca exigenţe morale, asumate autonom, independent de legiferarea lor juridică. În aceste cazuri ele nu constrîng şi nu reduc libertatea de acţiune, ci satisfac şi *instituţionalizează* aspiraţii şi moduri de comportare ale cetăţeanului înaintat. Normele de drept au în societatea socialistă în afară de funcţia lor represivă o funcţie preventivă, formativ-educativă, şi politic morală. Între normele de drept socialiste şi principiile morale comuniste există o deplină unitate.

Se pune problema, fiind date un sistem de norme şi anumite informaţii despre conduita unor categorii de agenţi în circumstanţe determinate, cum determinăm *legalitatea* sau *ilegalitatea* conduitei fiecăruia dintre agenţi? Ce înseamnă conduita legală a unui agent în raport cu un sistem de norme dat?

Pentru a răspunde la aceste întrebări va trebui, mai întîi, să arătăm că orice normă poate fi redusă la un număr de propoziţii deontice elementare care descriu obligaţii, interdicţii sau libertăţi ale unor agenţi aparţinînd unor clase sau trepte ierarhice [16], în condiţii (ipoteze) determinate.

$$(12) \qquad N = \varphi(\delta, p, a, q)$$

unde δ este o variabilă pentru operatorii deontici : O, F, etc., p desemnează variabilele ce descriu acţiuni, a variabile pentru agenţi, iar q variabile pentru condiţii.

Conferind valori determinate schemei (12) vom putea obţine propoziţii normative reduse la propoziţii deontice elementare de tipul

$$(13) \qquad Oa_ip_jq_k,\ Fa_ip_jq_k$$

care se citesc : „în condiţiile q_k agentul a_i este obligat să întreprindă acţiunea p_j şi respectiv „în condiţiile q_k agentului a_i îi este interzis să execute p_j".

Ideea de *conduită* a unui agent poate fi descrisă ca un şir ordonat de acţiuni şi inacţiuni, de execuţii şi nonexecuţii a unor acte sau operaţii. Vom nota executarea de către un agent a acţiunii p prin Ep sau mai complet, $Eapq$.

---

* Este perfect posibil ca acţiunea p_i să nu se circumscrie riguros nici uneia dintre ipotezele I. În acest caz sîntem în faţa unei *lacune* în reţeaua legilor juridice, care este suplinită în cazul particular ivit prin interpretare, raţionamente prin analogie şi considerarea experienţei juridice anterioare (jurisprudenţă). Constatarea unor „lacune" sînt tot atîtea sugestii şi îndemnuri spre perfecţionarea sistemului legislativ şi conceperea şi promulgarea de noi legi.

[16] Vezi Cornel Popa, *Preliminarii la o teorie generală a sistemelor de norme*, „Revista de filozofie", nr. 12, 1969. „Teoria sistemelor şi acţiunea normată, „Revista de filozofie", nr. 7, 1973.

Din raportarea conduitei la prescripţiile normative se poate conchide asupra legalităţii sau ilegalităţii fiecărei conduite. Principiile ce vor sta la baza acestei decizii sînt :

(14) $Oapq \;\&\; Eapq \rightarrow \mathscr{L}\,(Eapq)$

(15) $Fapq \;\&\; \sim Eapq \rightarrow \mathscr{L}\,(\sim Eapq)$

(16) $Oapq \;\&\; \sim Eapq \rightarrow \sim \mathscr{L}\,(\sim Eapq)$

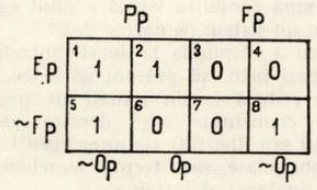
(17) $Fapq \;\&\; Eapq \rightarrow \sim \mathscr{L}\,(Eapq)$.

unde prin $\mathscr{L}$ şi respectiv $\sim \mathscr{L}$ s-a notat functorul axiologic „legal" şi respectiv „ilegal".

Legalitatea este, aşadar, funcţie de norme şi de conduită (execuţie sau nonexecuţie) :

(18) $\mathscr{L} = \varphi\,(N, E)$

Dependenţa legalităţii de natura prescripţiilor normative şi de execuţie sau conduită poate fi ilustrată prin următoarea diagramă Karnaugh :



În diagramă figurează cei trei operatori deontici P, O şi F şi un operator praxiologic E cu ajutorul căruia putem descrie conduita agenţilor. Combinarea celor trei functori în raport cu o propoziţie p (căci interdicţia F este doar negaţia lui P), conduce la un număr de 8 situaţii distincte exprimate în figură prin pătratele 1 — 8. Fiecare dintre acestea descriu o stare. Cifrele de 1 sau 0 scrise în mijlocul fiecărui pătrat exprimă calificarea axiologică a conduitei descrise de pătratul în cauză. Aşa, de exemplu, pătratul 1 descrie executarea unei acţiuni permise neobligatorie ($Ep \;\&\; Pp \;\&\; \sim Op$) ; cifra 1 scrisă în mijlocul pătratului 1 exprimă ideea că acţiunea în cauză este legală. Cu alte cuvinte, este legal să execuţi o acţiune ce-ţi este permisă prin sistemul de norme dar la executarea căreia nu eşti constrîns printr-o obligaţie specială. 2 exprimă, ca şi (14), enunţul după care executarea unei obligaţii este legală. 3 şi 7 descriu cazuri de norme deontic contradictorii, căci una şi aceeaşi acţiune p nu poate fi simultan şi obligatorie şi interzisă. 4 afirmă, ca şi (17), că încălcarea interdicţiei este ilegală. 5 declară că, neexecutarea unei permisiuni ce nu este, în acelaşi timp şi obligatorie, este legală. 5 este, aşadar, libertatea de a te abţine de la acţiune. 6 afirmă, ca şi (16), ilegalitatea neîndeplinirii unei obligaţii. 8 afirmă, ca şi (15), că abţinerea de la executarea unei acţiuni interzise este legală.

Pentru 1 şi pentru 5 vom putea, deci, scrie relaţiile :

(19) $Pp \;\&\; \sim Op \;\&\; Ep \rightarrow \mathscr{L}\,(Ep)$

(20) $Pp \;\&\; \sim Op \;\&\; \sim Ep \rightarrow \mathscr{L}\,(Ep)$

Relaţiile (19) şi (20) sugerează ideea că sînt, deopotrivă, legale executarea şi nonexecutarea unor acţiuni permise neobligatorii.

Relaţia (18) şi diagrama dată în fig. 1 ne-au permis, aşadar, să diferenţiem patru cazuri distincte de legalitate a unei conduite elementare, constînd din executarea sau abţinerea de la executarea unei acţiuni, în raport cu diferite prescripţii deontico-normative ce pot fi asociate conduitei în cauză. Ea ne-a permis, totodată, redescoperirea celor doua cauze tipice de ilegalitate : neîndeplinirea unei obligaţii (6 şi (16)) şi încălcarea unei interdicţii (4 şi (17)). Cazurile 3 şi 7 din diagrama Karnaugh, deşi marcate cu 0, nu sînt cazuri de ilegalitate a conduitei agentului căruia i se adresează norma, ci cazuri de infracţiune logică săvîrşită de legiuitor.

Este de la sine înţeles, dar nu întotdeauna o realitate socială, că un sistem de norme trebuie să fie logic formal consistent : nici o persoană să nu fie obligată să săvîrşească fapte interzise sau să nu i se interzică îndeplinirea obligaţiilor ce-i revin.

În definirea conceptului de legalitate am utilizat pînă acum ideile de obligaţie, interdicţie şi execuţie. (Permisiunea este mai puţin concludentă pentru definirea conceptului de legalitate). În diferite împrejurări cînd se discută despre norme şi legalitate se întrebuinţează între altele conceptele de constrîngere şi de libertate.

Mai sus, în definiţia dată normei (paragraful 1), am utilizat noi înşine conceptele de constrîngere şi libertate. Logic formal, „constrîngerea" şi „libertatea" sînt, două concepte deontice derivate.

(21) $Cp = Op \vee Fp$

(22) $Lp = \sim Cp$

Aplicînd la (21) şi (22) definiţiile cunoscute din logica deontică standard obţinem :

(23) $Cp = P \sim p \vee \sim Pp$

(24) $Lp = P \sim p \;\&\; Pp$

Vom spune, aşadar, că o propoziţie p are caracter de *constrîngere* dacă şi numai dacă este obligatorie sau interzisă ((21)). În mod similar, vom spune că o acţiune este, în raport

cu un agent şi într-un sistem de norme determinat, *liberă*, dacă şi numai dacă asupra ei nu apasă nici o constrîngere ((22)) sau dacă agentului în cauză îi este, în sistemul de norme dat, deopotrivă permis să o execute şi deopotrivă permis să nu o execute ((24)). Libertatea este o specie de permisiune, dar nu permisiunea însăşi [17].

Am stăruit mai sus asupra posibilităţii *logic-formale de a defini conceptul* de legalitate (relativizat la agent, condiţii, etc.) prin natura operatorilor normativi deontici şi conduita, respectiv execuţia sau nonexecuţia unei acţiuni determinate de către acesta. Introducerea acestui concept poate echivala cu o schimbare de perspectivă în logica deontică. Ceea ce ne interesează în acest din urmă caz, nu este demonstrarea unor tautologii de logică deontico-modală, ci calcularea legalităţii sau ilegalităţii unei conduite pe baza informaţiei despre acţiunile şi omisiunile agentului şi despre constrîngerile ce-i revin prin sistemul de norme.

În ipoteza implementării pe calculator a exigenţelor unui sistem de norme pe baza definirii funcţiilor de legalitate ce corespund schemei (18), se va putea *infera, din informaţia* nou introdusă despre conduita agenţilor, asupra legalităţii sau ilegalităţii conduitei acestora. Acesta va fi primul pas. În momentul următor se va putea încerca surprinderea dependenţelor sancţiunii de natura şi gravitatea încălcărilor legale comise.

Să schiţăm un alt demers posibil în cercetarea corelaţiei dintre norme, legalitate şi functorii deontici. Să admitem ca primitive conceptele de legalitate şi execuţie. În acest caz, putem introduce ca functori derivaţi functorii deontici O, F, C, L:

$$(25)\quad Op = \sim \mathscr{L}(\sim Ep)$$

$$(26)\quad Fp = \sim \mathscr{L}(Ep)$$

$$(27)\quad Cp = \sim \mathscr{L}(\sim Ep) \vee \sim \mathscr{L}(Ep)$$

$$(28)\quad Lp = \mathscr{L}(\sim Ep) \,\&\, \mathscr{L}(Ep)$$

Vom spune că o acţiune p este obligatorie, dacă şi numai dacă, este ilegală neexecutarea ei ((25)). O acţiune este interzisă, dacă şi numai dacă, este ilegală comiterea ei ((26)). O acţiune p are caracter de constrîngere, dacă şi numai dacă este ilegală neexecutarea ei sau este ilegală executarea ei. Constrîngerea restrînge sau îngrădeşte fie dreptul de a *nu* executa, fie dreptul de *a* executa ((27)). O acţiune p este liberă dacă este deopotrivă legal să fie şi să nu fie executată.

Ce statut va avea în acest caz permisiunea?

$$(29)\quad Pp = \mathscr{L}(Ep)$$

Permisiunea este ceea ce este legal să fie executat. Ea este, aşadar, echireferenţială cu legalitatea de a face.

Ultimele echivalenţe ne sugerează următorul experiment mintal: Să presupunem că în centrul unei metropole descinde un marţian sau un păstor din creierul munţilor care nu are nici o cunoştinţă despre normele traficului rutier şi că îşi propune să identifice după *comportamentul* vehiculelor şi *al pietonilor* şi informaţiile corecte oferite de agentul de circulaţie despre *calificarea* ca „legală" sau „ilegală" a diferitelor conduite la care asistă. Pe scurt, se dă conduita şi calificarea ei axiologică şi se cer normele. Este un caz tipic de „cutie neagră" cînd cunoaştem „intrările" şi „ieşirile" şi ni se cere să inferăm asupra regulilor sau structurilor interne după care anumite intrări sînt puse în concordanţă cu anumite ieşiri. O situaţie similară apare frecvent în sinteza circuitelor logice.

Vom numi aceasta problema *inducerii* normelor din conduită şi calificare.

Este legitim să ne întrebăm dacă nu se pot elabora modele cibernetice care să codifice şi să testeze, după un număr de criterii determinate, două sau mai multe sisteme normative competitive şi să propună introducerea celui care asigură maximum de eficienţă.

★

Inspirată din analogia cu logica modală aletică şi stimulată într-o primă etapă de această analogie, logica deontică a făcut în *ultima perioadă paşi însemnaţi spre praxiologie* şi drept, căutîndu-şi puncte de sprijin şi domenii de aplicare în activitatea reală de normare a vieţii sociale. Logica deontică se afirmă astăzi ca „cercetare logic-formală a conceptelor normative şi a discursului normativ"[18]. Ea trebuie concepută ca teorie formală a *oricărui* fel de norme, şi mai mult decît atît ca o *teorie formală despre calificarea conduitei agenţilor prin prisma sistemelor de norme instituite*. Cu această intenţie am introdus conceptele de „execuţie" şi „nonexecuţie", „legal" şi „ilegal" „libertate" şi „constrîngere" etc. În alte lucrări * am distins, analog constrîngerilor, două specii de libertăţi, libertatea de a întreprinde ceva (iniţiativa) şi libertatea de a nu întreprinde ceva (renunţarea). Va

---

[17] Cornel Popa, *Teoria logică a libertăţii şi constrîngerii*, referat ţinut în febr. 1974 la „Seminarul de logică deontică şi praxiologie" de la Institutul Politehnic Bucureşti.

[18] G. W. Wright, *On the logic and ontology of Norms*, p. 89.

* *Sisteme deontice praxiologice cu operatori complecşi* şi *Decizia în sistemele deontico-praxiologice* (texte încă nepublicate).

fi, probabil, nevoie să se introducă şi alte concepte normativ-axiologice (intenţie, drept, responsabilitate etc.) şi să se determine mai riguros proprietăţile celor deja introduse, pînă cînd logica deontică va deveni un instrument util în mîna legiuitorilor şi a juriştilor.

De pe acum însă, ea se afirmă ca un preţios instrument teoretic pentru analiza normelor şi a activităţii de normare, ca o perspectivă utilă în eforturile de sistematizare şi perfecţionare a normelor juridice, politice, etice etc.

În prezent, din iniţiativa conducerii superioare de partid şi de stat se desfăşoară o vastă activitate de perfecţionare a activităţii juridice menită să oglindească transformările care au loc în diferite compartimente ale sistemului nostru social, să apere valorile societăţii socialiste, să sporească eficienţa socială a legilor. Paralel cu elaborarea unor legi fundamentale, Constituţia R.S.R., codul penal, Codul muncii etc. au fost abrogate printr-un decret al Consiliului de Stat un număr important de legi, decrete şi hotărîri ale Consiliului de Miniştri, un număr de ordine şi instrucţiuni ale căror prevederi nu mai corespund noii etape.

Se întreprind cercetări privind metodologia şi tehnica legislativă, se preconizează aplicarea metodelor cibernetice şi informaţionale. Alături de sociologie şi etică, de matematică şi cibernetică, logica deontică este chemată să-şi aducă propria sa contribuţie la efortul de sistematizare şi perfecţionare a legislaţiei noastre socialiste.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 2/1975

Din sumar: BORIS ŢENKOV, 30 de ani de estetică socialistă în Bulgaria; NEDIALKA MIHOVA, Expresia logic-formală contradictorie a contradicţiilor dialectice; VLADIMIR ŢONEV, Reflectare şi „re-reflectare"; IVAN KALAIKOV, Ideile lui I. P. Pavlov asupra adaptării şi semnificaţia lor contemporană; DIMITĂR STANKOV, Aspectul moral al omului nou; HRISTO CIORBADJIEV, Psihologia muncii — un domeniu neexplorat pentru ridicarea productivităţii muncii; GANCIO BONIN, De la eroii atotputernici la dezeroizare; STANKA VELICIKOVA, Baza socială a neotrotzkismului; PANCIO RUSSEV, Esenţă şi existenţă la om; TEODOR LILKOV, Problema războiului şi a păcii la cel de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie.

Nr. 3/1975

Din sumar: HRISTO VASILEV, Todor Pavlov — eminentul nostru pedagog marxist; V. PAVLOVA, T. DICEV, B. MIHOV, Problema dialecticii principiilor sociale şi biologice; FRANTICHEK TCHIJEK (Cehoslovacia), Teorie, empirie şi clasificarea ştiinţelor; PETER FRANZ (R. D. Germană), Raportul dintre reflectare şi informaţie; ALEXANDR DEIKOV, Evoluţia concepţiei lui Alfred Ayer asupra filozofiei; LIUBOMIR HRISTOV, Antropologia filozofică iraţională a existenţialismului escatologic; ISCRA PETKOVA, Teoria frustrării şi revoluţiile sociale; VASIZ KOEV, Aspecte gnoseologice în dinamica generalizării artistice; HRISTO DIMITROV, „Genealogia" filozofică a lui Freud.

OPINII DESPRE CĂRŢI

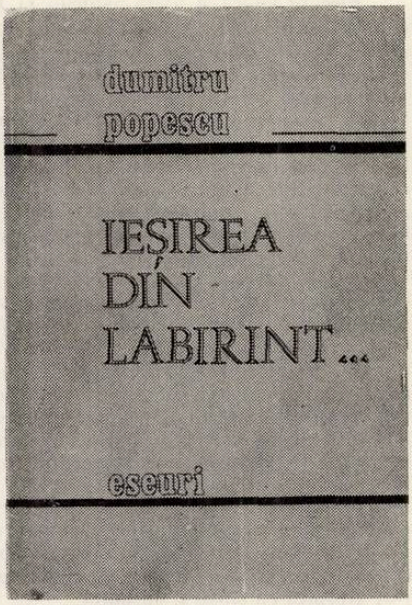
În obiectiv:

Dumitru Popescu

IEŞIREA DIN LABIRINT

eseuri

BUCUREŞTI, EDIT. EMINESCU, 1973, 270 p.



IEŞIREA DIN LABIRINT SAU ENIGMA FERICIRII

DE

AL. TĂNASE

Nu se ştie dacă legendarul Dedal a construit cu adevărat labirintul la Cnossos, capitala cretană a regelui Minos. După descoperirea de către Schliemann a ruinelor cetăţii Troia, totul pare posibil, multe fapte culturale trecînd din sfera legendei în aceea a realităţii, din orizontul mitologic în cel istoric. Unele descoperiri arheologice par să ateste şi existenţa labirintului. Dar fie că a existat sau nu palatul cu acest nume, labirintul există în conştiinţa culturală a umanităţii înainte de toate ca un simbol al trudei, al sforţărilor omului de a cuceri un ţinut de lumină şi omenie, ca întruchipare a unor stări primare, de obscuritate a intelectului şi conştiinţei morale, plină de primejdii şi capcane, ca într-un somn al raţiunii cînd toate cărările se întretaie şi par să ducă spre abisurile nefiinţei. Ce altceva este istoria culturii decît efortul prometeic al omului de a ieşi din labirintul atîtor rătăciri, atîtor alcătuiri primare, opresive şi strivitoare şi de a institui o lume a orizonturilor deschise, a civilizării forţelor anarhice din noi sau din afara noastră? Labirintul există prin toate acele subterane ale conştiinţei individuale ca şi ale conştiinţei întregii umanităţi din care răzbat anevoie la suprafaţă fascicolele de lumină ale Adevărului, ale Binelui şi Frumosului. Labirintul este zona crepusculară debusolată a fiinţării noastre. Cei mai mari eroi ai omenirii au fost cei care l-au ajutat pe om să iasă din labirint, dar el nu a avut întotdeauna şansa de a-şi călăuzi paşii după un fir al Ariadnei sau după o inimă a lui Danko.

În volumul de eseuri *Ieşirea din labirint*, Dumitru Popescu — reluînd teme mai vechi ale meditaţiei sale poetice şi filozofice — face

Rev. filoz., XXII, 2, p. 257–264, Bucureşti, 1975

din *conștiința morală*, implicînd tensiunea binelui și răului, noului și vechiului, principalul factor al călăuzirii noastre pentru ieșirea din labirint.

„Fiecare epocă a avut oamenii ei noi și oamenii ei vechi. Cei noi aduceau lumină atunci cînd aceasta se împuțina în lume. Ceea ce apropie de pildă pe Prometeu și pe Danko este gestul oferirii propriei inimi pentru salvarea semenilor din mari și dramatice impasuri. Primul a dat seminției focul, fără de care ar fi pierit, celălalt lumină, fără de care s-ar fi rătăcit în labirintul existenței". Admirabil spus, mai ales că cele două figuri legendare simbolizează — unul funcția civilizatoare a omului de ieșire din labirint și cosmicizare a existenței noastre obiective, celălalt o funcție spiritualizatoare, care ne scoate din labirintul sufletesc, conferă sens și finalitate vieții noastre subiective. Marile virtuți morale, în primul rînd slujirea devotată a adevărului — chiar cu riscul vieții — au constituit întotdeauna făclii călăuzitoare în neantul labirintic și nu o dată cei orbiți de ură, de ignoranță și fanatism și-au persecutat învățătorii, i-au schingiuit, ostracizat sau ucis, pentru vina de a le fi arătat fața ascunsă, enigmatică a lucrurilor, pentru că s-au oferit de bună voie ghizi spirituali pe Golgota cunoașterii. „Eroica epopee a cunoașterii a fost stropită cu sînge și cu noroi".

Valoarea eseurilor lui Dumitru Popescu rezultă înainte de toate din orientarea lor filozofică fundamentală; ele reprezintă adevărate modele de gîndire marxistă militantă, de angajare ideologică și politică *socialistă*, de ținută *umanistă* și revoluționară, de *originalitate creatoare*. Ne aflăm în fața uneia din acele cărți rare în care căldura inimii și forța cugetării, inepuizabila combustie sufletească ce alimentează gîndul poetic și raționalitatea adînc și departe văzătoare a gîndului filozofic se contopesc făcîndu-ni-le apropiate, spulberînd inerții și comodități de gîndire, înfățișîndu-ne adesea fața ascunsă a sufletului omenesc, zonele de umbră și obscuritate ale ființării noastre. Sîntem chemați la un examen de conștiință fără mistificări și iluzionări, cu o deplină luciditate și spirit critic.

Între îngeri și demoni — cum se intitulează primul eseu — între cerul conștiinței clarvăzătoare și subteranele obscure ale subconștientului se mistuie dorul de adevăr, setea noastră de certitudini, iar uneori chiar nevoia noastră de idoli. Este acesta un statut de noblețe și demnitate pentru cine n-a abdicat total de la condiția umană. Dorul de adevăr și setea de certitudine ca pîrghii ale urcușului sau ca amortizori ai căderii. Nevoia de idoli este nevoia de a crede în ceva și poate fi contrariul indiferenței și neutralității care este cea mai rea dintre toate bolile spiritului sau un antidot împotriva unei totale neîncrederi și a disperării. Cu condiția de a ști să faci din această credință un resort de acțiune și nu de prosternare umilă, de a desacraliza la timp idolii, pentru ca aceștia să fie călăuze spirituale în neantul unor existențe și nu forțe tiranice, nimicitoare de voință și de suflet.

Dar eroismul existenței — ne previne Dumitru Popescu — nu se consumă numai în situațiile limită ale luptei revoluționare, ci și în munca de conducere și reconstrucție; eroismul muncii, al zidirii noului este poate mai puțin spectacular dar mai adînc și mai peren prin consecințele sale. Jertfa meșterului Manole nu este mai prejos de aceea a oștenilor lui Ștefan cel Mare în luptele pentru neatîrnarea țării. Autorul ne atrage atenția și asupra unui alt soi de eroi ai contemporaneității — *cosmonauții*, care „nu sînt observați îndeajuns, nu sînt înțeleși în toată originala lor grandoare, nu sînt admirați pe măsura temerității și generozității...", nu atît pentru înfruntarea unor riscuri tehnice la începutul unui nou drum către cucerirea infinitului, nu atît datorită conștiinței că neantul cere jertfe pentru cutezanța omului de a-l înfrunta, cît din cauza acelei singurătăți în nemărginirea cosmosului, greu de imaginat pentru noi, oamenii obișnuiți. Psihologic este adevărat, dar etic poate fi vorba într-adevăr de singurătate insuportabilă în aceste situații?

Prometeicele eforturi de civilizare și spiritualizare spre a spulbera ceața densă a labirintului au fost și sînt îngreuiate mult de faptul că pe scena lumii nu se înfruntă doar eroi, martiri și călăi, nu există doar îngeri și demoni; facerea lumii — a unei lumi întemeiată pe adevăr și dreptate — este mult mai complicată decît în *Cartea Facerii* unde Dumnezeului biblic nu-i trebuie chiar atît de multă măiestrie, de vreme ce trecerea de la haos la cosmos înseamnă a despărți net elementele fundamentale: lumina și întunericul, uscatul și apele. Dar pe marele teatru al lumii, binele și răul, lumina și întunericul nu sînt atît de clar și net despărțite, între ele există o nesfîrșită scară de gradații, există, mai ales, cea mai abjectă categorie umană — lașii, din care se recrutează tot ceea ce poate fi manipulat, tot ceea ce poate servi ca masă de manevră, ca instrument al înșelăciunii și trădării.

Dumitru Popescu a declarat demult un război necruțător împotriva răului moral, a sufletelor lașe și meschine, împotriva a tot ceea ce înnegurează cerul existenței noastre. Autorul rămîne însă un optimist, un încrezător în forța regeneratoare a binelui, căci „nimeni și nimic nu poate extirpa binele din sufletul, din mintea și sîngele omului". Ceea ce este adevărat, firește, nu la scară individuală, ci în raport cu mersul triumfător al civilizației

care, oricît de contradictorie, a însemnat monumente sublime, plusuri de cunoaștere în a dezlega „misterul dramaticului destin al ființei umane", un plus de lumină, rațională-tate și conștiință în raport cu mareea instinctelor și pornirilor vrăjmașe, o propulsare a lucidității și spiritului critic în primenirea și transformarea așezărilor noastre fundamentale. Adevărul noilor așezări este echivalentul, în planul cunoașterii, al unei neostoite nevoi de schimbare, a unui spirit militant căruia îi repugnă individualismul egocentric care, lipsit de ideal, lipsit de originalitatea gîndului și a faptei, eșuează în conservatorism și lașitate, în refuzul opțiunii ca premisă a acțiunii, în sclerozarea mentală și afectivă, în sărăcirea și pervertirea vieții interioare. Poate că astfel de suflete rătăcite în labirint, nemaiavînd de ce să-și atîrne biata și neputincioasa lor viață, recurg ca la un ultim colac de salvare, la mituri. Aici poziția lui Dumitru Popescu stîrnește o adeziune parțială și reținută. În numele noilor idealuri ale socialismului, clădite pe adevărul vieții, el scrie: „Miturile sclerozează orice filozofie pentru că îi răpesc posibilitatea de a se adapta la izvorul adevărului, Mitul e lumină încremenită, rece, moartă. Adevărul e viu. Mitul ca întruchipare a perfecțiunii este minciună. Oricît de grandioasă, dar minciună. Filozofia care se sprijină exclusiv pe mituri se sprijină pe minciună. De aceea socialismul nu-și poate face chip cioplit, nu-și poate construi moralitatea pe modele ideale, absolute, pe supraoameni. Pe supraom s-a bizuit fascismul și a eșuat în megalomanie, în paranoie, în genocid, în imoralitatea cea mai scelerată".

Cu ultima propoziție sînt întru totul de acord. Cît despre condamnarea totală și fără apel a mitului, să-mi fie îngăduit să am altă părere — pe care, dealtfel, mi-am exprimat-o în *Cultură și religie*; aici mă voi limita la cîteva semne de întrebare, la unele nedumeriri. După părerea mea, nu toate miturile sclerozează filozofia, pentru că nu toate se opun adevărului vieții; autorul însuși operează cu unele mituri de mare densitate filozofică și poetică. Mitul poate fi întruchipare a perfecțiunii, dar de ce să considerăm aceasta o lumină încremenită, rece, moartă? Orice ideal uman este construit nu numai printr-o proiecție în viitor, rezultînd din adevărul confirmat al vieții, ci și din materialul cultural al unor mituri perene, atestat istoric, deoarece întruchipează partea ascunsă, enigmatică a sufletului nostru. Fără îndoială că nici o filozofie nu se poate sprijini exclusiv pe mituri, dar nu pentru că ele sînt minciună. Minciuna este o categorie morală, o amăgire cu bună știință pentru a profita de credulitatea oamenilor, pe cînd miturile reprezintă hipostazieri ale unor aspecte, înclinări, adevăruri ale sufletului omenesc și ele vor continua să existe atît timp cît omul nu va putea exprima în ecuații științifice, în teoreme raționale, întreg cîmpul inepuizabil al cunoașterii și conștiinței. Omenirea a depășit de mult *orizontul mitologic* al culturilor arhaice și chiar al culturii greco-romane, dar ea nu are de ce și nici nu poate să excludă total miturile din orizontul său cultural, ca puncte de referință, cumulări de cunoaștere și experiență umană transfigurate poetic, social și moral și făcînd parte din matricea afectivă a diverselor culturi.

Patosul scrisului poetic și filozofic-eseistic al lui Dumitru Popescu, atingînd în *Ieșirea din labirint* adevărate culmi, este pledoaria pentru valorile morale ale socialismului, elogiul pătimaș al omului ca personalitate originală, ca individualitate creatoare. Prea au fost în trecut aspirația omului către libertate, dorința de a fi el însuși, precum și vocațiile sale apăsate sub tăvălugul forțelor opresive și exploatatoare, a constrîngerilor de tot felul, prea a fost demonică și strivitoare rețeaua relațiilor sociale în raport cu biata trestie gînditoare pentru ca autorul acestor eseuri să nu se simtă îndreptățit să scrie despre *modelul uman* al socialismului că este mai presus de calcule pragmatice momentane sau de comodități administrative; căci „nu trebuie să fie sclavul societății, ci societatea trebuie să fie sclavul omului. Nu omul trebuie să fie așa cum vrea societatea, ci societatea așa cum vrea omul". Formulare șocantă și greu de admis la prima vedere (și omul trebuie să fie așa cum vrea societatea), dar Dumitru Popescu are în vedere — se înțelege — nu un ins singuratic, egoist, ci omul ca expresie ideală a colectivității însăși, ca prototip al speței, ca individualitate conștientă de valorile generale pe care le întruchipează. Fără circuitul de valori între cele două ipostaze ale omenescului nu este posibilă cucerirea libertății, creația conștientă a istoriei, întruparea în real a unui vis de dreptate și fericire. Fără aceasta omul nu se poate găsi pe el însuși, se prăbușește în abisul singurătății, conștiința sa e invadată de spaime și credințe mistice, este abandonată suferinței, împinsă pe treptele decăderii și imoralității, iar omul abdică de la una din vocațiile ce atestă superioritatea sa — aceea de a lupta cu sine însuși ca „formă permanentă de manifestare a domniei omului asupra lui însuși", ca „modul de existență a spiritului". Nu mulțumirea de sine, nu iluzia desăvîrșirii ci, dimpotrivă, nemulțumirea, setea veșnic neostoită de adevăr poate stîrni entuziasmul, poate mobiliza energiile noastre sufletești, poate înarma hotărîrea noastră de acțiune.

Noua societate nu înseamnă instaurarea automată a unui soi de paradis terestru, nu lichidează prin decret posibilitatea unor rătăciri și a unor crize morale individuale, dar creează premisele sociale *obiective* pentru

dispariția crizelor economice și spirituale tragice la nivelul organismului social, inaugurează procesul prin care, în comunism, fiecare om va fi erou potențial și chiar mai mult decît potențial; ceea ce presupune:

— a fi vizionar militant și „devorat de jarul marilor idealuri umane...";

— a fi ctitor, „un om dominat de patima construcției, un arhitect inspirat, realist și dinamic...";

— a înțelege și a te identifica cu glasul mulțimilor cu adevărul și dreptatea lor;

— a fi un interpret fidel al prezentului, a înțelege istoria și a-ți asuma răspunderea pentru ziua de mîine a semenilor noștri.

S-ar părea că singura lume față de care omul poate fi sau stăpîn sau sclav este lumea reală, obiectivă. Dar nu așa stau lucrurile. Oamenii pot fi de asemenea *stăpînii și sclavii ideii* — cum se intitulează un alt eseu din volumul pe care-l discutăm. Reflecțiile despre filozofie, mai ales despre sistemele filozofice — unele de evidentă încărcătură și complicație barocă — sînt puțin măgulitoare pentru filozofi. Să nu ne alarmăm însă. Este dreptul oricărui gînditor și ar trebui să fie o îndatorire a filozofilor înșiși de a se răfui critic cu anume filozofii sau cu anume tendințe filozofice. Important este că aceasta se face în numele unei filozofii și într-un mod filozofic care nu mai este (nu mai trebuie să fie) monopolul unui grup restrîns de specialiști ci „un bun al maselor, un instrument de autodesăvîrșire al tuturor și al fiecăruia". Este unul din marile adevăruri ale epocii noastre și ale societății noastre care nu e încă pe deplin înțeles nici de filozofii de profesie, nici de ceilalți, vina aparținînd însă, în primul rînd, celor dintîi. Oricum, să fim atenți și receptivi la încă unul din îndemnurile și adevărurile inconfortabile dar stimulative ale acestei cărți: civilizația umanistă reclamă nu numai un apostolat al muncii, dar și unul al ideilor și al idealurilor care dislocă obișnuințe și inerții ale trecutului, refuză compromisuri cu principiile, refuză micile acomodări care fac să pălească strălucirea ideilor, ne împinge spre o existență ternă, banală, care se mulțumește totdeauna cu mai puțin, cu satisfacții mărunte și meschine.

Dar să nu uităm că a fi îndrăgostiți ai ideii nu înseamnă a fi robii ei, așa cum sînt fanaticii și dogmaticii care-și mortifică, își sclerozează întreaga ființă spirituală cu o impresionantă rezistență morală și capacitate de dăruire, dar totul pe un singur foc nimicitor, pe un singur altar de martir care anihilează orice alte calități sau disponibilități ale intelectului și sensibilității. „Fanatismul — subliniază autorul — nu este o scleroză a spiritului, ci, dimpotrivă o exacerbare a vitalității acestuia într-un perimetru restrîns, sufocant..." Fiind cea mai dinamică civilizație, cu cele mai adînci rădăcini istorice, comunismul nu se împacă cu inerția și sclerozarea ideilor, cu transformarea lor în idoli sau cu demonetizarea lor cu ajutorul mecanismelor demagogice de înșelare și pervertire spirituală la care recurg regimurile dictatoriale antidemocratice. O lume bolnavă nu poate produce decît idei bolnave care se simt bine doar într-un deșert spiritual avînd drept consecință despiritualizarea omului.

Este cumva vorba în acest caz de *agresiunea civilizației*, cum se intitulează un alt eseu? Dar de ce agresiunea civilizației? Civilizația contemporană a realizat progrese spectaculare. „Omul, arată Dumitru Popescu, rupe tenebrele necunoscutului, pătrunde tot mai adînc în misterul existenței și în tainele universului". Universul informațional al omului s-a lărgit considerabil, lumea a devenit mai mică, iar omul mai grav și mai responsabil pentru destinul ei, dar în același timp spiritul rezistă din ce în ce mai greu la presiunile la care e supus, atît de către complexul mijloacelor telecomunicaționale, ca și de dezlănțuirile distructive ale naturii ce iese din anonimat ca un uriaș trezit și întărîtat de acțiunea nesocotită a celor pe care ea i-a tratat cu o nesfîrșită dragoste maternă. Un eseu este chiar intitulat în mod semnificativ *Maica uitată și batjocorită*. Natura a fost totdeauna un partener relativ al omului în opera sa civilizatoare; un izvor de forță și energie, un cîmp inepuizabil al cunoașterii și acțiunii, al tuturor proiectelor și cutezanțelor sale. Cu condiția ca noua lume creată — a culturii — să nu se rupă de prima, să n-o violenteze, să nu-i distrugă echilibrul, să nu plătească antientropia zonei culturale cu intensificarea efectelor entropice ale nivelului natural. E falsă și de scurtă durată acea eficiență socială și culturală care se obține prin ruperea sufletului omului, oricît de evoluat și emancipat de sufletul orb și primitiv al naturii, de marele mister al universului sau, altfel spus, de marele rezervor de taine al universului „care pentru noi este un stimulent, un aliment spiritual" (p. 125). Înstrăinarea de natură este nefastă atît pentru știință, care-și distruge astfel una din rădăcinile sale, cît și pentru artă și morală care apar sărăcite de fior emoțional și de conștiința gravă a responsabilității, iar un deficit emoțional îi abrutizează pe oameni, falsifică nu numai raporturile lor cu natura dar și raporturile omului cu omul.

Pentru români îndeosebi, cu destinul istoric pe care-l știm, legătura cu natura este substanțială, o condiție de existență și dăinuire, un izvor de frumusețe și putere morală. Iată de ce sufletul omului, trebuie să rămînă cutia de rezonanță a splendorilor naturii. „Natura nu e numai lutierul care face dintr-un suflet delicat un stradivarius ci poate și cel mai profund curs de filozofie. Românii sînt unul

din popoarele cu cea mai originală, mai umană, mai echilibrată, dar și mai nuanțată intuiție filozofică — rezultată în măsură hotărîtoare, dintr-o milenară observație minuțioasă a naturii și nu numai atît, dintr-o comuniune afectivă, poate unică, cu firea".

Progresele culturii trebuie să țină seama atît de legăturile necesare, organice cu natura, cît și de legăturile nu mai puțin necesare cu istoria și să realizeze pe o nouă traiectorie a istoriei o profundă *continuitate* cu împlinirile majore ale trecutului. Adesea, explozia civilizației aruncă în aer tradiții seculare, îndelungi și migăloase cumulări de adevăr și înțelepciune, ceea ce are ca efect alungarea noastră în alte labirinturi existențiale, uneori mai înfricoșătoare decît cel construit de Dedal.

Soluția nu constă în lamentații pesimiste, ci în cunoaștere și într-o nouă asumare de responsabilități. În primul rînd pe plan profesional prin „perfecționarea orientării profesionale" ca „o necesitate socială vitală a vremurilor noastre", ceea ce presupune o mai exactă cunoaștere a potențialului nostru biologic, psihic și spiritual pentru o mai bună adaptare la ascensiunea vertiginoasă a civilizației contemporane. „Pînă la urmă, sensul umanismului socialist rezidă în solicitudinea față de destinul omului, în folosirea cea mai rațională cu putință, după înseși legile științei, a resurselor intelectuale, în protejarea inteligenței și energiei omenești pentru ca ele să domine civilizația, nu să se lase strivite de ea".

Pentru a-și supune civilizația și a nu mai fi sclavii ei, oamenii trebuie să înceteze a se mai supune altor oameni; ei trebuie să se supună doar adevărului, să nu se lase ademeniți de obsesia cantității, ci doar de acea matrice a civilizației care este cultura capabilă să pătrundă în tainele cele mai intime ale sufletului nostru, și să ne zguduie conștința să ne modeleze și spiritualizeze talentul. Împotriva agresiunii civilizației moderne, ne avertizează Dumitru Popescu, nu se poate lupta decît cu ajutorul instrumentelor pe care ni le pune ea însăși la dispoziție și în primul rînd cu ajutorul *științei care nu trebuie să fie transformată în* scop în sine, ci în factor de eliberare.

În fața pericolului robotizării și depersonalizării noastre prin asimilare cu lucrurile și prin abandonarea noastră deliciilor despiritualizante ale societății de consum, unii autori, pe lîngă remediile de ordin social pe care le propun recurg și la resurse neexplorate și nevalorificate suficient, ale subiectivității noastre. Între acestea, *iubirea*. „Poate iubirea e un fel de înviere a spiritului" scrie Dumitru Popescu. Dar iubirea ca forță morală, ca „prototip al pasiunii renăscătoare" și nu ca patimă care este mai curînd o boală a spiritului, o plăcere masochistă, egoistă, tiranică, care exclude generozitatea, dăruirea pentru sine și pentru umanitate, care poate să distrugă totul în calea sa, să provoace crime și sinucideri. Patima este dezlănțuirea instinctuală de ură și posesiune, înrăiește și distruge sufletul, bucuria, iubirea este dimpotrivă calmă, înnobilatoare a unor împliniri. Iubirea stimulează și generează cunoaștere și înțelegere, înțelegerea este bucuria descoperirii, emoția noutății fantastice; iubirea este și pasiunea de a ști, pasiunea adevărului, nobilă și dramatică, ca un „drum cufundat în beznă blocat de stînci, mascat de vegetație sălbatică, trecînd pe buza prăpăstiilor, peste punți șubrede și înguste, rătăcind prin ținuturi sălbatice pierzîndu-se în deșerturi pline de capcane, alcătuind labirinturi din care riști să nu mai poți ieși".

Adevărul e ca merele de aur din basm. Dar cît e de greu să ajungi la ele! Și cît de primejdios! Cum am putea ajunge la ele fără iubire, fără înțelepciune, fără responsabilitate morală. Dar fără aceste mere de aur nu putem parcurge coridoarele întunecate ale labirintului și străbate la limanul de lumini și făgăduinți ale culturii. Cultura ne vine de departe, este ca un legat testamentar al marilor spirite care ne-au precedat, al întregii umanități truditoare, dar ea nu poate fertiliza sufletele noastre, nu poate înmuguri în noi și noi explozii de lumină (adevăr + bine + frumusețe) fără comprehensiunea și angajarea noastră.

Din acest legat testamentar fac parte moștenirea geniilor, marile descoperiri în știință ca și marile explorări artistice de scafandri ai sufletului omenesc, dar și actele aparent mai simple, nespectaculare dar total dezinteresate cum ar fi sădirea măslinului sau ridicarea unei fîntîni la margine de drum spre binele și fericirea unor oameni aflați în restriște — fără a avea cel *puțin* răsplata pomenirii numelui. În vremea noastră, anonimatul este un semn de depersonalizare, dar altădată era un gest firesc de dăruire neștiută, *fără ostentație, în slujba unui ideal* de adevăr și frumusețe, suprem omagiu adus spre binele umanității. De cîtă forță morală și generozitate era nevoie pentru a pătrunde pe această cale *în eternitate*! Fără a exagera dimensiunile acestei moșteniri și a o minimaliza cîtuși de puțin pe cealaltă, este evident că nu ne putem raporta la ea cu indiferență și detașare, că avem nevoie de mari mobilizări de energie spirituală colectivă și individuală, de întreaga noastră capacitate de simțire și dăruire, pentru a fi demni de tot ce este peren în moștenirea trecutului de tot ce poate fertiliza efortul creator în contemporaneitate.

„Cultura este cunoaștere concentrată, extrasă din viață, de oameni care au trăit, au sîngerat, au suferit, au vibrat, au fost fericiți și nefericiți, ca toți muritorii, înțelegînd astfel ceva din destinul nostru, din sensul existenței noastre, din frumusețea și tragismul ei. Dar cultura tuturor timpurilor, strînsă la un loc,

nu poate înlocui înțelegerea durerii și fericirii trăite de ființa proprie. Cufundarea adîncă, fără reticențe, fără șovăire în ființa celorlalți, a durerii și fericirii oamenilor vii, alături de care și împreună cu care trăim ... Conștiința proprie e academia noastră cea mai înaltă. Imens receptacol al zgomotelor universului, conștiința vibrează la toate furtunile și exploziile umanității, la toate prăbușirile și înălțările omenești".

Înțeleasă astfel, cultura se opune inteligenței perverse mercenare, care ignorează dialectica lucrurilor — mai mult decît atît, o falsifică, face din dialectică o urmă a înșelăciunii, o minciună meșteșugită care exploatînd slăbiciunile oamenilor, deghizîndu-se în aspirație colectivă, ajunge la crepusculul conștiinței demoralizatoare, la o eclipsă aproape totală a spiritului. Iar o acțiune necălăuzită de spirit, de conștiință morală este dezagregantă, regresivă, eșuează în barbarie și neantizare. O cultură adevărată, umanistă este numai aceea la care concură toate puterile spiritului, care este făurită de oameni și pentru oameni, care sporește nu numai eficiența și economicitatea actelor civilizatoare dar și eficiența spirituală a atitudinilor și trăirilor. Inteligența poate să aibă deopotrivă o funcție civilizatoare și alta spiritualizatoare, cu condiția de a nu se singulariza și opune celorlalte, ci de a coopera solidar cu ele, în consens cu acel principiu democratic cartezian că rațiunea este egal distribuită tuturor oamenilor.

„Inteligența liberă, profundă și cutezătoare, hrănită cu seva marilor neliniști și speranțe ale oamenilor de pretutindeni, dăruită generos lumii, ca parfumul florilor, bătută mereu, ca o stîncă, de valul tuturor sentimentelor nobile — iată linia de forță a fizionomiei spirituale a celui care fiecare din noi ar trebui să vrea să fie. El și urmașul urmașilor lui".

Și cu o altă condiție esențială : a ajunge la cultură, a participa la cultură, nu ca mandatar, ci *prin tine însuți* (este și titlul unuia din eseuri). Aceasta ne trimite la un *criteriu de valoare* și de personalitate. Afirmarea personalității și realizarea idealului de dreptate și echitate presupune între altele raționalitatea organizării societății, iar aceasta, la rîndul ei, se măsoară nu numai prin sporirea confortului de viață materială, a volumului de bunuri materiale, ci și printr-o atitudine de prețuire a omului ca individualitate, ca valoare. Indiferența și disprețul față de om, față de valori, reprezintă indiciul cel mai sigur a iraționalității și pauperității spirituale a unei lumi care odată cu simțul valorilor, a pierdut și rațiunea de a fi. În atari condiții, „orice ideal umanist se transformă în demagogie. În locul cursei valorilor se dezvăluie cursa privilegiilor... Marea noblețe virtuală a socialismului este abolirea tuturor privilegiilor...'. Bazată pe încredere și devotament, noua orînduire reclamă infinit mai multă inteligență, sensibilitate și iubire, infinit mai multe jertfe decît toate celelalte societăți la un loc, dar ea nu transformă nici măcar jertfa, eroismul bătăliilor revoluționare și eroismul muncii, în privilegii sau în surse de privilegii așa cum proceda religia de pildă cu martirii ei a căror jertfă o capitaliza cu dobîndă mare și o sacraliza.

Candidații la privilegii nu dispar peste noapte, dar ei nu mai recurg la statutul obîrșiei sau la cel al proprietății, al averii, ci fac apel la un statut moral, transformîndu-și viciile — aroganță, infatuare, complex de superioritate etc. — în virtuți și subordonînd calități ce ar putea deveni pozitive — răbdarea, perseverența etc. unor țeluri morale josnice. Dar noua societate trebuie să creeze toate condițiile prin care *valoarea umană* răspunzînd unei *nevoi sociale*, se impune prin ea însăși, fără proptele, milogeală, călcarea în picioare a demnității. Atunci cînd valorile sînt strivite, este un semn de maladie spirituală pentru societatea respectivă, atunci cînd valorile sînt recunoscute cu dificultăți, întîrzieri și nejustificate îndoieli este un semn de insuficientă maturitate, de prezență a unor moravuri și criterii rămase de la vechea societate. Dar și în noile condiții valorile, recunoașterea și valorizarea lor este un proces nu lipsit de obstacole, de contradicții, de lupte și tensiuni dramatice.

Fără să se declare un adept al *sociologiei succesului*, Dumitru Popescu nu-și putea încheia cartea fără un eseu despre *Scara succesului* și, mai ales, fără un altul, *Enigma fericirii*. Succesul este, desigur, „unul din mobilurile declanșării resurselor umane" dar drumurile spre succes sînt foarte diverse, uneori presărate de crime și mînjite cu sînge. Există o psihologie individuală și o psihologie colectivă a succesului, decurgînd din datele fundamentale ale unor spiritualități specifice. „Românii au o psihologie echilibrată a succesului... Iată psihologia succesului nostru : suferință, virtute, eroism, statornicie, răbdare". Așa este. Nu am fost nicicînd un popor de cuceritori. Vitejia și eroismul — devenite legendare — ale poporului nostru au fost prilejuite numai de lupte pentru neatîrnare, pentru apărarea ființei și demnității noastre naționale. Intoleranța fanatică, fatalitatea destinului antic, *hybris*-urile generatoare de tragedii cumplite și haos moral, misticismul dezarmant au fost străine sufletului acestui popor.

La nivel individual, cultul succesului poate de asemenea pune în mișcare o energetică sufletească de mare anvergură, important este însă ca aceasta să nu fie împinsă în direcții nefaste, în slujba unei cauze nedrepte, ci să fie concordantă cu scara de valori înaintate,

umaniste și revoluționare ale societății. În raport cu sistemul de valori al societății noastre, succesul nu poate fi plătit niciodată cu demnitatea, cinstea, libertatea opiniei, lipsa de scrupule și întreaga gamă de mizerii morale ce rezultă din abdicarea de la orice rămășiță de omenie românească și comunistă. Și dacă întîlnim totuși și astfel de succese ele sînt efemere, fiind condamnate și în cele din urmă, anulate de opinia publică. Autorul spune că de fapt un asemenea succes cu orice preț nu e de fapt un succes, ci un tragic eșec și, totodată, lamentabil, rușinos. Succesul demn de considerația noastră este rezultatul muncii libere, creatoare, al acțiunii de perfecționare a civilizației noastre și de autoperfecționare a exercitării și verificării puterii de a face bine și de a înfrînge răul. Succesul cel mai mare este de a spori cota fericirii individuale și colective. Căci fericirea însăși a încetat demult să fie identică cu *beatitudinea idilică* a omului paradisiac, lipsit de cunoaștere, nebîntuit de dorul acesteia sau de neliniștea unor îndoieli. Oamenii au pășit cu adevărat pe drumul fericirii abia din momentul în care au intrat în orizontul cunoașterii, au depășit pasivitatea, inerția, nepăsarea tembelă a începuturilor. Parabola *Vechiului Testament*, este semnificativă, plină de înțelepciune în acest sens. „După înțelepciunea aceasta veche, parabolică, s-ar părea că fericirea e necunoscutul care, gustat, se plătește cu nefericirea. Bunul interzis, care, dobîndit, se cere ispășit".

Fericirea se măsoară cu unități de măsură foarte diferite: de la „micile fericiri" ale dezmoșteniților soartei pe care-i încearcă din cînd în cînd mărunte bucurii și pînă la satisfacția unor mari descoperiri sau plăcerea și bucuria dezinteresate de a contribui la fericirea altora.

Se poate vorbi, oare, în termeni științifici despre enigma fericirii? Există sau pot exista formule, rețete brevetate ale fericirii? Dacă ar fi așa, viața ar fi (ar deveni) — vorba lui Lenin, — un fel de Perspectiva (Bulevardul) Nevski. Dar ar fi o viață plicticoasă, incoloră, neinteresantă, lipsită de tensiunea dramatică a căutărilor, de bucuria depășirii unor obstacole (unul din cele mai interesante capitole ale psihologiei este cel al obstacolelor), ar fi ca un fel de întoarcere la ignoranța și cenușiul existenței. Dar ar fi aceasta fericire?

Ce este atunci fericirea? Dar pare mai ușor să spui ce nu este: de exemplu *răutatea* nu intră în compoziția chimică a fericirii, căci cine nefericește pe altul se nefericește pe sine pentru totdeauna. Sau este poate aspirația spre opulență și bunăstare? Ea poate să apară astfel doar acolo unde milioane de oameni sufereau de foame și „socialismul se poate confunda la început cu aspirația spre bunăstare. Dar aceasta este numai un ideal relativ" căci „sensul său primordial (al socialismului — Al. T. —) este dreptatea". Sau este poate setea de putere, beția pe care o dă dominarea semenilor, inclusiv cu ajutorul unor mijloace antiumane? Dar asemenea putere provoacă ascultare, teamă, ură, și nu stimă și iubire. Dar poate lipsi din compoziția fericirii, iubirea?" ...nu există pe lume o *nefericire mai mare decît aceea de a nu putea* ajunge la sufletele oamenilor, de a nu-ți putea răcori arșița cu un strop din izvorul proaspăt al umanității".

Idealul comunist se opune ambiției puterii, clădită pe egoism și obtuzitate, se opune abuzului de putere asociat cu vanitatea și nedreptatea. La nivel social *raportul dintre bine și dreptate* poate constitui una dintre ecuațiile posibile ale fericirii: „Fericirea socială nu poate rezulta decît din îmbinarea organică a binelui și dreptății".

Dar pe un plan mai adînc de umanitate, la nivelul individualităților și națiunilor, care este enigma fericirii? Un gînditor-poet și filozof atît de lucid și critic ca Dumitru Popescu, nu și-a propus să scrie un asemenea eseu pentru că ar deține de multă vreme secretul fericirii și ar dori să-l comunice umanității. Este mai curînd un pretext pentru a ne sugera unele concluzii scoase din experiența istorică și culturală a umanității, despre ceea ce un Kotarbinski ar numi *viață demnă*, despre unele premise ale dobîndirii fericirii. Iar cea mai importantă este chemarea lansată de atîți oameni aleși semenilor lor, de a fi ei înșiși. „Dar ce înseamnă în fond a fi tu însuți?" se întreabă autorul. Urmează pagini antologice din care fiecare ar putea să-și extragă devize de viață înscrise la locul de muncă sau, mai bine, la locul de meditație și visare, sau, mai bine, să facă din ele încrustații ale memoriei afective, flori ale sufletului, în năzuința de a fi drept și bun. Citez: „A putea urma dictatul, propriului tău destin, astfel încît să se poată înălța libere — cum se înalță păsările în văzduh, spintecîndu-l în toate direcțiile — elanurile ființei tale. A mărturisi adevărul judecății tale, a-ți depăna pînă la capăt ghemul minții, firul tors din experiența pe care ți-a dat-o viața și din inteligența cu care te-a înzestrat natura. A plînge atunci cînd îți sîngerează inima și a rîde atunci cînd ți se desfac baierele sufletului. A condamna cînd te sugrumă indignarea și a aplauda cînd simți că explodezi de entuziasm. A rămîne la credința ta, dacă nu ești convins de a altuia. A putea sta drept, atunci cînd voințe străine vor să te îndoaie. A face ceea ce îți dictează conștiința și nu ceea ce îți șoptește interesul... A fi tu însuți, înseamnă a nu fi umbra altuia, a te feri de orice sclavie, a te păstra neatîrnat". Ce s-ar mai putea adăuga la aceasta?

Recunoaștem în *Ieșirea din labirint* pe sarcasticul și necruțătorul critic din *Biletul*

la control, pe generosul dar neliniștitul poet, stegar al dreptății și adevărului din *Pentru cel ales* unde se consideră pe sine în oastea comunismului; recunoaștem, mai ales, verbul aspru, direct, încărcat de grele înțelesuri filozofice din *Un om în Agora*, unde poetul filozof asemuie mersul său în cetate, cu o coborîre, cu pasul rar pe „lespezile amfiteatrului conștiinței, adîncit ca un ocean" și unde Dumitru Popescu cultivă o poezie filozofică a marilor zbateri și tensiuni de conștiință.

Pentru ca să iubim tot ce merită iubirea noastră și ne proiectează pe solarele căi ale rațiunii și înțelepciunii, trebuie să învățăm, cu poetul și gînditorul, și să urîm tot ceea ce ne urîțește și ne schilodește viața, tot ceea ce se opune autoperfecționării noastre, tot ceea ce ne împinge spre ungherele întunecoase ale labirintului în loc să ne scoată la lumină.

Este oare aceasta enigma fericirii? Cred că da. Adăogînd însă și tot ceea ce gînditorul raționalist și angajat ne îndeamnă să construim, ca într-o nouă facere a lumii și o nouă zidire de conștiințe.

Magyar filozófiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 2–3/1974

Din sumar: LUKÁCS GYÖRGY, Reproducția I; ZDENĚK JAVUREK, Despre funcția ideologică a concepțiilor filozofice ale școlii de la Frankfurt; RADNÓTI SÁNDOR, Estetica lui Walter Benjamin; REZSŐ MARGIT, „Disquisitio Metaphysica" a lui Gassendi, o critică a meditațiilor lui Descartes; ROZSNYAI ERVIN, Istorie și falsă conștiință; BEKE ALBERT, Conceptul de partinitate în extetica lui Gyalai Pál; NYÍRI JÁNOS KRISTÓF, Cu privire la istoricul traducerii cărții lui Lukács „Die Seele und die Formen".

The Monist

Nr. 4/1974

Temă generală: *Filozofia educației morale*. Articole: R. S. PETERS, Dezvoltare morală și învățare morală; R. M. HARE, Platonism în educația morală: două varietăți; HARALD OFSTAD, Educație versus creștere în dezvoltare morală; KURT BAIER, Dezvoltarea morală; MARCUS G. SINGER, Predarea introducerii în etică; MICHAEL S. PRITCHARD, Responsabilitate, înțelegere și psihopatologie; ROBERT W. BURCH, Există experți în morală?; HARDY E. JONES, Temeiul educației morale; NEIL M. LORBER, Conformitate contra nonconformitate în etica socială: invitație pentru educatori; J. THEODORE KEIN, Pluralism cultural și educație morală.

În obiectiv:

P. Botezatu, T. Dima, P. Bieltz, S. Vieru, Gh. Enescu

DIRECȚII ÎN LOGICA CONTEMPORANĂ

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ, 1974, 182 p.

CÎTEVA SINTEZE PRIVIND CERCETĂRI DIN LOGICA CONTEMPORANĂ

DE

S. DRAGOMAN

Volumul *Direcții în logica contemporană* apărut recent în colecția *Logos* a Editurii științifice, este alcătuit din cinci contribuții semnate de autori din Iași și din București: *Silogistica nouă* de Petre Botezatu, *Controversele inducției* de Tudorel Dima, *Logici polivalente* de Petre Bieltz, *Semantica „lumilor posibile" și logica modală* de Sorin Vieru și *Cîteva probleme ale logicii moderne* de Gheorghe Enescu.

În cele ce urmează, vom prezenta mai întîi conținutul contribuțiilor, făcînd sumare considerații despre fiecare, în raport cu ceea ce are specific. În partea a doua ne vom opri cu ochi critic asupra unor deficiențe care, deși localizate și ele (inegal) în diferitele contribuții, este mai firesc și mai util să fie examinate ca ținînd de textul volumului privit ca întreg și de întreaga pregătire a lui pentru publicare, chiar dacă o parte din greșelile pe care le vom semnala provin din manuscrise.

Din parcurgerea titlurilor se vede imediat că rațiunea editării laolaltă a celor cinci texte nu este unitatea sau măcar înrudirea tematică. Din acest punct de vedere, ele sînt eterogene; citind volumul, înregistrăm doar două cazuri de „întîlnire" tematică „în treacăt" între autori — una între prima și cea de a cincea contribuție, semnalată, dealtfel, în text (la p. 168) dar, în fond, accidentală (datorată felului cum a fost concepută cea de a cincea expunere: ca o suită de referiri foarte scurte la o multitudine de subiecte, între care este și unul tratat în prima expunere), cealaltă între a treia și a patra (nesemnalată explicit la cei doi autori), datorată referirii făcute, în expunerea despre logicile polivalente, la sistemele de logică modală. Dar dacă volumul nu are unitate tematică, la alcătuirea lui s-a pornit, în schimb, de la o unitate de intenție generală. Menirea lui — citățm din prefață — este „să prezinte cititorului o serie de rezultate obținute în cercetarea diferitelor teme fundamentale ale logicii contemporane" (p. 5).

Cuvîntul „rezultate", dacă-i dăm înțelesul mai precis și exigent cu care e folosit de obicei în disciplinele exacte, credem că nu rezumă totuși fidel ceea ce va găsi cititorul în cele cinci texte. Căci, cu o singură excepție poate, în ele, alături de prezentarea unor rezultate, locul cel mai mare îl ocupă de fapt prezentarea unor probleme nesoluționate, a unor controverse vechi și noi, în parte cu caracter filozofic, a unor sugestii de reformă sau inovații, deocamdată abia schițate, în aparatul conceptual și în tehnicile logicii etc. În fond, aceasta reflectă situația în prezent a respectivelor domenii, iar cîteodată — ca în

Rev. filoz., XXII 2, p. 265–273, București, 1975.

cazul inducției, de pildă — ține de natura însăși a problemei.

Să dăm cîteva detalii despre conținutul celor cinci contribuții. În prima, după o expunere concisă și elegantă a silogisticii asertorice tradiționale (subînțelegînd aici și inferențele imediate), sînt examinate pe rînd diferitele moduri de reluare a acestei materii cu mijloacele logicii moderne. Tentativele de „traducere" a silogisticii în limbajul logicii moderne sau de reorganizare a ei cu mijloacele acesteia din urmă autorul le clasifică, folosind denumirea de „modele", în trei grupe mari: modele clasiale (reprezentate de logica claselor, algebra Boole, metoda grafică a lui Venn și procedeul antilogismului), modele predicative (transpuneri alternative ale propozițiilor A, E, I și O în limbajul predicatelor și cuantorilor) și modele relaționale (reconstrucția lukasiewiczianã și silogistica operatorie, propusă de Petre Botezatu însuși în cadrul ideii sale generale a unei „logici naturale"). Odată cu prezentarea acestor modele, împreună cu procedeele de decizie ale fiecăruia, sînt evaluate meritele și neajunsurile lor, din două puncte de vedere: a) al conservării listei inferențelor valide din silogistica tradițională și b) al fidelității cu care este exprimat înțelesul celor patru tipuri de propoziții ale logicii tradiționale în formulele construite pentru redarea lor din materialele unui limbaj simbolic sau ale altuia. Aprecierea autorului este că, deși au meritul important de a fi înglobat silogistica în teorii logice mai cuprinzătoare, și ca atare mai semnificative pentru analiza limbajelor științifice, modelele clasiale și cele predicative deopotrivă sînt deficitare în restituirea silogisticii, și aceasta din ambele puncte de vedere menționate adineauri (legat îndeosebi de cunoscuta problemă a supoziției existențiale). Modelele lukasiewicziene sînt apreciate sub aspectul (a) ca fiind cele mai adecvate, întrucît acoperă întreaga silogistică fără a introduce supoziții în plus, iar sub aspectul (b) ca apropiate de „sensurile originare", fiind *inferioare doar silogisticii operatorii*. Interpretările clasială și predicațională — se spune în final — „suferă în genere de o *antinomie metodologică*, pe care o putem denumi *antinomia sensului*. Este opoziția dintre fidelitatea traducerii și integralitatea transpunerii: dacă urmărim să exprimăm înțelesul exact al functorilor silogistici, pierdem beneficiul acoperirii integrale a silogisticii, iar dacă, dimpotrivă, aspirăm la o traducere integrală, sîntem siliți să sacrificăm sensurile originare ale functorilor silogistici" (p. 52).

În linia contribuțiilor moderne la studiul silogisticii sînt prezentate și extinderile ei de un fel sau altul (cuprinderea termenilor negativi, a propozițiilor exclusive și exceptive, luarea în considerare și a altor expresii cuantificatoare pe lîngă „toți" și „unii", pași prin care, după aprecierea autorului, silogistica depășește hotarele pe care le-a acceptat prin tradiție, dar care sînt, totuși, artificiale.

Desigur, nu este de așteptat ca toate considerațiile autorului privind tratamentul silogisticii în diferitele sisteme moderne, în particular aprecierile sale privind natura și cauzele discrepanțelor dintre una sau alta din aceste reconstrucții și sistemul originar aristotelic să întrunească o acceptare unanimă. În jurul lor se poate discuta în diverse chipuri, cu atît mai mult, cu cît ele trimit, în final, la probleme generale cum sînt relația logicii moderne cu cea tradițională, relația limbajelor formalizate cu limba naturală ș. a. În ce ne privește, ne-am îngădui aici următoarea observație. Nu se poate nega că „modelul" lukasiewiczian e mai apropiat de Aristotel, după ambele criterii, (a) și (b), decît „modelele" clasiale și predicative. S-ar putea obiecta totuși în legătură cu însăși ideea unei atare comparații. În timp ce în cazul acestor din urmă „modele" avem de-a face cu limbaje noi, ale căror vocabulare și reguli de alcătuire și de manipulare a formulelor n-au fost concepute anume pentru a se potrivi silogisticii, ci doar permit, în particular, construirea unor formule analoge, pînă la un punct, cu schemele aristotelice A, E, I și O, la Lukasiewicz schemele aristotelice sînt luate ca atare și scopul urmărit este doar reconstituirea sistemului relațiilor dintre ele pornind de la un număr de relații primitive luate și ele ca atare din Aristotel. Oare întrebarea dacă formula lukasiewiczianã Aab, de pildă, redă fidel semnificația schemei categorice universal-afirmative din Aristotel își mai are locul, de vreme ce prima nu e altceva decît o notație convențională pentru cea de a doua? Operatorul „toți...sînt..." este aici luat ca atare (neanalizat) și notat doar prin A, în vreme ce în formula predicațională corespunzătoare universalei afirmative avem constante logice „nearistotelice", cuantorul universal și conectorul $\supset$, fiecare cu proprietățile lui logice, și tocmai de aceea în acest din urmă caz are rost să ne întrebăm dacă combinarea lor în felul știut produce același rezultat ca operatorul „toți...sînt..." sau, în general, în ce relație stau cele două rezultate.

Pe scurt, criteriul (b) ni se pare inaplicabil „modelului" lukasiewiczian. Și am spune că nici după criteriul (a) el nu trebuie comparat cu celelalte „modele", de vreme ce el pornește de la un set de relații logice luate din sistemul aristotelic și urmărește doar derivarea din ele a restului relațiilor silogistice, pe cînd logica predicatelor nu ia ca primitive astfel de relații, ci unele ce exprimă proprietăți ale cuantorilor și conectorilor (și tot așa, logica claselor — proprietăți ale operatorilor ei specifici). Am face următoarea analogie — imperfectă desigur, dar sugestivă: a spune că „modelul" lukasiewiczian este superior celor-

lalte după criteriul (a) nu e oare ca şi cum am spune că un trăgător a atins cu precizie o ţintă iar un altul mai puţin bine, omiţînd însă să subliniem că al doilea n-a avut de fapt în obiectiv această ţintă (cu toate că atingerea ei, „în subsidiar", este, sau ar fi, pentru el un motiv de mulţumire). Iar după criteriul (b) comparaţia nu e posibilă nici aşa.

Nu am vrut să spunem nicidecum cu aceasta că devierile „modelelor" clasial şi predicaţional ale silogisticii de la sistemul aristotelic nu ascund nici o problemă. Şi există, cum se ştie, probleme şi cînd e vorba de relaţia în care stă reconstrucţia lukasiewicziană cu conţinutul *Analiticelor*. Am spus doar că problemele din prima categorie nu se pun, dacă ne dăm bine seama, pentru reconstrucţia lukasiewicziană, deşi, pe de altă parte, graţie şi operei lui Lukasiewicz, aceste probleme pot fi astăzi mai bine sesizate, separate de unele pseudo-probleme şi tratate de pe poziţii mai bune. Iar unele dintre problemele reale şi interesante din această categorie sînt sugestiv reliefate şi comentate în textul prof. P. Botezatu. Şi indiferent de cît va fi dispus cititorul să accepte din diferitele aprecieri ale autorului, el va avea de cîştigat din lectura acestui text care oferă o expunere foarte bogată şi bine organizată — prima de acest fel în limba română — a problematicii de care s-a ocupat şi se ocupă încă logica modernă cu referire la silogistică.

Am vrea să mai adăugăm o remarcă, mai de amănunt, în legătură cu expunerea silogismelor plurative după Rescher. Cititorul atent va observa că modul UUU-1 *nu* este valid, dacă propoziţiile au interpretarea pe care le-o dă N. Rescher (adică, dacă „Cei mai mulţi S sînt P" înseamnă „Mai mulţi S sînt P decît sînt non-P"). Un contra-exemplu care să-i arate nevaliditatea e uşor de construit. Diagramele 8—9 de la p. 34 par să-l dovedească valid, dar aceasta se întîmplă, credem, din cauză că în trecerea de la prima la cea de a doua a fost contractată aripa săgeţii de sus dintr-o regiune *nehaşurată*, manevră nelegitimată de regulile de testare a validităţii cu ajutorul acestui gen de diagrame. Dealtminteri, nu am avea o schemă validă nici dacă minora s-ar înlocui cu propoziţia corespunzătoare A, după cum e la fel de uşor de văzut. Ceea ce înseamnă că substituirea uniformă în majoră şi în concluzie a lui „toţi" prin „cei mai mulţi" (prin care s-ar obţine în cazul de faţă UAU-1 din Barbara) nu e o cale de generare a silogismelor plurative valide[1].

Cel de-al doilea text, consacrat inducţiei, amplu ca şi primul (împreună, ele acoperă mai mult de jumătate din totalul paginilor volumului) prezintă mai întîi principalele distincţii făcute în decursul timpului, de la Aristotel pînă la autori încă în viaţă, în legătură cu operaţia inducţiei şi cu rezultatele ei. Pe lîngă binecunoscuta dihotomie între inducţia completă şi inducţia incompletă („amplifiantă"), sînt explicate altele, mai puţin familiare, dar semnificative pentru teoria cunoaşterii ştiinţifice : inducţia primară şi secundară (după Nicod şi după Bochenski), inducţia cantitativă şi calitativă, inducţia enumerativă şi eliminativă. În fine (prin opoziţie implicită cu inducţia „nedemonstrativă" — termenul nu există în text), inducţia demonstrativă — concept pe care autorul îl socoteşte acceptabil, din raţiuni[2] care, presupunînd că am înţeles bine textul, nu credem că stau în picioare. Urmează un scurt paragraf consacrat metodelor inductive, unde autorul menţionează, între altele, anumite precizări făcute de P. Botezatu referitor la specificul inferenţelor ce vizează determinarea relaţiilor cauzale, ca şi propria sa încercare, inspirată din aceste precizări, de schiţare a unei „logici inductive de descoperire a relaţiilor necesare şi, implicit, a relaţiilor dintre cauză şi efect" (p. 70), concepută ca un calcul modal. În ultima parte a textului sînt expuse — suficient de amplu pentru a impune atenţiei cititorului miezul chestiunii — critica humeană a inducţiei, paradoxele relevate mai recent (Hempel, Goodman) în legătură cu demersul inductiv, în fine poziţiile mai vechi sau mai noi în problema filozofică a justificării inducţiei.

---

[1] Prof. Botezatu ne-a confirmat într-o scrisoare aceste constatări pentru cazul cînd clasele la care se referă literele silogistice sînt finite. Or, Rescher are în vedere tocmai acest caz, menţionînd doar în treacăt că „plurative propositions can also be construed for infinite classes" (din cartea sa citată în text, p. 126). Dacă propoziţiile de majoritate sînt luate însă în înţelesul pe care-l au la Moisil, atunci modul silogistic corespunzător de figura I este valid. Prof. Botezatu consideră că analiza logică a propoziţiilor plurative ar trebui încă reluată cu atenţie, examinînd separat cazul claselor finite şi cel al claselor infinite.

[2] Expuse la p. 61—62, cu referire îndeosebi la consideraţiile lui W. E. Johnson. Un exemplu de inducţie demonstrativă ar fi : „Dacă gazul hidrogen poate fi lichefiat, atunci orice gaz poate fi lichefiat ; dar gazul hidrogen poate fi lichefiat ; Deci orice gaz poate fi lichefiat". Acesta e, cum se vede imediat, un raţionament după o binecunoscută schemă *deductivă*. Johnson îl poate declara inductiv, doar pentru că adoptă pentru delimitarea sferei demersurilor inductive un criteriu care, după opinia noastră, n-are suficientă acurateţe şi nu urmează un hotar epistemologic important.

Acest text excelează prin varietatea informației, care tocmai de aceea a trebuit să fie introdusă adesea foarte lapidar, doar ca o trimitere a cititorului la surse. Structura tematică a textului și tabloul actual al problemei inducției creionat în el ar fi cîștigat în limpezime dacă autorul, în sinteza sa, și-ar fi stabilit punctul de observație la o distanță mai mare de acest peisaj stufos (bunăoară — și exprimîndu-ne în termeni mai sobri — dacă ar fi renunțat aproape cu totul la citate, la consemnarea succesiunii în timp a ideilor și teoriilor, la detalii, eventual chiar la o parte din problematică) și ar fi urmărit să ofere cititorului doar un ghid, nu și argumentări dezvoltate ale unor puncte. Dintre toți autorii reprezentați în volum, T. Dima și-a luat, fără îndoială, sarcina cea mai grea, și dacă ar fi optat pentru un mod de prezentare de felul celui sugerat aici, ea n-ar fi devenit mai ușoară, dar faptul că frecventează de multă vreme și cu pasiune problematica inducției ne face să credem că ar fi izbutit să realizeze și o astfel de sinteză, care, după opinia noastră, ar fi fost mai conformă cu intenția generală a volumului și accesibilă unui cerc mai larg de cititori.

Sarcina autorului celei de a treia contribuții a fost mai ușoară dintr-un punct de vedere. Nu pentru că logicile polivalente ar fi în medie mai cunoscute cititorilor cărora le e destinat volumul (credem că autorul prefeței se înșeală cînd apreciază în acest mod situația — căci să ne gîndim că despre silogistică, inclusiv despre diagramele Venn, despre antilogism, despre reprezentarea silogismelor în logica predicatelor știe cîte ceva aproape oricine a beneficiat de o instrucție logică elementară, iar din inducție multe chestiuni sînt de circulație nu numai printre cei ce se interesează în primul rînd de logică), ci pentru că, pe de o parte, tema e mult mai omogenă, iar pe de altă parte există în literatura de specialitate lucrări asupra ei de foarte bună calitate și totodată concise (depășind abia de două sau trei ori numărul de pagini al contribuției din acest volum), unele concepute tocmai ca introduceri globale în această temă. Autorul s-a și folosit, dealtminteri, în cea mai mare parte — dar nu exclusiv, desigur — de una din ele, cea a lui R. J. Ackermann. Dar dacă sub acest aspect sarcina lui P. Bieltz a fost mai ușoară, nu trebuie uitate, pe de altă parte, dificultățile ce țin de caracterul extrem de tehnic, matematizat al studiilor despre logicile polivalente.

După o parte introductivă, în care descrie contextul nașterii ideii logicilor cu mai mult de două valori, autorul se oprește asupra conținutului logicii propoziționale trivalente a lui Lukasiewicz și Tarski, comparînd mulțimea teoremelor ei cu aceea a teoremelor calculului propozițional bivalent și evidențiind semnificația necoincidenței lor, apoi explică așa-numitele funcții J introduse de Rosser și Turquette și modul cum intervin ele în axiomatizarea logicilor cu trei sau mai multe valori. În final sînt inserate un număr de metateoreme ce exprimă relațiile dintre calculul propozițional bivalent, calculele cu un număr finit de valori mai mare decît 2 și cele cu o infinitate de valori. Este păcat — spunem aceasta avînd din nou în vedere intenția generală a volumului — că autorul nu s-a oprit ceva mai mult asupra problemei interesului teoretic și practic pe care-l prezintă logicile cu mai multe valori. De la considerațiile extrem de reținute formulate de Rosser și Turquette în savuroasa introducere dialogată la cartea lor din 1952 („un atare experiment — scriau ei atunci despre întreprinderea edificării unor sisteme de logică polivalentă — nu pare probabil că va duce în viitorul apropiat la rezultate definite"), au intervenit unele noutăți, consemnate dealtfel în ultimul capitol al cărții lui Ackermann. Astfel de informații ar fi meritat să fie introduse, chiar și pe seama eliminării unor detalii formale, ce nu par a fi fost necesare pentru o descriere inevitabil incompletă a logicilor polivalente (ne gîndim, de pildă, la detalii cum sînt cele de la p. 122—128) sau pe seama comprimării considerațiilor introductive, care ocupă aproape o treime din text.

Mai simplă decît a oricăruia dintre primii trei autori a fost, credem, sarcina lui S. Vieru, cu toate că tema pe care și-a ales-o este cea mai nouă în literatura de specialitate. Și sîntem de părere că el a procedat foarte bine hotărîndu-se să nu o complice cu considerații lăturalnice, ci să ofere o expunere simplă, accesibilă, pentru înțelegerea căreia nu i se cer cititorului multe cunoștințe prealabile. Expunerea utilizează judicios materialul din foarte bine scrisa *Introducere în logica modală* (1972) a lui Hughes și Cresswell, completîndu-l cu cîteva preliminarii despre istoricul noțiunii de „lume posibilă", de la Leibniz, prin Wittgenstein și Carnap, pînă la această recentă reluare a ei în semantica logicilor modale. După ce explică structura acestei semantici, autorul descrie cîteva aplicații ale ei în demonstrarea unor proprietăți ale sistemelor de logică modală și în interpretarea, din acest unghi nou, a deosebirilor dintre diferitele sisteme modale. Merită citite cu atenție, de asemenea, considerațiile pe care autorul le face în final despre semnificația acestei recente dezvoltări din cîmpul logicii pentru judecarea critică a punctului de vedere convenționalist din filozofia logicii și filozofia limbii.

Cea de a cincea contribuție, semnată de Gh. Enescu, are, așa cum am spus deja la început, un caracter diferit de celelalte, fiind

un inventar comentat de probleme și concepte de care, după opinia autorului, ar merita, iar în unele cazuri ar fi chiar nevoită, să se ocupe astăzi cercetarea logică. Ele sînt împărțite în trei grupuri: 1) cele ce țin de cuantificare, 2) analogiile structurale între grupuri de operatori din capitole sau teorii diferite ale logicii, 3) ideea supoziției (într-un sens pentru care ar fi poate mai potrivit teremenul ,,presupoziție", întrucît ,,supoziție" are alte utilizări consacrate).

Ne vom referi pe scurt la primele două grupuri de probleme.

Primul grup este expus în 19 puncte, menite să ilustreze ideea ,,cuantificării nuanțate". ,,Exprimarea nuanțată — citäm din explicațiile de la p. 168 — devine...o condiție a redării mai exacte a realității... Teoria cuantificării ...nu poate rămîne în afara acestui proces de nuanțare... În lucrarea de față vom da o sinteză asupra acestei probleme și vom propune unele dezvoltări". În aceste explicații introductive, prin cuantificare nuanțată se are în vedere cuantificarea mai vagă, mai puțin precisă decît aceea prin ,,toți" și ,,unii". Am întîlnit-o deja cînd am prezentat prima contribuție, sub denumirea de ,,logică a pluralității " (Moisil, Rescher). Aici e reluată la punctul 1.12 (cu subpunctele (a) cuantori de majoritate, (b) cuantori de minoritate, (c) cuantori imprecișI, (d) cuantori dinamici), iar expresiile cuantificatoare menționate la punctul 1.10 *Cuantorii aproximativi* ar putea, prin analogie, să fie denumite nuanțări în raport cu cuantificarea numerică exactă. În ambele cazuri, deci, ,,nuanțare" înseamnă aici trecerea de la mai precis la mai vag. La alte puncte însă, cum sînt 1.4, 1.6, 1.9 avem, dimpotrivă, cuantificări mai precise decît aceea prin ,,toți" și ,,unii", și atunci, dacă vrem să spunem că și ele sînt nuanțări, cuvîntul ,,nuanțare" are acum un sens opus celui de mai înainte. La 1.13 avem combinarea cuantorilor cu operatorii modali (necesar, posibil, probabil), iar la 1.14 cu ,,operatori de opinie". Dacă vrem, putem și aici să spunem că avem ,,nuanțări", și autorul pare-se că la aceasta se gîndește spunînd că, după opinia sa, ar fi potrivit ca aceste combinații să fie numite ,,cuantori modali", respectiv ,,cuantori de opinie". Dar acum cuvîntul ,,nuanțare" ar avea iarăși un alt sens. În fine, la restul punctelor nu avem ,,nuanțări" ale cuantificării în nici unul din cele trei sensuri. Astfel, la 1.2 este vorba de procedeul folosirii, în limbajul teoriei cuantificării, a mai multor seturi de variabile în loc de unul singur, fiecare cu un domeniu de valori diferit. Aceasta, desigur, nu e o ,,nuanțare", ci un limbaj ușor modificat, ale cărui formule nu vehiculează nici mai mult nici mai puțin decît formulele unui limbaj cu un singur set de variabile (dar cu predicate în plus). Cuantificarea asupra indicilor (Rescher) de la punctul 1.3 este, tot așa, o varintă de limbaj, ce nu introduce nici o ,,nuanțare". Combinarea cuantorilor cu negația (punctul 1.11), desigur, nu e nici ea ,,nuanțare", cum nu e nici asocierea lor cu implicația sau echivalența (1.15).

Obiecția pe care vrem să o facem autorului nu privește însă detaliul, relativ neimportant, deși posibil derutant, că a folosit cuvîntul ,,nuanțare" ca introducere sau explicație preliminară la considerații despre o serie de puncte cărora acest calificativ nu li se potrivește la fel de bine sau nu li se potrivește în același sens sau chiar deloc. Obiectăm nu (sau nu atît) la terminologie, cît la ideea sau procedeul de a pune la un loc materia tuturor acestor puncte (1.1—1.19) și a o prezenta, cel puțin implicit, ca ținînd de (sau ca putînd fi încadrată în) aceeași ordine problematică sau de preocupări a logicii contemporane. Ceea ce vrem să spunem s-ar putea rezuma astfel: a) numai trei sau patru din cele 19 puncte conțin *probleme* ale cercetării logice contemporane; b) aceste cîteva probleme sînt eterogene, unele depășind cadrul teoriei cuantificării.

Să amănunțim puțin aceste două observații. Probleme teoretice se pun în cazul de față pentru cercetarea logică în legătură cu acele expresii cuantificatoare a căror forță logică nu poate fi redată cu mijloacele din arsenalul standard (cuantorii obișnuiți, conectorii, identitatea). Așa stau lucrurile, bunăoară, cu cuantorii de majoritate și tocmai din acest considerent își scoate, de pildă, Rescher argumentele pentru edificarea unei logici a pluralității. Aci avem, deci, o problemă pe care logica standard nu a cuprins-o și care poate fi studiată — dacă se consideră necesar și/sau interesant — ca o problemă nouă. Cu totul altfel stau lucrurile cînd e vorba de expresiile cuantificatoare menționate la punctele 1.4, 1.6, 1.8 sau 1.9. Cuantificarea prin ,,cel mult" și ,,cel puțin" se știe că e exprimabilă în logica predicatelor cu conceptul identității (fiind explicată ca atare și în unele manuale de logică) și tot așa cuantificarea numerică exactă. (Aici menționăm în treacăt că între expresiile etalate la punctele 1.4, 1.5 și 1.6 nu e de fapt nici o deosebire logică). Apoi ,,există x, dar nu toți, astfel că Ax", de la punctul 1.9, evident că nu e altceva decît $(\exists x)$ Ax. $\sim (\forall x)$ Ax. Acestea, deci, nu ridică probleme pentru teoria cuantificării. Firește, dacă vrem, putem să numim toate aceste expresii din limbile naturale ,,cuantori" (deși, din considerente care după un moment de reflecție trebuie să ne apară evidente, această utilizare a cuvîntului ,,cuantor" este mai curînd derutantă). Și putem, tot așa,

dacă ni se pare oportun, să introducem notații simbolice speciale pentru unele din ele. Dar aceasta nu schimbă fondul chestiunii, căci aceste notații pot fi tratate ca abrevieri pentru expresii construite doar cu mijloace din arsenalul standard. Adoptarea unei abrevieri nu este o problemă de interes teoretic. Interesant sub aspect teoretic este, dimpotrivă, că anumite concepte complexe pot fi redate analitic prin combinații de concepte simple, cum sînt cuantorii obișnuiți, conectorii și identitatea, care tocmai de aceea sînt fundamentali.

Observația noastră b) vizează mai cu seamă punctele 1.13 și 1.14. Problema combinării cuantorilor cu modalitatea nu este, dealtfel, atît de nouă și în legătură cu ea există cercetări destul de multe și puncte de vedere diferite. Ceea ce vrem să spunem aici este doar că e o problemă de altă natură decît tot ce am menționat pînă acum. Dificultățile ei țin nu de cuantori, ci de conceptele modale. Și atunci de ce să numim combinațiile acestea ,,cuantori modali'', respectiv ,,cuantori de opinie''? (Dealtfel, procedînd așa, denumirile ar prolifera aproape nelimitat: de pildă, ce fel de cuantori ar fi expresiile de felul ,,cred că e posibil să existe...'' sau ,,am impresia că nu este exclus ca majoritatea...'' etc.?) Cuantorii, conectorii și modalitățile se pot combina în chipuri variate, o dată ce ne-am pus de acord asupra regulilor de formare. Ar fi derutant să numim toate aceste combinații ,,cuantori'', și ar fi arbitrar să numim ,,cuantori'' doar unele din ele. Toate sînt mixturi, și trebuie tratate ca atare.

Ca să rezumăm, deci, comentariul nostru la această parte a celei de a cincea contribuții: credem că o parte însemnată din expresiile menționate de autor nu conțin probleme pentru cercetări în legătură cu cuantificarea, iar acolo unde sînt probleme sau inovații, ar fi fost bine să se indice pe scurt natura lor și natura legăturii lor cu teoria cuantificării. Ideea că teoria cuantificării ar urma să parcurgă un proces de ,,nuanțare'' și în ce ar consta acest proces (cu excepția ,,logicii pluralității'') nu ne-a apărut cu claritate.

Analogiile structurale între operatori au fost remarcate, cum se știe, mai demult, iar pentru prima oară pare a le fi adunat la un loc von Wright în articolul său despre logica deontică, din 1951. Socotim utilă semnalarea lor aici, dat fiind că articolul lui von Wright nu e tradus la noi.

Toate cele cinci contribuții sînt însoțite de liste bibliografice — una din ele chiar comentată, ceea ce este foarte bine aici — inegale ca întindere, ceea ce, în parte, e explicabil și îndreptățit, dar și inegal de judicios întocmite. Oricum, ele sînt toate binevenite, putînd ajuta pe cei interesați să continue studierea temelor abordate în volum.

★

Direcții în logica contemporană va fi, credem, o carte utilă pentru cititorii interesați, și aceasta în mai multe feluri, potrivit cu specificul tematic și cu structura diferitelor contribuții reunite în ea. Observațiile pe care le-am formulat în cele de mai sus și aprecierile privind selecția, prelucrarea și modul de comunicare a materialului în unele dintre textele ce alcătuiesc volumul sînt, cel puțin în parte, chestiuni de înțelegere sau preferință personală, iar autorii sau alți cititori ar putea să nu subscrie la opiniile exprimate de noi. Lăsăm, deci, aceasta la aprecierea fiecăruia. Credem că trebuie făcute însă neapărat o altă serie de observații, de astă dată critice în sensul cel mai propriu, și anume privitor la ținuta sau pregătirea editorială a volumului, unde includem și controlul științific. Vrem să punem mai subliniat în evidență lipsurile volumului din acest punct de vedere, din două motive. Primul e că ele pot scădea din eficiența lui, făcînd mai grea, imperfectă iar uneori de-a dreptul imposibilă receptarea unor porțiuni din text, creînd cititorului perplexități acolo unde nu e nici un motiv să fie și punîndu-l poate în situația de a crede că el nu reușește să pătrundă un înțeles, cînd în fapt înțelesul lipsește din text — și descurajîndu-l astfel în străduința de a avansa pe tărîmul logicii. Cel de-al doilea motiv îl vom spune mai tîrziu.

Să începem cu cîteva neajunsuri mai puțin importante. De la o contribuție la alta nu pare să se fi urmărit realizarea, cît de cît, a unei uniformități în redarea simbolică a acelorași concepte și nici în descrierea operațiilor cu ele. Să exemplificăm. Cuantorii universal și existențial (obișnuiți) sînt scriși, rînd pe rînd, în trei feluri diferite (vom atașa fiecăruia aici variabila x): Ux și Ex, (x) și (Ex), $\forall x$ și $\exists x$. Cînd e vorba de conectorii propoziționali, la fel: în primul text se folosesc simbolurile: $\vee$, $\supset$, $\equiv$ și pentru negație $\sim$ (prefixat); în cel de-al doilea, negația e reprezentată printr-o bară deasupra formulelor, iar implicația materială prin $\rightarrow$ (dar se folosesc, paralel, și simbolurile $\sim$ și $\supset$, pentru aceleași două funcții de adevăr; în cel de-al treilea se folosește o notație total diferită — cea ,,poloneză'' (dar o dată și $\sim$ ca negație și $\vee$ ca disjuncție — p.105—106); în cel de-al patrulea bara pentru negație, dar acum pusă în față, nu deasupra, și $\&$ pentru conjuncție. Cum volumul e destinat unui cerc mai larg de cititori, această varietate poate îngreuia lectura. Ne gîndim în special la folosirea notației ,,poloneze'', mai puțin familiară, iar multora probabil și necunos-

cută, precum și la utilizarea uneori diferită a aceloraşi simboluri de la un text la altul.

Modul de descriere codificată a mecanismului demonstraţiilor axiomatice formalizate diferă, tot aşa, considerabil de la primul text (unde, ce-i drept, este explicat, dar nu pînă la capăt) la al treilea (unde nici nu este explicat). De exemplu, în semnalarea substituţiei uniforme, aşezarea termenului de substituit şi a celui ce i se substituie este în textul al treilea inversă faţă de primul, iar aplicarea regulii detaşării este şi ea semnalată cu totul diferit în cele două texte. Sînt şi alte asemenea neconcordanţe. Admitem şi aici că toate acestea nu sînt deosebit de grave, dar este la fel de adevărat că, nefiind vorba de retipărirea unor texte publicate anterior independent unul de altul, ci de texte comandate anume pentru a apărea împreună, se putea realiza, cu un efort neînsemnat, o uniformitate (nu neapărat totală) şi se puteau insera, acolo unde era nevoie, explicaţii în plus privind alcătuirea formulelor şi transformările operate asupra lor.

Corectura textului în general şi a formulelor în special nu s-a făcut nici pe departe cu atenţia cuvenită (curios, însă, în această privinţă există mari inegalităţi de ţinută între texte). Ar fi o îndeletnicire ingrată să înşirăm aici toate greşelile de tipar constatate, dar vom da măcar cîteva exemple grăitoare. La p. 177, în numai 10 rînduri de text (cu formule) există nu mai puţin de 11 greşeli, din pricina cărora unele formule sînt nonsensuri. Lipsa de sens provine aci mai ales din confundarea a două simboluri distincte, t şi τ (ambele tipărite t), precum şi din tipărirea, de cîteva ori, a lui t în rînd cu cuantorul, cînd ar fi trebuit să apară de fapt ca subscript în dreapta (în genul scrierii indicilor), *şi invers*. Or, semnificaţia celor două moduri de scriere a lui t este în text total diferită. Mai menţionăm, tot aici, că în locul majusculei greceşti θ s-a tipărit peste tot în acest fragment simbolul mulţimii vide (cerculeţ tăiat cu o bară oblică de la dreapta la stînga), dar aceasta e mai puţin important. Fiind vorba de un text compact, vom indica aici, fiindcă volumul nu are erată, îndreptările ce ar trebui făcute (numerotăm rîndurile de sus în jos):

— rîndul 12 trebuie citit: $(A_t\, x)\ \theta x$ petru „All x's existing at time $t\ \theta$";

— în rîndul 14, în loc de t se va citi τ, iar în loc de (A_t) se va citi (At);

— în rîndul 15, în loc de (E_t) se va citi (Et);

— în rîndul 19, cea de a treia apariţie a lui t trebuie înlocuită cu τ, iar în loc de Atx trebuie pus $A_t\, x$.

— în rîndul 20, cea de a treia apariţie a lui t trebuie înlocuită cu τ, iar în loc de Etx trebuie pus $E_t\, x$.

— în rîndurile 20 şi 21, în loc de Atx trebuie $A_t x$ şi în loc de Etx trebuie $E_t x$.

Şi încă două remarci, în legătură cu aceeaşi pagină: 1) Autorul ar fi trebuit să spună că (Ax) şi (Ex) au aici semnificaţia care li s-a dat cu două pagini mai înainte, unde se discută o altă problemă (punctul 1.3 *Cuantori modali*), fiindcă cititorul n-are de unde să ştie, dacă autorul nu-i spune, că materialul expus la p. 177 (punctul 1.16 *Cuantificare temporală*) este extras din acelaşi articol al lui N. Rescher ca şi materialul de la 1.13 şi că cele două serii de noţiuni şi de simboluri au legătură între ele. 2) Nouă ni se par lipsite de sens şi cele două expresii din rîndurile 8—9 de jos: „ori de cîte ori x F(x)", respectiv „uneori cînd x F(x)" oferite drept interpretări ale cuantorilor în sens temporal. Sau, în orice caz, ele trebuiau explicate, fiindcă F(x) se citeşte, cum e ştiut, „x este F", ceea ce ne-ar duce la „ori de cîte ori x, x este F" — o expresie, desigur, „negramaticală". Analog şi pentru expresiile din rîndurile 4—5 de jos.

Iată încă un număr de greşeli de tipar ce privesc simbolismul: la p. 146, în enunţul celei de a treia reguli de formare, în locul celei de a doua şi celei de a patra apariţii a lui X, ar fi trebuit, evident, să stea Y. La pagina următoare, rîndul 5 de jos, în loc de MMp → Mpp (formulă, dealtfel, neconformă regulilor de formare ale sistemului), trebuia MMp→Mp. La pagina 136, atît în formula ce ocupă rîndul 11 de sus, cît şi în întregul aliniat care-i urmează, pretutindeni în loc de pi şi pj, trebuia scris p_i, respectiv p_j. Greşeli în scrierea formulelor sau a simbolurilor izolate mai întîlnim la p. 23, 64, 69, 84, 106, 171, iar în text există şi altele, mai lesne de corectat de către cititor, dar uneori, totuşi, stînjenitoare.

În scrierea numelor de autori străini şi a titlurilor de lucrări respective în original există, de asemenea, numeroase greşeli — de pildă, într-una din bibliografii, în numai 7 puncte ale ei există nu mai puţin de 16 greşeli de acest fel, ceea ce, desigur, e prea mult, chiar dacă asemenea greşeli sînt mai anodine decît celelalte greşeli de tipar.

Mai departe, există un număr de scăpări strecurate, pe semne, în manuscrisele autorilor, cum se întîmplă, „din fuga condeiului", care ar fi fost normal să le fie semnalate şi să fie înlăturate în cursul editării volumului. Iată cîteva, din primele trei contribuţii (sînt şi altele). La p. 37, în enunţul regulii de formare (2) lipsesc clauzele pentru construirea formulelor cu ajutorul conectorilor $\vee$ şi $\equiv$; şi, desigur, n-ar fi trebuit să lipsească, de vreme ce aceste două simboluri nu sînt intro-

duse acolo prin definiții [3]. Enunțul regulii de inferență R 1 de la aceeași pagină trebuie și el ușor modificat, și anume în sensul că unei variabile de termen i se poate substitui orice termen (deci nu neapărat o variabilă); altminteri R1 e inaplicabilă la obținerea teoremelor 5, 19, 20 ș.a., unde se indică utilizarea ei (p. 38—39). Dealtfel, numai reformulînd așa pe R1, va avea aplicabilitate R2. Tot aci mai observăm că în conformitate cu regula de formare (2), sînt fbf., evident, și conjuncțiile multiple, încît, cu ocazia extinderii limbajului silogisticii prin admiterea a mai mult de trei variabile de termeni (p.44) nu e nevoie ca ea să fie modificată.

În contribuția a doua a rămas nesesizată o contradicție existentă la paginile 83—84 și rezultată dintr-o inexactitate de traducere. Popper nu putea, bineînțeles, să răspundă „Nu" la întrebarea dacă în genere niște enunțuri-test pot să justifice pretenția că o teorie explicativă universală e adevărată, și pe de altă parte să răspundă „Da" la întrebarea dacă enunțurile-test pot justifica atît pretenția că o asemenea teorie este adevărată, cît și pretenția că o asemenea teorie este falsă[4]. Ar fi însemnat să respingă o propoziție și totodată să accepte conjuncția ei cu o altă propoziție. Dăm, pentru cititorul interesat să înțeleagă adecvat poziția lui Popper, traducerea corectă a respectivului pasaj din el (notat cu L_2); „Poate fi justificată prin rațiuni empirice pretenția (eventual „susținerea" — n.n.) că o teorie universală explicativă este adevărată sau este falsă?; adică, se poate justifica oare, în temeiul admiterii adevărului enunțurilor-test, fie pretenția că o teorie universală este adevărată, fie (măcar) pretenția că ea este falsă?". La această întrebare se poate, desigur, răspunde afirmativ chiar dacă la (L_1)[5] s-a răspuns negativ, fiindcă dacă notăm răspunsul negativ la (L_1) cu „non-p", atunci răspunsul afirmativ la (L_2) este de forma „p sau q", și nu avem contradicție. Și într-adevăr, în acest caz Popper acceptă, după cum se știe, disjuncția, fiindcă acceptă pe cel de-al doilea membru al ei, adică ideea falsificabilității teoriilor (în vreme ce pe primul l-a respins).

Tot așa, dacă n-a fost sesizată direct inexactitatea afirmației de la p. 103 că formula CpCqp nu e teoremă în niciunul din sistemele modale S1—S5, atunci măcar cînd au fost parcurse toate textele din volum s-ar fi putut observa că ea este incompatibilă cu o afirmație din cel de-al patrulea text (la p. 148—149) — anume că în S1 (și deci și în S2—S5, care toate înglobează sistemul S1) *orice* tautologie a logicii propoziționale este teză. (La începutul însemnărilor de față spuneam că există un punct de întîlnire între cel de-al treilea și cel de-al patrulea text al volumului. Punctul acela e aici, și, din păcate, întîlnirea e o contradicție). Afirmația inexactă trebuie corectată, desigur, în sensul că formula p—3 (q—3 p), unde —3 este simbolul implicației stricte, structural identică cu p→ (q→p) (adică cu CpCqp), nu este teză în sistemul modal S1; altfel spus, că în vreme ce CpCqp este teză în S1, formula care se obține din ea înlocuind în ambele apariții semnul implicației materiale cu cel al implicației stricte, nu este.

Tot printre scăpări trebuie înregistrată, pe semne, și desemnarea infinității numărabile cu simbolul lambda în loc de alef-zero, încetățenit, cum se știe, deja de multă vreme în acest rol.

În fine, în volum există cîteva inadvertențe și în redarea unor demonstrații, care pentru cititorul preocupat de a înțelege textul dar neinformat în materie din alte surse vor crea situații neplăcute. Nu vom zăbovi aici asupra scăpărilor din această categorie; ele ar fi trebuit sesizate și înlăturate înainte de apariția volumului, cu atît mai mult cu cît cititorul nu va putea să facă singur îndreptările necesare, chiar dacă va simți pe alocuri unele nepotriviri sau incompletitudini.

---

[3] Dealtfel, în text nu e specificată o anume bază axiomatică pentru logica propozițională utilizată. Autorul credem că a preferat să nu facă această specificare, fiindcă e indiferent ce bază se alege, cîtă vreme furnizează teoremele necesare scopului urmărit. Dar atunci poate că ar fi fost mai bine ca în formularea regulii (2) să se fi presupus, pur și simplu, că se știe ce este o formulă bine formată (fbf.) a calculului propozițional subiacent, iar regula să se fi rezumat la stipulația că orice substituție într-o fbf. a logicii propoziționale a unei fbf. silogistice atomare (adică alcătuite conform regulii (1) dă o fbf.

[4] Aici am modificat deja puțin traducerea propoziției respective (L_2) din Popper, față de cum este dată la p. 84, căci fără această modificare propoziția pare să spună că niște enunțuri-test ar putea justifica și pretenția că o teorie e adevărată și pretenția că *aceeași* teorie este falsă. Ceea ce, desigur, e logic imposibil. Dar chiar cu modificarea adusă, contradicția rămîne.

[5] Evident, și în traducerea lui (L_1) de la p. 83, în loc de „cerința ca o teorie... să fie..." trebuie pus „pretenția (sau „susținerea") că o teorie... este...".

Putem explica acum cel de-al doilea motiv pentru care am stăruit asupra acestor aspecte negative în legătură cu cartea prezentată. Motivul e că am vrut să atragem atenția, cu acest prilej, asupra unor deficiențe persistente în editarea literaturii logice la noi. Din respect pentru adevăr, trebuie să spunem că greșeli și neglijențe de felul celor semnalate *nu sînt imputabile în mod special* volumului prezentat aici; la o comparație migăloasă, el ar ieși mai bine, din acest punct de vedere, cel puțin decît anumite alte lucrări apărute în ultimii ani. Ținem să facem această precizare, pentru că altminteri prezentarea de față, pusă alături de alte prezentări de lucrări din acest domeniu apărute în ultimii ani, ar putea să lase despre volumul analizat aici o impresie mai defavorabilă decît ar fi *fair*, diferită și de ceea ce am intenționat și de ceea ce ar reieși dacă s-ar compara între ele lucrările înseși, nu recenziile la ele, care, cum e bine știut, n-au criteriile și exigențele egale. Nu este locul aici să încercăm considerații mai generale despre ce este bine și ce nu este bine în ansamblul activității de editare a literaturii de logică (originală și traduceri). Vom spune doar că, după convingerea noastră, de o discuție serioasă pe această temă este realmente nevoie, și aceasta de mai multă vreme.

O discuție de acest fel nu s-ar mărgini, desigur, la căutarea de modalități pentru înlăturarea unor neajunsuri de felul celor semnalate aici, ci ar avea un obiectiv mai complex și dominant constructiv.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D. Germană)

Nr. 2/1975

Din sumar: A. KOSING, Probleme teoretice ale evoluției națiunii socialiste în R.D.G.; R. ROCHHAUSEN, G. ILGENFRITZ, „Creativitatea" ca formă de reflectare; G. BIEDERMANN, E. LANGE, Filozofia naturii la F. W. J. Schelling; W. FÖRSTER, *Filozofia lui Schelling în liniile sale de recepție opuse*; I. FORSCHE, Noțiunea de cauzalitate și concepția dialectică și materialistă despre evoluție; K. VOSS, Comanda (Aufforderung) ca formă de gîndire.

Diogène

(Franța)

Nr. 89/1975

Din sumar: KENNETH G. DENBIGH, Timpul și hazardul; STEFAN AMSTERDAMSKI, Evoluția științei: reformă și contra-reformă; BORIS G. KOUZNETSOV, Stil și conținut în știință; NICOLA DALLAPORTA, Crizele fizicii contemporane; ROGER CAILLOIS, Știință-ficțiune; FRANÇOIS FURET, De la istoria-povestire la istoria-problemă.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNE ŞTIINŢIFICĂ: REVOLUŢIA SOCIALISTĂ ŞI REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICĂ-TEHNICĂ

În ziua de 31 ianuarie 1975 a avut loc în Bucureşti o sesiune ştiinţifică pe tema: *Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică (cincinalul 1976 — 1980 — cincinalul revoluţiei tehnico-ştiinţifice)* — organizată de Academia de ştiinţe sociale şi politice a Republicii Socialiste România.

Prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei, în cuvîntul său de deschidere, a arătat importanţa acordată de documentele Congresului al XI-lea al P.C.R. atît studierii cît şi promovării revoluţiei ştiinţifice şi tehnice în ţara noastră, actuala sesiune înscriindu-se ca o parte a unui cuprinzător program de lucru desfăşurat de Academie în acest domeniu.

Pe agenda sesiunii au fost înscrise următoarele comunicări: „Conceptul de sistem şi unitatea ştiinţei" (Prof. dr. Mircea Malița, membru corespondent al Academiei R.S.R.); „Conducerea economiei naţionale şi condiţiile afirmării cu putere a revoluţiei ştiinţifice şi tehnice în România" (Prof. dr. doc. N.N. Constantinescu, membru corespondent al Academiei R.S.R.); „Fenomene particulare în sisteme organizate" (Prof. dr. doc. ing. Corneliu Penescu, membru corespondent al Academiei R.S.R.); „Impactul dintre reglaje şi optimizări şi ştiinţa conducerii societăţii socialiste" (Prof. dr. ing. Nicolae Racoveanu); „Corelaţia dintre revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică în planul conducerii sociale" (Prof. dr. Ovidiu Trăsnea); „Relaţia societate-natură în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice şi ale coexistenţei paşice" (Prof. dr. doc. ing. Valter Roman); „Convergenţa cercetării ştiinţifice în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice" (Prof. dr. ing. Mihai Drăgănescu, membru corespondent al Academiei R.S.R.); „Dezvoltarea şi marile mutaţii contemporane" (Prof. dr. Mihai Botez); „Noi dimensiuni imprimate acţiunii sociale de revoluţia ştiinţifică şi tehnică" (Col. dr. Romul Duma); „Revoluţia ştiinţifică şi tehnică şi eficienţa conducerii" (Prof. dr. Sergiu Tamaş).

C.M.

ASPECTE DIN CULTURA JAPONEZĂ

JAPONIA DE IERI ŞI DE AZI

S-ar putea spune că în pregătirea pentru contactul cu o civilizaţie străină intră, în chip firesc, cunoaşterea măcar fugară a trecutului ei. Mai ales că civilizaţia japoneză are un trecut de o durată impunătoare: primele picturi, pe care le vezi pe ceramica expusă în prima sală a muzeelor, datează din neolitic, iar prima perioadă de înflorire a artei (perioada Asuka) datează din veacul al VI-lea. Dar nu numai acesta este motivul care te îndeamnă să te iniţiezi în trecutul milenarei culturi nipone ci şi altul, poate mai important. Este faptul că, pentru a înţelege Japonia de azi, problematica ei socială, căutările şi dezbaterile pasionate ale scriitorilor, artiştilor, regizorilor, psihologilor, filozofilor şi sociologilor contemporani niponi — trebuie să pleci de la ceea ce numesc ei înşişi „căutarea de sine". Căutare care este de fapt şi o soluţie: contopirea tradiţiilor cu modernitatea, păstrarea discretă, dar fermă, a valorilor spirituale naţionale, împletită cu o înfrigurată şi neostoită curiozitate şi asimilare a tot ceea ce-i mai nou în ştiinţă şi artă, învăţămînt şi arhitectură, tehnică şi mişcare socială.

Căutarea unui echilibru sau sinteze între trecut şi prezent, între creaţie şi moravurile tradiţionale (în aspectul lor pozitiv, adînc popular), pe de o parte, şi excepţionala capacitate de receptare şi asimilare originală, creatoare a ideilor, descoperirilor, formelor noi artistice primite din Apus — iată problema şi totodată idealul realizat, aşa cum se desprinde din numărul revistei „Esprit" (1972) închinat culturii Japoniei şi alcătuit în întregime din mărturii şi întrebări ale intelectualilor japonezi, din relevarea căutărilor, dar şi a realizărilor lor.

În „Cuvîntul înainte" care prefaţa acest număr, Domenach, directorul revistei, mărturisea că a fost de trei ori în Japonia, dar că n-a reuşit să înţeleagă aproape nimic. Afir-

mația gînditorului și eseistului francez nu este o butadă. Lafcadio Hearn mărturisea acum o jumătate de veac, că sufletul japonez este aproape indescifrabil, iar experiența contactului cu civilizații necunoscute te învață că mai lesne te ispitesc caracterizări după un prim contact cu ele, dar mai greu te încumeți să le descrii în trăsături tranșante, după o mai îndelungată frecventare. Dar fie că cineva este mai grăbit sau mai stăruitor în caracterizarea spiritualității nipone de azi, trăsătura mai sus reliefată i se impune, mai ales că este coroborată de mărturiile intelectualilor japonezi și de a celor care au zăbovit mai mult timp decît autorul acestor rînduri în Japonia. Din ceea ce am văzut și sesizat timp de două luni, din discuțiile numeroase purtate, din lectura unor lucrări apusene de istoria culturii sau din cărți japoneze despre caracterul național — cred că se poate păstra această caracteristică a unei veșnic tinere căutări de sine, care se desfășoară printr-o confruntare serioasă a propriilor tradiții cu orientările și formele de cultură contemporane, atît din civilizația apuseană, cît și din cea a țărilor socialiste. În ce măsură această încercare — și reușită — de sinteză nu este o tendință firească și banală, care „se înțelege de la sine", — urmează să punctăm în cele ce urmează.

CÎTEVA JALOANE ISTORICE. ARTA

Pînă acum vreo sută de ani (1868), Japonia, în ciuda marilor ei realizări culturale, mai ales literar-artistice, rămăsese oprită în dezvoltarea ei de structura socială feudală. De-abia odată cu perioada domniei împăratului Meiji, tendințele economice și unele cerințe social-culturale înnoitoare și-au aflat încurajarea. Japonia gentilică (sec. VI î.e.n.— sec. VII e.n.), Japonia imperială (sec. VII— sec. XII), și Japonia feudală (sec. XII—XIX) sînt perioadele în care este împărțită istoria Japoniei înainte de contactul fecund cu știința și tehnica modernă, contact care a permis desemnarea ultimului veac al istoriei Japoniei drept „Japonia nouă". Dar dacă pînă la această dată condițiile feudale și unele tendințe xenofobe au determinat replierea Japoniei și rămînerea ei în urmă din punct de vedere tehnic și economic, această situație nu s-a extins și asupra culturii spirituale. Istoricii apuseni ai civilizației japoneze nu ezită de loc să trateze, ca problemă de prim plan, istoria *artei* japoneze, divizată în numeroase perioade, fiecare avînd specificul ei. Institutul de istoria artei din Tokyo și alte autorități disting unsprezece perioade care s-au succedat între veacurile VI—XIX.

Fără să pot intra în amănunte, aș vrea să subliniez laitmotivul anunțat — originalitate și receptare — din plin justificat în urmărirea și înțelegerea valorilor artei japoneze. Originalitatea acestei arte s-a manifestat de timpuriu și tocmai pentru că au fost conștienți de ea au putut pictorii, sculptorii și arhitecții japonezi să învețe cu sîrguință din modelele altor culturi, fără să se teamă de „pierderea originalității". G. B. Sansom, istoricul englez — foarte cumpănit în aprecieri — al culturii japoneze, scrie că „civilizația neolitică ce s-a dezvoltat în Japonia a atins într-adevăr un foarte înalt nivel" (*Japan. A short cultural History*, Tokyo, 1974) iar N. G. Munro afirmă că întreaga dezvoltare artistică ulterioară a Japoniei își are rădăcinile în trecutul ei preistoric. Marile epoci artistice — Nara, Konin, Fujiwara, Kamakura etc. — ne înfățișează chipul în care artiștii japonezi au asimilat tematica budistă, influențe chineze și coreene, apoi europene, pentru a le topi în creuzetul geniului național. Fie că luăm drept pildă artizanatul, stampa sau gravura, sculptura, templele etc. ceea ce ne apare frapant este capacitatea de a *regîndi* modelele asimilate cu o excepțională degajare și libertate de inspirație. Geniul artistic nipon s-a manifestat cu vigoare din veacurile VII—VIII, în epoca Nara (după numele capitalei de atunci). Nara se află la o mică distanță de Kyoto, „orașul-muzeu" care își merită numele nu numai pentru că posedă poate cel mai bogat muzeu din Japonia, dar și pentru că sute de temple, extrem de variate ca forme și dimensiuni, vîrstează drumul spre înălțimile ce înconjoară orașul, multe din ele integrîndu-se în stînci. Nara a rămas sanctuarul celor mai vechi temple în lemn cunoscute în lume, iar muzeul Shoso-in, scrie Jeannine Auboyer, „este singurul muzeu din lume a cărui funcție s-a perpetuat, fără întrerupere, de cînd a fost construit, din veacul VIII, pînă azi... (*Les arts de l'Asie orientale et de l'Extrême-Orient*, Paris, 1964).

„Discipoli care și-au întrecut maiestrii", îi numește Sansom pe sculptorii și arhitecții japonezi din perioada feudală; creațiile arhitecturale ale epocii, fără să fie monumentale, frapează prin armonia, discreția și sobrietatea liniilor. Toți istoricii artelor sînt unanimi în relevarea gustului sigur, manifest în ceramică, obiecte din lac, veselă din lemn neînchipuit de variată, adaptată artei culinare, gust frapant, de asemenea în paravane, evantaie, lampioane, bibelouri. Din aceste vremuri depărtate s-a format gustul artistic japonez, care cred că poate fi considerat drept o trăsătură a caracterului național.

Dacă marea artă a urmat curbele evoluției luxului și rafinamentului nobiliar și ale avatarurilor celor trei religii (șintoism, budism, confucianism), artizanatul a continuat să

îmbogățească tradițiile milenare. Printre impresiile cele mai vii mi-a rămas micul muzeu cu ceramică din Hakone.

LITERATURA

Este un fapt cunoscut că literatura japoneză a strălucit dintotdeauna și în primul rînd prin poezie. *Manycshu* este o antologie în douăzeci de volume care cuprinde cîteva mii de poeme, cele mai vechi, alcătuite în primele patru veacuri ale literaturii japoneze (epoca feudală). În veacul al X-lea, împăratul Daigo a pus să se publice o nouă antologie în a cărei prefață poetul Tsuyaruki definea, cu o simplitate și pătrundere greu de depășit, ce reprezintă poezia pentru japonez: „... asemenea unei semințe, ea crește în sufletul omului, din care răsar apoi nenumăratele ramuri ale limbii... Într-o lume atît de bogată în fațete, omul se silește să afle cuvintele care vor tălmăci impresiile pe care le-a căpătat despre tot ce-a văzut și auzit...".

Poezia japoneză este deosebit de reținută în fond și concisă în formă; tema principală este natura, care apare „desenată" în cîteva trăsături, ca și peisajul prins în tuș. Poemul clasic nu depășea cinci linii de cîte cinci, șapte, cinci, șapte și iar șapte silabe. În veacul al XVI-lea, poeții japonezi au concentrat mai mult forma poeziei, reducînd-o la trei linii... Alcătuirea acestor *hokka* a devenit o pasiune populară, la concursurile poetice participînd toate categoriile sociale. Redus la această expresie concentrată, — sugestie pură care invită la întregire din partea cititorului — poemul a devenit o necesitate pentru poet, ca și pentru diletant.

Pentru a compensa parcă neîntrecuta concizie și discreție a poeziei, romanul japonez s-a manifestat de la început prin dimensiuni neobișnuite. Romanul *Genji Monogatari*, scris în anul 1001 de doamna Murosaki (roman din care s-a tradus și la noi un fragment) este precursorul romanului picaresc care va apare în Europa secolelor XVII—XVIII. O feministă la începutul veacului XI! Dar care își expune cu grație și talent părerile, pe prim plan desfășurîndu-se un tablou de moravuri realist.

De-abia în veacul al XIX-lea Japonia a cunoscut romanul modern; Bakin este asemănat lui Dickens. Depășind romanul sentimental, în veacul al XX-lea, literatura japoneză s-a aruncat cu pasiune în vîltoarea problematicii societății și omului contemporan, însușindu-și toate orientările și curentele literare. Operele care au apărut și apar în epoca noastră mărturisesc o efervescență ideologică deosebită, cu o înclinare spre abordarea progresistă a problemelor sociale.

FILOZOFIA

Will Durant este autorul unei clasice „istorii a civilizației" în zece volume, lucrare apărută acum cîteva decenii. Printre aceste zece volume, cele închinate civilizației evului mediu se intitulează grăitor *Era credinței*. Și totuși, autorul american care a vădit atîta simpatie pentru dominația religiei în evul mediu european, constată cu obiectivitate că „... japonezii sînt un popor de o mediocră religiozitate; din acest punct de vedere ei sînt foarte diferiți de indieni... ca și de catolicismul medieval sau de sfinții belicoși ai Reformei" (*Histoire de la civilisation*, vol. III, Payot, 1937). Într-adevăr, fără să poți trece cu vederea rolul — firesc în cadrul Japoniei feudale — pe care l-au jucat budismul și confucianismul, chiar o sumară informare asupra evoluției spirituale nipone te pune în fața unor trăsături raționale, determinate de continua frămîntare a maselor și a gînditorilor în jurul problemelor sociale și a fericirii individului.

Prioritatea acestor probleme de viață ne explică tendințele tradiționale laice — umaniste și raționaliste — nu numai ale gîndirii filozofice și sociale în Japonia de ieri și de azi, dar pînă și transformarea unei religii ca budismul. La origine o doctrină pesimistă a „eliberării" de viață (identificată cu suferința), budismul a devenit în Japonia un cult popular paralel șintoismului — religie populară axată în jurul divinităților protectoare și ajutătoare pentru viața terestră. Cult agrementat de serbări populare și ceremonii voioase „... care subordonau religia bucuriei..." (Durant). *Toleranța* religioasă, coexistența șintoismului, budismului și confucianismului (apoi și a creștinismului) — este iarăși un fenomen grăitor: lipsa fanatismului și a războaielor religioase, cu excepția cazurilor cînd măsurile aspre luate împotriva creștinilor porneau din considerente de apărare națională.

Din veacul al XVII-lea datează primele critici raționaliste ale religiei; deși orînduirea feudală avea să mai dureze două veacuri, pe plan ideologic în Japonia iluminismul se manifestă înaintea celui din Franța prerevoluționară!

Un alt fenomen istoric, remarcabil de semnificativ, este chipul în care a fost preluat și interpretat confucianismul. În timp ce în China, doctrina lui Confucius, care la originile ei a avut un caracter *etic-raționalist*, a fost transformată în religie de stat, în Japonia, atunci cînd este transplantat confucianismul, în veacul al XVI-lea, i se redescoperă caracterul originar etic. Fujiwara Seigwa, inițiatorul răspîndirii confucianismului, a fost un călugăr budist, care, nesatisfăcut de caracterul mistic spre care tindea budismul, descoperă la Confucius o doctrină a „înțelep-

ciunii". Iar discipolul său Razan se va manifesta ca un adversar atît al budismului cît și al creștinismului: „Voi, preoții, susțineți că lumea aceasta este efemeră. Prin înșelăciunile voastre faceți poporul să uite ceea ce trebuie să fie relațiile dintre oameni; voi îi faceți să disprețuiască datoriile sociale". Kyuso, discipolul lui Razan, avea să declare categoric: „A-ți căuta fericirea în lumea cealaltă înseamnă să fii egoist".

O figură luminoasă a raționalismului japonez este Ekken, care a trecut de la medicină la filozofie, inaugurînd totodată literatura filozofică în limba națională. Antiteolog convins, Ekken vedea menirea filozofiei (ca și Spinoza) în eliberarea de teologie și în formarea caracterului. „Numai oamenii lipsiți de rațiune — scrie Ekken — se roagă unor divinități nesigure în nădejdea de a dobîndi fericirea".

Tot din veacul al XVII-lea începe lanțul ginditorilor preocupați de problemele sociale: Kumazawa Banzan este cel dintîi care denunță clasa samurailor drept o castă parazitară, abuzivă și obscurantistă. Aflînd că urmează să fie întemnițat și poate ucis, Banzan a fugit și și-a petrecut restul vieții în păduri. Jinsai, care trăiește și el în veacul al XVII-lea, a dus viața simplă a unui țăran; a declarat război erudiției sterpe, proclamînd rostul practic al filozofiei: „...cunoașterea trebuie să fie activă și vie, iar nu o doctrină moartă și pur speculativă...".

VIAȚA INTELECTUALĂ CONTEMPORANĂ

Chiar dacă ne oprim la aceste cîteva exemple putem înțelege de ce cultura japoneză s-a dovedit în ultimul veac ca fiind cea mai deschisă înnoirilor ideologice, tehnice și științifice. Spre deosebire de mulți autori apuseni, nu cred că Japonia a trebuit să aștepte epoca Meiji pentru a porni pe drumul științei, tehnicii, al raționalismului și gîndirii sociale progresiste. Tot ceea ce japonezii au receptat, ei au grefat pe un fond ideologic sau cultural tradițional, ale cărui caracteristici sînt colectivismul și umanismul. Așa se explică rapiditatea cu care au fost asimilate curentele de idei progresiste, dominanța preocupărilor pentru rezolvarea problemelor sociale după 1945, ardoarea și inventivitatea care se manifestă în literatura și publicistica progresistă, teatrul de avangardă, film etc.

Intelectualii japonezi sînt cei dintîi în a recunoaște că o dată cu pătrunderea valorilor culturii apusene s-au strecurat și forme de viață și cultură nedorite, specifice idolatrizării bunurilor materiale în societățile de consum. Dar trebuie spus că modestia și spiritul autocritic sînt trăsături esențiale ale caracterului nipon. Ceea ce îl frapează pe străin este excepționala sete de informație, discuție, confruntare de idei. În toate universitățile pe care le-am vizitat sau în care am trăit mai multe săptămîni (ca de pildă, la universitatea „Hokkaido" din Sapporo) m-au impresionat seriozitatea discuțiilor, lipsa de formalism, dorința interlocutorilor de a cunoaște realități și idei. Această remarcabilă receptivitate și seriozitate este evidentă și în numărul mare de edituri, reviste și ziare, în avalanșa de traduceri în toate domeniile importante ale culturii. Printre ele, filozofia și sociologia se află la un loc de cinste.

Desigur că, datorită atît curiozității și setei de informare a publicului, cît și intereselor comerciale ale editorilor, viața ideologică reflectă toate curentele și școlile filozofice contemporane. Dar sînt și fenomene pozitive indiscutabile: interesul pentru marxism este cît se poate de viu, ca și interesul pentru chipul în care marxismul contemporan înțelege să se confrunte cu alte concepții și să se delimiteze de ele. Numărul 4 al revistei trimestriale „Materialist" a apărut într-un tiraj grăitor: 30 000 de exemplare. Datorită faptului că în *toate* instituțiile de învățămînt superior se predă un curs general de filozofie, marxiștii au posibilitatea să exercite o reală influență asupra tineretului. În unele universități de veche tradiție, ca universitățile „Waseda" sau „Keyo", ca și în universități mai noi ca „Hosei", profesorii marxiști dețin un loc dominant sau conlucrează cu filozofi de orientare progresistă.

Legăturile culturale dintre România și Japonia au intrat de curînd într-o nouă fază, promițătoare. Recent, o delegație academică, în frunte cu președintele Academiei japoneze ne-a vizitat țara. Savanți și scriitori români vor avea prilejul să ia contact cu o cultură milenară, dar care privește mereu înainte. Numeroasele premii Nobel cucerite de savanții japonezi, ca și zecile de lucrări care apar în Apus asupra culturii japoneze nu influențează întru nimic ținuta unei culturi a cărei deviză întreită este modestia, atenția pentru orice experiență străină și dezideratul transformării și ameliorării vieții sociale.

C. I. Gulian

MARGINALII ŞI COMENTARII

NOTĂ

Prin scrisul său, prin activitatea sa didactică, precum şi prin numeroase din conferinţele şi expunerile sale, H. Wald a contribuit de-a lungul ultimelor decenii la stimularea interesului pentru filozofia marxistă al unor cercuri largi de cititori şi ascultători, la promovarea dezbaterilor asupra unor probleme actuale ale antropologiei filozofice, epistemologiei, filozofiei limbajului şi semioticii.

Este însă deosebit de regretabil faptul că — paralel cu această activitate în general meritorie — cercetătorul şi publicistul H. Wald şi-a făcut treptat un adevărat mod de existenţă în domeniul scrisului din *practica mercantilă, profund reprobabilă a a transferului de texte.*

Acest caz de penibilă îndepărtare de la normele firești ale muncii de cercetare şi ale activităţii publicistice îl supunem astăzi opiniei publice.

Astfel, numai între anii 1969 (febr.) şi 1974 (prima jumătate), H. Wald a publicat peste 160 de studii şi articole, dintre care aprox. 145 în limba română (restul, traduceri ale unora din aceste texte publicate în „Revue roumaine des sciences sociales"). Analiza comparată a numai 90 dintre aceste studii şi articole (toate remunerate) a evidenţiat faptul că 87 dintre ele sînt de fapt treceri dintr-o revistă în altele. Menţionăm — cerînd scuzele de rigoare cititorilor revistei — că toate articolele şi studiile publicate de H. Wald în această perioadă în „Revista de filozofie", şi prezentate redacţiei ca „inedite", s-au vădit a fi, de fapt, asamblări amalgamate ale unor texte publicate anterior. În aceeaşi perioadă, H. Wald a publicat şi două cărţi (*Homo significans*, 1970 şi *Limbaj şi valoare*, 1973), precum şi şase studii în diferite culegeri. Lucrarea *Limbaj şi valoare* (singura cercetată) — prezentată de autorul ei drept parte ultimă a unei „trilogii a limbajului" — este de fapt o culegere de articole apărute anterior de două sau de trei ori, iar unele chiar de şase ori! De asemenea, nici unul din cele şase studii publicate în culegeri nu este inedit; ele au apărut anterior, integral sau parţial, cel puţin de două sau de trei ori!

Pentru edificarea cititorului, dar şi pentru facilitarea verificării afirmaţiilor noastre, redăm — cu titlu de exemplu — cîteva din aceste transferuri de texte: Astfel, *Entropie şi contraentropie* („Flacăra", 20 martie 1971) trece în *Limbaj şi contraentropie* („Familia", 10/1971) şi apoi în capitolul *Contraentropie şi antropocentrism* al studiului *Limbaj şi cultură* („Viaţa românească", 4/1972). *Gîndirea umană şi maşinile „de gîndit"* („Familia", 1/1970) trece în *Maşinile „de gîndit"* („Flacăra", 17 aprilie 1971) şi apoi devine capitolul *Maşinile „de gîndit"* în studiul *Scopul omului — omul însuşi* („Revista de filozofie", 4/1972). *Semiotica* („Flacăra", 23 ian. 1971) este reluat întocmai în capitolul *Semiotica* din studiul *Omul şi semnele* („Viaţa românească", 11/1971) şi apoi în *Semiotica. O nouă teorie a culturii* („Familia", 1/1973). *Masă şi colectivitate* („Flacăra", 15 ian. 1972) trece în capitolul *Masă şi colectivitate* din studiul *Cartea şi televizorul* („Familia", 3/1972) şi în capitolul *Masă şi colectivitate* din studiul *Scopul omului — omul însuşi* („Revista de filozofie", 4/1972). *Ateismul* („Flacăra", 13 ian. 1973) trece în *Ateismul* („Familia", 5/1973, *partea I*) şi apoi în capitolul *Ateismul* din studiul *Mutaţia socialistă a stilului de viaţă* („Revista de filozofie", 7/1974). *Paradisul pierdut* („Flacăra", 23 sept. 1972) trece în *Ateismul* („Familia", 5/1973 — *partea a II-a*) şi apoi în *Mitul paradisului* („Luceafărul", 29 dec. 1973 — *partea I*). *Nume şi numere* („Familia", 4/1972) trece în *Numărul* („Flacăra", 16 dec. 1972) şi apoi în capitolul *Numărul* din studiul *Comunicarea lingvistică şi geneza ideilor* („Viaţa românească", 4/1973). *Oral şi scris* („Familia", 4/1973) trece în capitolul *Oral şi scris* al studiului *Limbaj şi creaţie* („Revista de filozofie" 7/1973) şi apoi în *Lectura şi dezvoltarea gîndirii* („Revista bibliotecilor", 8/1973). *Recitirea miturilor* („Flacăra", 28 nov. 1970) trece în capitolul *Recitirea miturilor* din studiul *Omul şi semnele* („Viaţa românească", 11/1973). *Ştiinţă şi filozofie* („Revista de filozofie", 7/1968) trece în *Filozofie şi ştiinţă* („Luceafărul", 6 oct. 1973). Capitolul *Dialectica eului* din studiul *Cartea şi televizorul*

Rev. filoz., XXII, 2, p. 279–280, Bucureşti, 1975.

(„Familia", 3/1972) trece în articolul *Reconstruirea eului* („Flacăra", 3 iunie 1972) etc. etc.

Dintre transferurile „mai ample" de text, menționăm următoarele: aprox. 2/3 din capitolul *Analiza și sinteza* (din *Elemente de epistemologie*, 1967) trec în revista „Flacăra" (6 mai 1972) și apoi în capitolul *Analiza și sinteza* din studiul *Viitorul și mintea umană* („Revista de filozofie", 12/1972), Traiectul este, aici: *carte-revistă-revistă. Opinii despre realism* („Cronica", 5/1969) trece în capitolul *Ficțiune și realism* (*Homo significans*, 1970), apoi în studiul *Limbaj și realism* („Viața românească", 1/1972), apoi în studiul *Realitatea și realismul* (în culegerea *Conceptul de realitate în artă*, 1972), apoi în capitolul *Realitate și realism* (din *Limbaj și valoare*, 1973). Aici traiectul este: *revistă-carte-revistă-culegere de studii-carte. Uman, umanizare, umanism* („România liberă", 11 aug. 1968) trece în capitolul cu același nume din *Homo significans*, apoi în capitolul *Noul umanism* din studiul *Scopul omului — omul însuși* („Revista de filozofie", 4/1972) și apoi în capitolul *Noul umanism* (din *Limbaj și valoare*, 1973). Traiectul este: *ziar — carte — revistă — carte. Supremația lecturii* („Flacăra", 25 iul. 1970) trece în capitolul *Mass-media și gîndirea creatoare* (*Homo significans*, 1970) apoi în capitolul *Supremația lecturii* din studiul *Cartea și televizorul* („Familia", 3/1972), apoi în capitolul *Supremația lecturii* din studiul *Cartea și televizorul* (în culegerea *De gustibus*, 1972) și concomitent în studiul *Supremația lecturii* (din culegerea *Educație și limbaj*, 1972), apoi în subcapitolul *Supremația lecturii* (*Limbaj și valoare*, 1973). Traiectul este, deci: *revistă — carte — revistă — culegere — culegere — — carte.*

În cadrul acestor practici ilicite, modificările operate în texte sînt minime. În general, ele ar putea fi catalogate astfel: introducerea sau scoaterea cîtorva fraze; încropirea unor scurte încheieri sau eliminarea lor; introducerea de noi alineate sau eliminarea lor; schimbarea ordinii capitolelor; introducerea de steluțe despărțitoare sau eliminarea lor; schimbări de titluri și subtitluri.

O asemenea „activitate" publicistică și de cercetare a dus, îndeosebi în ultimii ani, la o dilatare artificială și excesivă a „listei de lucrări" și a „memoriilor de activitate științifică", ale lui H. Wald, precum și la o falsă imagine a prolificității scrisului său. Aceasta, în condițiile în care activitatea de plan a *cercetătorului* H. Wald s-a menținut în ultimii șase ani la nivelul unor studii modeste, majoritatea confecționate după aceeași „metodă".

Concluziile sînt, după părerea noastră, de prisos. Întreaga situație aici schițată se plasează, incontestabil, dincolo de cadrul principiilor morale care ne călăuzesc.

★

Respingerea *publică* a oricăror manifestări contrare eticii activității publicistice și de cercetare va caracteriza și în viitor raporturile „Revistei de filozofie" cu cititorii săi.

O. Chețan, V. Popescu, C. Damian

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina copertei]

PETRE BIELTZ, **Principiul dualității în logica formală**, col. „Logos", 1974, 195 p., 6,50 lei.
* * *, **Laboratoarele uzinale** (Coordonator : Traian Herseni), 1974, 249 p., 7,75lei.

* * *, **Gîndirea egipteană antică în texte**, (traducere din limba egipteană veche, studiu introd., notițe introductive și note, Constantin Daniel), 295 p., 17 lei.
H. H. STHAL, **Teoria și practica investigațiilor sociale. Metode și tehnici**, vol. I, 1974, 349 p., 33 lei.
* * *, **Metoda cercetării sistemice** (trad. din lb. rusă), 1974, 300 p., 14 lei.
P. BOTEZATU, T. DIMA, P. BIELTZ, S. VIERU, GH. ENESCU, **Direcții în logica contemporană**, 1974, 182 p., 6 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNO GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.
IOSIF MOESIODAX, **Tratat despre educația copiilor sau pedagogia**, 1974, 128 p., 5,55 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă**, 1973, 310 p., 9,25 lei.
AL. TĂNASE, **Cultură și umanism** (Eseuri de filozofia culturii), 1973, 270 p., 9,25 lei.
* * *, **Texte presocratice**, vol. I, 1974, 236 p., 10 lei.
ADELA BECLEANU-IANCU, **Geneza culturologiei românești**, 1974, 265 p., 9,75 lei.
TITUS RAVEICA, **Giordano Bruno**, (viața și opera) 1974, 331 p., 10 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica**, vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.
ABRAHAM MOLES, **Artă și ordinator**, 1974, 307 p., 9,25 lei.
PAULO SANTARCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198 + 264 p., 18,50 lei.

EDITURA MINERVA

VALERIU CRISTEA, **Introducere în opera lui Neculce**, 1974, 210 p., 3,75 lei.

EDITURA ENCICLOPEDICĂ ROMÂNĂ

C. I. GULIAN, **Introducere în istoria filozofiei moderne**, 1974, 348 p., 11,50 lei.
ANTON DUMITRIU, **Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filozofiei grecești**, 1974, 200 p., 6 lei.
M. GRAMATOPOL, **Civilizația elenistică**, 1974, 361 p., 16 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOSI, **Alegerea lui Iona**, 1974, 150 p., 5,50 lei.
VALERIU CRISTEA, **Pe urmele lui Don Quijote**, 1974, 220 p., 8,50 lei.
PAUL CORNEA, **Oamenii începutului de drum. Studii și cercetări asupra epocii pașoptiste**, 1974, 344 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări**, 1974, 384 p., 15,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice, vol. I (Sociologia cunoașterii și a valorii), 1973, 466 p., 30 lei.**

* * *, **NOESIS, Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences, 1973, 383 p., 26 lei.**

CONSTANTIN IONESCU, **Omul, societatea, socialismul. Dinamica structurii sociale în România, 1973, 356 p., 23 lei.**

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

* * *, **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprofesionale** (coordonatori: Ovidiu Bădina și Cătălin Mamali, Colecția „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4), 1973, 159 p., 7,75 lei.

* * *, **Organizarea și activitatea de stat în Republica Socialistă România, 1974, 472 p., 33 lei.**

DAN-SPÎNOIU GEORGETA, **Factorii obiectivi și subiectivi în integrarea profesională a femeii, 1974, 280 p., 16 lei.**

* * *, **Rolul și funcțiile dreptului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate** (coordonatori: prof. dr. doc. Ioan Ceterchi, Adrian Dimitriu, Paul Cosmovici), 1974, 280 p., 22 lei.

* * *, **Revoluția științifică și tehnică. Studii și comunicări, 1974, 201 p., 27 lei.**

NICOLAE BĂLCESCU, **Opere vol. I, Scrieri istorice, politice și economice. 1844—1847, Ediție îngrijită de G. Zane și Elena G. Zane, 1974, 416 p., 36 lei.**

ELENA FLOREA, **Națiunea română și socialismul, 1974, 260 p., 14,50 lei.**

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.**

SIMION PUNI, **Forțele motrice ale dezvoltării societății noastre, 1974, 112 p., 3 lei.**

* * *, **Introducere în știința conducerii societății socialiste,** (coordonator: S. Tamaș), 1974, 296 p., 9 lei.

ILEANA RĂCEANU, **Omul sub semnul posibilului,** 1974, 202 p., 7 lei.

C. ZAMFIR, **Psihosociologia organizării și a conducerii. Teorii și orientări contemporane,** 1974, 230 p., 8,25 lei.

GEORGETA FLOREA, H. CULEA, **Probleme sociale ale ecologiei,** col. „Dezbateri ideologice", 1974, 120 p., 3 lei.

GRIGORE PREOTEASA, **Texte social-politice.** Prefață de Vasile Dumitrescu. Selectarea textelor și coordonarea volumului: Octavian Butoi, Gavril Horja, Georgeta Oancea, **1974 332 p., 14,50 lei.**

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.

ÉMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice,** 1974, 200 p., 5, 75 lei.

A. SCHOPENHAUER, **Studii de estetică,** Col. „Estetică", 1974, 175 p., 4,75 lei.

C. DUMITRESCU-IAȘI, **Studii de estetică,** col. „Estetică", 1974, 175 p., 7 lei.

DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic,** 1974, 231 p., 11,50 lei.

VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard,** 1974, 336 p., 13 lei.

IOAN GRIGORAȘ, **Principii de etică socialistă,** 1974, 283 p., 11,50 lei.

[Continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXII, 2, P. 135—280, BUCUREȘTI, 1975

I. P. I. c. 187 | 43 503 | Lei 20.

I 8016

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SOCIETATEA COMUNISTĂ
  Ion Tudosescu
- SOCIALISMUL MULTILATERAL DEZVOLTAT — ETAPĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE
  Barbu Zaharescu

DEZBATERE: *VIITORUL FILOZOFIEI*

Participă: Jacques Milhau (Franța), Shingo Shibata (Japonia), M.T. Iovciuk (U.R.S.S.), Dejan Pavlov (R.P. Bulgaria), Pavel Apostol, Al. Tănase

- CONȘTIINȚA MODERNĂ ȘI DIALOGUL MARXIST-CREȘTIN
  Petru Berar
- JEAN PIAGET DESPRE STRUCTURI, FUNCȚII ȘI VALORI
  C.I. Gulian

3

TOMUL XXII • 1975

1990 0 III 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sectorul 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM—Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8016

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 3 1975

2022

SUMAR

- ION TUDOSESCU, Societatea comunistă 287
- BARBU ZAHARESCU, Socialismul multilateral dezvoltat — etapă a societății socialiste 302

DEZBATERE: *VIITORUL FILOZOFIEI*

- JACQUES MILHAU (Franța), Viitorul filozofiei marxiste 309
- SHINGO SHIBATA (Japonia), Viitorul filozofiei 317
- M. T. IOVCIUK (U.R.S.S.), Viitorul filozofiei științifice în raport cu dezvoltarea socială și cu progresul științific-tehnic în ultima treime a secolului al XX-lea . . 321
- DEJAN PAVLOV (R. P. Bulgaria), Dezbaterea contemporană cu privire la viitorul filozofiei 330
- PAVEL APOSTOL, Marxismul — filozofia viitorului 333
- AL. TĂNASE, Resurecția ontologiei și noile dimensiuni ale existenței umane . . . 337

CRONICA IDEILOR

- PETRU BERAR, Conștiința modernă și dialogul marxist-creștin 341
- C. I. GULIAN, Jean Piaget despre structuri, funcții și valori 345

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- MARCEL BREAZU, Arta autentică și deculturalizarea artei 353
- RADU SOMMER, Experiența umană și experiența artistică 360
- VANINA NICOLAE, Semnificația analizei de tip eidetic în estetica fenomenologică 365

OPINII DESPRE CĂRȚI

- PETRU IOAN, O contribuție notabilă la teoria și sistemul logicii dualității 373
- VASILE DEM. ZAMFIRESCU, Cuantificarea în studiul moralei 377
- V. MOGLESCU, Un îndrumar pentru investigația socială 381

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- ION MAXIM, Fragmentul lui Anaximandru. 387

Rev. filoz., **XXII**, 3, p. 281—410, București, 1975

22781.

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● Principii și acțiune în democrația socialistă (*Ioan Vida*); Participarea la conducere în socialism. Utilitatea analizei sociologice (*Petru Pânzaru*); Pe marginea unui curs de etică (*V.D.Z.*); Dimensiuni estetice în satul românesc (*Radu Negru*) 393

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● 30 de ani de la victoria asupra fascismului *(E.C.)*; Comemorarea lui C. Dobrogeanu-Gherea *(Elena Cobianu)*; Problematica dezalienării în dezbatere *(L.P.)*. 403

MARGINALII ȘI COMENTARII 407

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 3 1975

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Коммунистическое общество 287
● БАРБУ ЗАХАРЕСКУ, Всесторонне развитый социализм — этап социалистического общества 302

ОБСУЖДЕНИЕ: *БУДУЩЕЕ ФИЛОСОФИИ*

● ЖАК МИЛО (Франция), Будущее марксистской философии 309
● ШИНГО ШИБАТА (Япония), Будущее философии 317
● М. Т. ИОВЧУК (СССР), Будущее научной философии в связи с социальным развитием и научно-техническим прогрессом последней трети двадцатого века 321
● ДЕЯН ПАВЛОВ (Н.Р. Болгария), Современные дискуссии вокруг проблемы будущего философии 330
● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Марксизм — философия будущего 333
● АЛ. ТЭНАСЕ, Актуализация онтологии и новые черты человеческого существования. 337

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ПЕТРУ БЕРАР, Современное сознание и диалог между марксистами и христианами. 341
● К. И. ГУЛИАН, Жан Пиаже о структурах, функциях и ценностях. . . . 345

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Подлинное искусство и обескультуривание искусства 353
● РАДУ ЗОММЕР, Опыт человека и художественный опыт 360
● ВАНИНА НИКОЛАЕ, Значение ейдетического анализа в феноменологической эстетике 365

МНЕНИЕ О КНИГАХ

● ПЕТРУ ИОАН, Заметный вклад в теорию логики дуальности 373
● ВАСИЛЕ ДЕМ. ЗАМФИРЕСКУ, Квантификация в изучении морали . . . 377
● В. МОГЛЕСКУ, Путиводитель для социологического исследования 381

Rev. filoz., **XXII**, *3*, p. 281–410, Bucureşti, 1975

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

● ИОН МАКСИМ, Фрагмент Анаксимандра 387

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Принципы и действие в системе социалистической демократии *(Иоан Вида)*; Участие в управлении при социализме. Ценность социологического анализа (*Петру Пынзару)*; На полях одного курса лекций по этике (*В.Д.З.*); Эстетические аспекты в жизни румынского села. 393

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● 30-летие торжества над фашизмом *(Е.К.)*; Озноменование К. Доброджану-*Геря (Е. Кобяну)*; Проблематика преодоления отчуждения *(Л.П.)* . . . 403

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 407

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXII N° 3 1975

SOMMAIRE

● ION TUDOSESCU, La société communiste 287
● BARBU ZAHARESCU, Le socialisme multilatéralement développé comme une étape de la société socialiste 302

DÉBATS: *L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE*

● JACQUES MILHAU (France), L'avenir de la philosophie marxiste 309
● SHINGO SHIBATA (Japon), L'avenir de la philosophie 317
● M. T. YOVTCHOUK (U.R.S.S.), L'avenir de la philosophie scientifique en liaison avec le développement social et avec le progrès scientifique-technique dans les derniers trente ans du XXème siècle 821
● DEJAN PAVLOV (R. P. Bulgaria), Le débat contemporain concernant l'avenir de la philosophie 330
● PAVEL APOSTOL, Le marxisme — la philosophie de l'avenir. 333
● AL. TĂNASE, La ressurection de l'ontologie et les nouvelles dimensions de l'existence humaine 337

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● PETRU BERAR, La conscience moderne et le dialogue marxiste-chrétien 341
● C. I. GULIAN, La conception de Jean Piaget sur les structures, les fonctions et les valeurs 345

NOTES PHILOSOPHIQUES

● MARCEL BREAZU, L'art authentique et la déculturalisation de l'art 353
● RADU SOMMER, L'expérience humaine et l'expérience artistique 360
● VANINA NICOLAE, La signification de l'analyse de type eidétique dans l'esthétique phénoménologique 365

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PETRU IOAN, Une contribution à la théorie et au système de la logique de la dualité 373
● VASILE DEM. ZAMFIRESCU, La quantification dans l'étude de la morale 377
● V. MOGLESCU, Un guide pour l'investigation sociale 381

Rev. filoz., **XXII**, *3*, p. 281–410, Bucureşti, 1975.

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● ION MAXIM, Le fragment d'Anaximandre 387

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Principes et action dans la démocratie socialiste (*Ion Vida*), La participation à la direction dans le système socialiste. L'utilité de l'analyse sociologique (*Petru Pânzaru*), En marge d'un cours d'éthique (*V.D.Z.*), Les dimensions esthétiques dans le village roumain (*Radu Negru*) 393

LA VIE SCIENTIFIQUE

● 30 ans depuis la victoire sur le fascisme *(E. C.)*; La commémoration de C. Dobrogeanu-Gherea *(Elena Cobianu)*; Débats sur la problématique de la désaliénation *(L. P.)* 403

NOTES ET COMMENTAIRES 407

SOCIETATEA COMUNISTĂ

DE

ION TUDOSESCU

I. COMUNISMUL CA ȚEL STRATEGIC FUNDAMENTAL AL PROGRAMULUI PARTIDULUI MARXIST-LENINIST AL CLASEI MUNCITOARE

Ideea de comunism are îndelungate și valoroase tradiții. Apărută în zorile epocii moderne ca reflex al încercărilor celor mai radicali reprezentanți ai ideologiei iluminist-revoluționare de a caracteriza fizionomia unei societăți viitoare raționale, în care să-și găsească aplicabilitate principiile umanismului și egalității sociale, această idee a devenit premisa teoretică fundamentală a doctrinelor socialiste din perioada de relativă stabilitate a capitalismului. De această dată, purtătorii ideii de comunism sînt forțele sociale progresiste dinăuntrul societății capitaliste și în primul rînd grupările politice ale clasei muncitoare.

Din analiza înfruntărilor diferitelor doctrine socialiste care au colorat peisajul ideologic al luptelor politice din prima jumătate a secolului al XIX-lea, îndeosebi în partea occidentală a continentului european, a rezultat, după cum observa Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist*, că singura clasă socială interesată cu adevărat în promovarea ideii de comunism, a principiilor umanismului și egalității sociale este proletariatul, iar doctrina care poate călăuzi lupta acestei clase pentru atingerea țelurilor comunismului este socialismul științific care consideră că lupta pentru comunism începe cu „mișcarea revoluționară împotriva orînduirii sociale și politice (burgheze) existente" și continuă cu construirea unei societăți fără clase în care „dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora"[1].

Pentru a putea parcurge o astfel de cale revoluționară, proletariatul, masa largă de oameni ai muncii au nevoie de o organizație revoluționară, de un partid care, din punct de vedere teoretic, „să înțeleagă limpede condițiile, mersul și rezultatele generale ale mișcării proletare", iar din punct de vedere practic să fie „partea cea mai hotărîtă a partidelor muncitorești", reprezentînd cel mai consecvent interesele comune și fundamentale ale mișcării comuniste și muncitorești din fiecare țară și din întreaga lume[2]. Scopul imediat al comuniștilor (al partidului comunist al clasei muncitoare) este „constituirea proletariatului ca clasă, răsturnarea dominației burgheziei, cucerirea puterii politice de către proletariat"[3], iar scopul final este construirea comunismului, a unei societăți fără clase, în care omenirea să înfăptuiască „saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății"[4], să creeze condițiile realizării depline a condiției umane, ale înfăptuirii „omului total" de care vorbea Marx în lucrările sale de tinerețe.

Asumîndu-și o asemenea misiune istorică, partidul comunist al clasei muncitoare își alcătuiește un program de luptă în care sînt formulate clar linia strategică și principiile tactice de acțiune, concepția sa politică și ideologică, scopul imediat, al etapei istorice în care își desfășoară activitatea sa teoretică și practică, precum și țelul său final — construirea comunismului. Răspunzînd unor asemenea obiective teoretice și ideologice, Marx și Engels și-au asumat pentru prima oară sarcina elaborării unui asemenea *Program*, redactînd în 1848, pentru „Liga Comuniștilor", *Manifestul Partidului Comunist*.

Dacă această „Cartă" fundamentală a socialismului modern a formulat pentru prima oară pe temeiuri științifice misiunea istorică a proletariatului — înfăptuirea revoluției socialiste și construirea comunismului —, preocuparea pentru adecvarea la aceste țeluri a unui program operațional și totodată de perspectivă al partidului revoluționar al cla-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere* vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 488, 500.

[2] *Ibidem*, p. 478.

[3] *Idem*.

[4] Fr. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 233.

Rev. filoz. XXII, 3, p. 287–301, București, 1975

sei muncitoare a continuat să fie un obiectiv principal al activității teoretice în cadrul mișcării muncitorești. Din grija deosebită pentru claritatea textului unui asemenea program, pentru redactarea principiilor teoretice ale activității ideologice și politice ale partidului clasei muncitoare, Marx a polemizat intransigent cu autorii proiectului *Programului de la Gotha*, inspirat de fracțiunea lassalliană a partidului muncitoresc socialist din Germania [5], pe temeiul căruia adepții lui Bakunin și ai anarhiștilor din mișcarea muncitorească internațională atacau însuși marxismul, ideile fundamentale ale socialismului științific cuprinse în *Manifestul Partidului Comunist*.

Una din cauzele principale pe temeiul căreia Marx își motiva reacția sa critică față de *Programul* de la Gotha era graba cu care autorii săi l-au elaborat, în împrejurările în care în mișcarea muncitorească germană existau disensiuni atît în domeniul tacticii de luptă, cît și în ce privește principiile activității partidului. Pentru a se elabora programe care să cuprindă astfel de principii, partidul trebuie să aibă o experiență de acțiune, să fie înlăturate disensiunile de ordin teoretic și practic, să existe o unitate ideologică și organizatorică trainică a rîndurilor sale. Pînă la crearea unor asemenea condiții, spune Marx, ,,fiecare pas făcut de mișcarea reală este mai important decît o duzină de programe...'' iar ,,dacă se elaborează însă programe de principii (în loc de a se amîna asemenea lucruri pînă în momentul cînd vor fi fost pregătite printr-o activitate comună mai îndelungată), se înalță în văzul tuturor *jaloane după care va fi apreciat nivelul mișcării partidului* '' [6].

Marx atribuia deci Programului o mare importanță pentru aprecierea calității partidului, avertizînd totodată, în continuare, că nici un succes de moment al activității acestuia în cadrul mișcării muncitorești (inclusiv ,,simplul fapt al unirii'') nu trebuie să fie plătit prea scump, în sensul acceptării unor compromisuri în ce privește conținutul programului în general [7]. Referindu-se la discuțiile în jurul aceluiași program, Engels, într-o scrisoare către Bebel, arată că, deși ,,în genere, mai puțină importanță are programul oficial al unui partid decît ceea ce face el'', ,,un program *nou* este totuși întotdeauna un *drapel* arborat în mod public, iar *lumea judecă partidul după el*'' [8].

Se explică, așadar, de ce Marx și Engels au dat o atît mai mare importanță *Programului partidului* și au ținut să-și pronunțe răspicat criticile la adresa confuziilor din *Programul de la Gotha* care, trecute cu vederea, puteau compromite nu numai partidul muncitoresc socialist unit al Germaniei, ci și ideile de bază ale socialismului științific cuprinse în *Manifestul Partidului Comunist* și în toate lucrările teoretice scrise de ei anterior, de-a lungul a aproape trei decenii.

★

Analizat prin prisma exigențelor cu care întemeietorii socialismului științific apreciau importanța elaborării Programului partidului unic al clasei muncitoare și cerințelor teoretico-metodologice cărora acesta trebuie să le răspundă pentru a fi la înălțimea prestigiului pe care trebuie să-l aibă un asemenea partid, *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, adoptat de cel de-al XI-lea Congres, ne apare ca operă teoretică fundamentală a partidului nostru, expresie strălucită a deplinei sale maturități politice și ideologice, a experienței și prestigiului deosebit dobîndite în conducerea operei de edificare a socialismului în țara noastră, în promovarea ideilor socialismului pe plan internațional, a spiritului păcii și înțelegerii în lumea întreagă.

Pornind de la complexitatea problemelor interne și externe ce trebuie soluționate în actuala și viitoarea etapă istorică de dezvoltare a țării noastre, acest program trasează direcțiile fundamentale ale activității Partidului Comunist Român pe o perioadă de 20—25 de ani și are ca obiectiv orientarea luptei pentru transformarea revoluționară a societății, cristalizarea liniei strategice generale și a orientărilor tactice ale partidului pentru întreagă această perioadă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism. După cum se precizează în preambulul proiectului său, acest document de partid de o excepțională importanță teoretică și practică, ,,înmănunchind experiența trecutului cu gîndirea și acțiunea prezentului socialist, proiectează o lumină puternică, însuflețitoare spre idealul călăuzitor al întregii opere constructive a

[5] Prin cuprinderea unui mare număr de confuzii teoretice și impreciziuni, izvorîte din dogmele lassalliene din care era inspirat, un asemenea program, destinat a fi platforma teoretică și ideologică a unificării celor două organizații muncitorești germane (una — așa numiții eisenachieni — condusă de Liebknecht și Bebel, iar alta condusă de adepții lui Lassalle), după cum se exprimă Marx într-o ,,Scrisoare către Bracke'', era nu numai condamnabil, dar putea conduce și la o demoralizare a partidului (în *Opere alese* , vol. II, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 7).

[6] *Ibidem*, p. 8 (subl. ns.).

[7] *Idem*.

[8] Fr. Engels, *Scrisoare către Bebel*, în *Opere alese*, vol. II, p. 38 (subl. ns.).

poporului român — *comunismul*" [9]. În același sens, în *Raportul* său la Congresul al XI-lea al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu afirmă că „Programul partidului poate fi denumit pe drept cuvînt *Programul poporului român de ridicare a patriei noastre pe culmile luminoase ale civilizației comuniste*"[10].

În vederea călăuzirii poporului nostru spre un asemenea țel, pe lîngă precizarea liniei strategice și a direcțiilor fundamentale de acțiune ale partidului în deceniile următoare, programul a trebuit să dea o amplă caracterizare a *principiilor comunismului*.

Desigur, asemenea principii au fost formulate în liniile lor generale încă de întemeietorii comunismului științific; în toate programele sau documentele cu caracter programatic ale mișcării muncitorești, începînd cu *Manifestul Partidului Comunist*, au fost precizate atît misiunea istorică și linia strategică a partidelor marxist-leniniste ale clasei muncitoare, cît și trăsăturile esențiale ale societății comuniste. Și în mișcarea muncitorească din țara noastră au existat diverse documente programatice care au îndeplinit acest rol, asigurînd desfășurarea cu succes a luptei revoluționare, înfăptuirea revoluției și construcției socialiste. Primul program revoluționar marxist l-a constituit în această privință lucrarea lui C. Dobrogeanu Gherea *Ce vor socialiștii români*, apărută în 1886.

Un document de anvergură care să-și propună nemijlocit sarcina de a edifica comunismul pe pămîntul României nu a existat însă pînă în prezent. Anterior, partidul a avut de îndeplinit sarcinile altor etape ale luptei sale revoluționare (înfăptuirea insurecției naționale armate antifasciste și antiimperialiste, răsturnarea regimului burghezo-moșieresc și instaurarea dictaturii proletariatului, înfăptuirea revoluției socialiste și construirea socialismului). Deși a avut permanent ca țel final societatea comunistă, fără clase, partidul a fost preocupat, întotdeauna, în primul rînd, de generalizarea experienței etapei anterioare și stabilirea liniei strategice pentru etapa următoare. De aceea, elaborarea unui *program* care să călăuzească nemijlocit construirea comunismului nu putea fi întreprins decît în condițiile concrete în care partidul își fixează ca obiectiv imediat îndeplinirea sarcinilor dezvoltării multilaterale a socialismului în vederea trecerii la comunism. Făurirea unui asemenea program a devenit nu numai posibilă, ci și *necesară*.

Prin adoptarea *Programului* său în cadrul celui de-al XI-lea Congres, Partidul Comunist Român a elaborat un *document de o mare însemnătate teoretică* în ansamblul literaturii marxist-leniniste contemporane. Aceasta nu numai pentru că își propune, pentru prima oară concret, problema îndeplinirii misiunii sale istorice, într-o perioadă relativ previzibilă, ci și pentru că pune această problemă într-un moment istoric nou, în condițiile edificării societății socialiste multilateral dezvoltate — ceea ce implică posibilitatea surprinderii din aproape în aproape a profilului și mecanismului construcției comunismului.

Efectuînd o caracterizare amplă a tuturor domeniilor vieții sociale în acest uriaș proces revoluționar, Programul dovedește un spirit profund de analiză teoretică. De asemenea, prin grija permanentă pentru realizarea plenară a condiției umane, subordonînd poporului, maselor largi de oameni ai muncii, dialectica dezvoltării întregului nostru sistem social (în direcția comunismului), programul este expresia angajării militante și a înaltei responsabilități de care este animat partidul în efortul de îndeplinire exemplară a misiunii sale istorice.

Din punctul de vedere al contribuției sale la dezvoltarea actuală a gîndirii marxist-leniniste, conchidem în mod deosebit faptul că *Programul P.C.R. oferă o prestigioasă îmbogățire teoretică a ideii de comunism în condițiile epocii noastre*.

În lumina acestei prestigioase deschideri teoretice ne propunem să surprindem, în continuare, unele aspecte ale procesului revoluționar de trecere de la socialism la comunism, unele trăsături ce vor caracteriza fizionomia societății comuniste.

II. TRECEREA DE LA SOCIALISM LA COMUNISM

Comunismul, ca tip de orînduire socială, a fost conceput de clasicii marxism-leninismului ca o societate cu două faze: *socialismul* și *comunismul* propriu-zis. De aceea, comunismul — ca stadiu superior al progresului și civilizației — se structurează treptat, trecînd prin faza socialismului, presupune realizarea integrală a obiectivelor acestei prime faze a comunismului. Dintre acestea, un rol hotărîtor în crearea condițiilor pentru trecerea la comunism îl au: realizarea unui înalt nivel al forțelor de producție; atingerea unor parametrii ridicați în toate domeniile progresului tehnico-științific; dezvoltarea relațiilor socialiste de producție, a tuturor relațiilor sociale; perfecționarea instituțiilor

[9] *Proiectul Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1974, p. 2.

[10] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al P.C.R.*, București Edit. politică, 1974, p. 99.

sociale ale societății socialiste pe linia adîncirii democratismului întregii vieți sociale; perfecționarea întregului mecanism de organizare și conducere a vieții sociale; dezvoltarea conștiinței socialiste, educarea tuturor oamenilor muncii în spiritul gîndirii comuniste, revoluționare; adîncirea spiritului de etică și echitate socialistă și, pe această bază, dezvoltarea personalității umane, asigurarea realizării, la cel mai înalt nivel material și spiritual, a condiției umane.

Înfăptuirea tuturor acestor parametri ai progresului și civilizației socialiste presupune *dezvoltarea multilaterală a socialismului*. De aceea, în concepția partidului nostru, dezvoltarea multilaterală a socialismului constituie o *etapă necesară* pentru trecerea la construcția comunismului. În direcția îndeplinirii sarcinilor unei astfel de etape *Programul P.C.R.* trasează *obiectivele fundamentale ale etapei următoare a istoriei României socialiste* (pentru o perioadă de 20—25 de ani) în care se va făuri societatea socialistă multilateral dezvoltată și se vor crea condițiile pentru edificarea comunismului în România.

Printre direcțiile în care va acționa partidul pentru înfăptuirea liniei sale strategice, se are în vedere: creșterea puternică a forțelor de producție, pe baza cuceririlor revoluției tehnico-științifice; sistematizarea teritorial-administrativă și economică, amplasarea rațională a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării; dezvoltarea armonioasă, proporțională a tuturor ramurilor economiei naționale, asigurarea unui raport just între industrie și agricultură; dezvoltarea, în continuare, cu prioritate, a industriei socialiste, orientarea fermă spre ramurile de înaltă tehnicitate care valorifică în mod superior resursele de materii prime și munca socială; realizarea unei agriculturi intensive, moderne, de înaltă productivitate; creșterea productivității întregii munci sociale, organizarea științifică a producției și muncii; dezvoltarea economică și socială pe baza planului național unic; asigurarea unui raport corespunzător între fondul de consum și fondul de dezvoltare în vederea creșterii în ritm înalt a întregii economii; realizarea unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile de producție și sociale, dezvoltarea acțiunii conștiente pentru perfecționarea relațiilor de producție, pentru soluționarea contradicțiilor, înlăturarea vechiului și promovarea noului în toate sectoarele de activitate; promovarea și mai puternică a principiilor socialiste de muncă și repartiție, fiecare fiind retribuit după munca și contribuția adusă la dezvoltarea societății socialiste; dezvoltarea învățămîntului — factor de bază al progresului general al societății — în strînsă legătură cu cerințele producției; dezvoltarea științei, intensificarea cercetărilor aplicative și a celor fundamentale de perspectivă; perfecționarea în continuare a conducerii și organizării activității economico-sociale în scopul utilizării cît mai eficiente a tuturor resurselor de materii prime și umane, al eliminării oricăror forme de risipă, al concentrării eforturilor întregului popor în direcțiile hotărîtoare ale progresului, al unirii și coordonării raționale a tuturor energiilor acestuia pentru a asigura maximum de randament întregii acțiuni sociale; dezvoltarea democrației socialiste, asigurarea lărgirii și perfecționării cadrului organizatoric de participare activă a tuturor oamenilor muncii la conducerea societății, la elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului; intensificarea și perfecționarea activității politice, ideologice și educative de formare a omului nou, de afirmare în viață a principiilor eticii și echității socialiste; afirmarea multilaterală a personalității umane, îmbinarea armonioasă a intereselor personale cu aspirațiile generale ale întregii societăți.

În perspectiva trecerii la comunism, încă începînd din etapa actuală a societății socialiste multilateral dezvoltate, partidul acționează în direcțiile: satisfacerii într-o măsură tot mai mare, de către societate, a unor necesități comune tuturor cetățenilor, asigurîndu-se împletirea pe această cale în viitor a principiului repartiției socialiste după muncă cu principiul repartiției comuniste după nevoi, stabilite rațional de către societate; accentuării procesului de dispariție a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală; lichidării tot mai puternice a deosebirilor esențiale dintre munca în agricultură și cea din industrie, realizîndu-se, totdată, un raport just, echitabil, între condițiile de viață de la orașe și de la sate; apropierii și mai mari între clasele și categoriile sociale, întăririi coeziunii lor, omogenizării și întăririi unității întregului popor.

Avînd în vedere participarea activă a României la concertul națiunilor și statelor contemporane, *Programul* prevede o serie de direcții de acțiune cum sînt: egalizarea nivelului de dezvoltare a țării noastre cu cel al țărilor socialiste avansate din punct de vedere economic, apropierea României de țările industrializate ale lumii; lărgirea și diversificarea schimburilor și cooperării economice cu țările socialiste, cu țările în curs de dezvoltare, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire, socială; participarea activă a României la diviziunea internațională a muncii, la schimbul mondial de valori materiale, la circuitul universal de informație științifică, la revoluția tehnico-științifică contemporană.

Înfăptuirea tuturor acestor direcții de acțiune ale partidului vor ridica nivelul general de civilizație materială și spirituală a

poporului nostru, vor marca un stadiu superior al socialismului, vor deschide calea trecerii la faza superioară — *societatea comunistă*[11].

★

Programul P.C.R. precizează și *unele trăsături ale procesului de trecere de la socialism la comunism.*

În primul rînd, se precizează că această trecere va constitui o perioadă mai scurtă sau mai lungă, *în raport de condițiile concrete din fiecare țară*, precum și de situația existentă pe plan internațional. Legile generale ale construcției comunismului vor acționa în funcție de particularitățile istorice, economice și sociale ale fiecărei țări. De aceea, este necesară o abordare concretă a mecanismului construirii comunismului, răspunderea fiecărui popor, a fiecărui partid comunist pentru realizarea proprie a acestui uriaș proces revoluționar.

În al doilea rînd, se subliniază că *între fazele societății comuniste există o strînsă unitate dialectică*, în sensul că: în socialism se înfăptuiesc unele principii fundamentale ale comunismului, se realizează o împletire tot mai strînsă a caracteristicilor celor două faze în procesul trecerii la faza superioară — la comunism.

De exemplu, pentru mulți membri ai societății noastre, munca a devenit o necesitate vitală, o condiție primordială de viață. De asemenea, există deja unele elemente importante care țin de repartiția după necesități. Aceasta cu atît mai mult dacă avem în vedere fondurile acordate de stat din venitul național pentru cheltuieli social-culturale, de învățămînt, ocrotirea sănătății, suplimentarea veniturilor familiilor cu mai mulți copii etc. În multe sectoare de activitate, îndeosebi în domeniile cercetării și ale producției materiale, au apărut condiții în care dispar deosebirile dintre munca fizică și munca intelectuală; muncitori din sectoarele de vîrf ale industriei unde se lucrează cu un grad înalt de tehnicitate, la nivelul automatizării și cibernetizării proceselor tehnologice, au o pregătire profesională care îi apropie de nivelul de competență și de activitate al inginerului, al tehnicianului de înaltă calificare. Sînt și situații, în procesul de urbanizare a localităților rurale și de ridicare a nivelului de tehnicitate al agriculturii, în care specificul activității lucrătorilor din agricultură se apropie de al celor din industrie, iar în ce privește condițiile de locuit și gradul de confort, al dotării locuințelor, modul lor de viață se apropie de al celor din orașe. Ne mai vorbind de faptul că, în actuala etapă de dezvoltare a țării noastre, pe măsura generalizării învățămîntului de zece ani și a măririi considerabile a numărului de absolvenți ai învățămîntului liceal, au fost create condiții pentru apropierea gradului de cultură generală și de pregătire științifică a tuturor oamenilor muncii. La aceasta se adaugă nivelul de conștiință tot mai ridicat al întregii populații și faptul, deosebit de remarcabil, că eroismul în muncă, activitatea pe temeiul unei înalte responsabilități sociale, funcționarea tot mai intensă a criteriilor morale în stimularea inițiativei și perfecționării pregătirii profesionale, operează pe scară largă în motivarea coparticipării unor membri ai societății noastre la efortul social global.

Așadar, *zorile comunismului apar încă în socialism*, comunismul nefiind doar o problemă de perspectivă, ci și o condiție existențială concretă în etapa actuală a dezvoltării socialismului în țara noastră.

În al treilea rînd, în Program se arată că trecerea la comunism presupune *convergența eforturilor materiale și spirituale ale tuturor membrilor societății, existența atît a unor condiții obiective cît și a unor condiții subiective* corespunzătoare pentru intrarea în acțiune a principiilor comunismului, ale producției și repartiției comuniste.

Pe lîngă o puternică dezvoltare a forțelor de producție și perfecționarea corespunzătoare a relațiilor de producție și sociale, pentru a se trece la comunism este necesară dezvoltarea considerabilă a conștiinței sociale a oamenilor. Aceasta pentru că societatea comunistă și cu atît mai mult faza sa superioară, este opera conștientă a oamenilor și nu se constituie spontan, doar sub imperiul necesității. Socialismul creează condițiile trecerii la comunism, înfăptuirea acestui proces mutațional depinde însă de acțiunea factorilor subiectivi, de activitatea partidului comunist și a statului socialist.

Se motivează astfel, odată în plus, de ce elaborarea în actuala etapă de dezvoltare istorică a țării noastre a unui *program de perspectivă* al acțiunii partidului în vederea dezvoltării multilaterale a socialismului și înaintării țării noastre spre comunism a devenit o *necesitate* de prim ordin.

În al patrulea rînd, din cuprinsul Programului rezultă că trecerea la comunism presupune *întărirea sistemului instituțiilor sociale socialiste*. Programul are în vedere în acest sens: creșterea rolului conducător al partidului comunist, creșterea rolului și perfecționarea funcțiilor statului socialist, perfecționarea

---

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, partea a III-a, paragraful „Direcțiile în care va acționa partidul pentru înfăptuirea societății socialiste multilateral dezvoltate".

întregului sistem de organizare și conducere a vieții sociale. Paralel cu aceasta trebuie să sporească rolul organizațiilor obștești, al participării directe a maselor la conducere și la luarea deciziilor, să se adîncească continuu democrația socialistă în toate domeniile vieții sociale.

Se constată, deci, *necesitatea creșterii importanței factorului organizațional* în procesul de trecere de la socialism la comunism — un element în plus pentru atestarea ideii că societatea comunistă este *construită* și nu apare de la sine, doar ca o consecință a acțiunii legilor sociale obiective.

În ansamblul acestor factori organizaționali, un rol deosebit în construcția comunismului îl au instituțiile politice. De aceea, credem că putem vorbi de menținerea *raportului dintre politic și economic* (în perspectiva pusă de Lenin) în dezvoltarea societății socialiste, cu particularitatea că acest raport ar putea fi conceput mai larg, în sensul *priorității politicului asupra socialului* în general și nu numai asupra economicului. De asemenea, acest raport, pus în evidență de Lenin în legătură cu specificul revoluției și construcției socialiste, prezintă și particularitatea că *economicul, socialul în general, însoțește permanent dinamica factorului politic* și nu se edifică după instaurarea sau perfecționarea factorului politic.

Deci, în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului și înaintării spre comunism, funcționează corelația dialectică dintre politic și social, dar prioritatea politicului asupra socialului se manifestă cu precădere în plan acțional și nu în plan existențial, spre deosebire de perioada de trecere de la capitalism la socialism cînd politicul era prioritar asupra economicului și pe plan existențial.

Punctarea acestor trăsături ale mecanismului trecerii de la socialism la comunism reflectă nu numai preocupările Programului P.C.R. de a caracteriza, în principiu, profilul societății comuniste, ci și efortul creator de a dezvălui căile concrete de realizare a acestui salt al omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății.

III. PROFILUL ȘI TRĂSĂTURILE SOCIETĂȚII COMUNISTE*

Comunismul — cea mai înaltă formă de organizare a vieții sociale, stadiul superior de progres și civilizație la care omenirea a aspirat dintotdeauna pentru a se descătușa pe deplin de forțele oarbe ale naturii și societății, societatea în care se realizează integral principiile umanismului, egalității și libertății sociale și umane pe care ideea de comunism le-a arborat încă din prima jumătate a secolului trecut — se caracterizează printr-un ansamblu de trăsături care marchează mutații radicale în toate domeniile vieții materiale și spirituale a societății.

Pentru definirea acestor trăsături, pe baza cărora se poate caracteriza profilul de ansamblu al societății comuniste, propunem metodologic să urmărim transformările calitative care se vor produce în cadrul principalelor nivele de organizare a sistemului social, începînd cu cele din domeniul vieții materiale și continuînd cu cele din domeniul vieții spirituale.

1. Comunismul presupune, în primul rînd, o *dezvoltare uriașă a forțelor de producție*, pe baza unei înalte productivități a muncii, determinată de realizarea integrală a direcțiilor fundamentale de desfășurare a revoluției științifico-tehnice.

În acest sens se vor produce modificări substanțiale în structura materiilor prime; se vor descoperi noi resurse de substanțe minerale utile și noi surse de energie (vor avea prioritate energia nucleară, energia solară, energia geotermică, diverse surse de energie cosmică etc.); se vor crea noi materii prime artificiale; vor intra în procesul de producție toate deșeurile industriale.

Se prevede schimbarea calitativă (structurală) a tehnologiilor contemporane, în sensul simplificării operațiilor productive și micșorării simțitoare a efortului fizic, în direcția optimizării cheltuielilor de energie materială a oamenilor prin intermediul folosirii la maximum de randament a energiilor intelectuale. Un rol de seamă în mijlocirea acestor schimbări de ordin tehnologic îl vor avea automatizarea și cibernetizarea completă a procesului de producție.

Un rol important în revoluționarea proceselor tehnologice îl vor avea minimizarea și miniaturizarea tehnică, făurirea unor micro-

* Asupra acestei probleme este necesar de meditat încă mult. Programul P.C.R. ne-a deschis o excelentă perspectivă de abordare teoretică, oferind un model strălucit de analiză creatoare a conceptului de comunism privit din unghiul de vedere al unei experiențe teoretice și practice inedite. În intervenția noastră nu ne propunem decît o încercare de a descifra sensurile profunde ale unora din ideile cuprinse în Program în această privință, majoritatea părerilor exprimate fiind avansate doar ca puncte de vedere la o dezbatere, pe care le supunem discuției pentru a ne clarifica noi înșine. De aceea, raportările critice la intervenția noastră le vom privi ca un schimb de opinii necesar, și ne vom strădui să regîndim mereu această mare problemă a comunismului pe care epoca noastră ne-o pune nemijlocit.

mașini unelte de mare capacitate, simplificate structural și funcțional; se vor dezvolta considerabil tehnicile moderne de radio și telecomunicație, precum și diversele mijloace și sisteme informaționale, în vederea mijlocirii unor procese productive și ritmuri de productivitate tehnologică radical deosebite de cele actuale.

Ca urmare a unor realizări remarcabile, scontate încă pe de acum, în diverse domenii ale cercetărilor fundamentale se vor produce modificări substanțiale în structura și ritmurile progresului tehnic. De exemplu, în tehnologiile principalelor domenii de activitate productivă va avea o pondere considerabilă, alături de fizică, chimie (care deja în momentul de față, prin dezvoltarea unor domenii de cercetare noi, cum sînt fizica energiilor înalte, fizica radiațiilor, a mediilor continue etc. sau, respectiv, chimia macromoleculară, chimia cuantică etc., influențează schimbări spectaculoase în domeniile tehnologice ale industriei și agriculturii) și biologia. Cercetările biologice vor mijloci stăpînirea completă a proceselor genetice, a mecanismului eredității și variabilității — modelele biologice putînd fi apoi reproduse în tehnologia proceselor industriale precum și în tehnologiile altor domenii ale acțiunii sociale. Schimbările de perspectivă care se conturează astăzi în orientarea cercetărilor fundamentale vor avea drept consecință modificări structurale și funcționale în tehnologia construcțiilor de mașini, în industria prelucrătoare, în tehnologia chimică și metalurgie, în diverse domenii ale automatizării și tehnicii mecanismelor și chiar în transporturi și construcții.

Toate acestea vor determina și presupune îmbinarea muncii fizice și intelectuale pînă la dispariția oricăror deosebiri esențiale dintre ele, transformarea tuturor ramurilor activității productive, inclusiv transporturile, agricultura, serviciile, în variante ale muncii științifico-tehnice (nu industriale).

O consecință importantă a revoluționării tehnologice provocate de revoluția științifico-tehnică în condițiile comunismului va fi, de asemenea, stăpînirea (cu adevărat) de către om a mediului natural (în sensul reducerii considerabile a dependenței sale de forțele naturii) și, totodată, crearea unui mediu artificial de viață care să nu perturbe echilibrul raporturilor dintre societate și natură, cu alte cuvinte stăpînirea sau controlul riguros al proceselor ecologice.

Sub aspectul unor modificări în structura condiției umane, provocate de creșterea considerabilă a productivității muncii, se va reduce apreciabil timpul de muncă în schimbul creșterii duratei timpului liber, care va fi însă tot mai mult structurat din activități care potențează acțional și nu numai existențial natura umană (în sensul folosirii timpului liber atît pentru refacerea energiei intelectuale și fizice — prin odihnă, distracție, educație fizică și sport —, cît și pentru instrucție și educație permanentă, pentru crearea unor disponibilități de realizare superioară a personalității umane).

În concluzie, ca urmare a dezvoltării uriașe a forțelor de producție, în comunism se va realiza o *deplină umanizare a muncii* (și nu numai o socializare a acesteia) și pe acest temei se va accentua considerabil *umanizarea naturii*, în sensul producerii unui *belșug de produse* care să-i asigure omului libertatea deplină de existență și de acțiune (desigur, în sensul unei condiționări și reglementări conștiente, dar raționale și riguroase a nevoilor, a raporturilor dintre om, natură și societate).

Trebuie menționat, în această ordine de idei, că belșugul de produse va prezenta nu numai o deosebire cantitativă, ci în primul rînd, una calitativă față de produsele actuale destinate consumului social și individual. Vor fi create noi tipuri de bunuri materiale care să satisfacă alte nevoi decît cele actuale. De altfel, progresul societății trebuie conceput și sub aspectul unei *dialectici a nevoilor* (individuale și sociale). Pe de altă parte, un nivel de satisfacere deplină a nevoilor materiale determină creșterea ponderii nevoilor spirituale, a satisfacțiilor morale, acestea contribuind tot mai mult la structurarea modului de trai, la schimbarea calitativă a belșugului de produse din societatea comunistă.

2. În comunism se instaurează *un model nou* (COMUNIST) *al relațiilor de producție* bazate pe colaborare și ajutor reciproc, care prezintă deosebiri față de relațiile socialiste de producție, atît în domeniul proprietății cît și al repartiției.

a. *Proprietatea comunistă* are caracter *unic* și se manifestă ca *proprietate comună a poporului unic muncitor* asupra tuturor mijloacelor de producție. Instaurarea acestui tip de proprietate presupune: *unificarea proprietății cooperatiste de grup cu proprietatea de stat* (în sensul transformării amîndorora sub aspect calitativ); *dispariția oricăror forme de proprietate individuală* asupra mijloacelor de producție (nu însă și asupra unor bunuri personale). Aceasta înseamnă dispariția *treptată* (și chiar *completă* în perspectiva dezvoltării societății comuniste) din sfera proprietății personale a oricăror mijloace de producție, precum și a unor obiecte de consum îndelungat și, respectiv, restrîngerea sferei proprietății personale pînă la limita unui ansamblu de obiecte proprii de strictă necesitate.

Menționăm că limitarea sferei proprietății personale nu înseamnă limitarea sferei bunurilor aflate în folosința individuală a membrilor societății, ci punerea la dispoziție a acestora — după necesități — de către societate. Dimpotrivă, în perspectiva edificării și dezvoltării societății comuniste, cresc considerabil (sub aspect cantitativ și calitativ) volumul și gama de obiecte de folosință individuală, de bunuri repartizate din belșug după necesitate (dar, totodată, rațional) membrilor societății. Pentru societate, ca și pentru individ, va fi mai eficient (și mai avantajos sub aspectul gradului de confort, de civilizație) ca obiectele de consum îndelungat să se afle în proprietatea comună a societății, ele fiind puse oricînd, la nevoie, la dispoziția oricărui membru al societății.

b. *Repartiția comunistă* se definește calitativ ca repartiție după nevoi. Idealul comunist de condiție umană, visat dintotdeauna, se realizează în perspectiva aplicării acestui principiu de repartiție care presupune, nu numai un belșug de produse puse la dispoziția fiecărui membru al societății, ci și capacități productive și disponibilități practice nelimitate din partea acesteia în raport cu necesitățile în continuă dezvoltare ale oamenilor.

Principiile repartiției după nevoi nu trebuie concepute *abstract*, independent de nivelul de dezvoltare al vieții materiale și spirituale a societății. Posibilitatea aplicării lor este condiționată de înfăptuirea unor mutații radicale în toate domeniile progresului și civilizației contemporane, concretizate într-un sistem complex de premise obiective și subiective.

După cum se precizează pe larg în Programul P.C.R., *repartiția după nevoi, ține seama, în primul rînd, de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție*, de potențialul producției de bunuri materiale, de posibilitățile de care dispune societatea, la un moment dat, pentru satisfacerea nevoilor de viață ale oamenilor. La rîndul lor, aceste nevoi, trebuie privite *concret* și *rațional*. Societatea va dispune totdeauna de *criterii obiective* de stabilire a necesităților populației, *determinate științific*, excluzîndu-se atît risipa cît și acumularea peste necesarul satisfacerii depline a cerințelor.

În schimbul repartiției după nevoi pe care o asigură societatea, *individul trebuie să producă după capacitate* („de la fiecare după capacitate, fiecăruia după nevoi"). Se manifestă deci, în al doilea rînd, un *echilibru dinamic între muncă și nevoi*, între producție și repartiție, nu numai la nivel macrosocial, ci și la nivelul raportului dintre individ și societate.

Desigur, în acest domeniu, al stabilirii nivelului de coparticipare a individului la asigurarea nevoilor societății în vederea coparticipării societății la asigurarea nevoilor individului, lucrurile nu trebuie înțelese simplist și abstract. În funcție de capacitatea de muncă diferită (determinată natural și social) a oamenilor, se vor menține, în mod firesc, unele deosebiri în ce privește coparticiparea indivizilor la acoperirea nevoilor sociale, tot așa cum vor fi mereu diferite cerințele materiale și spirituale ale acestora.

Așadar, vor exista *deosebiri* în ce privește capacitatea de muncă și aportul oamenilor la progresul societății, precum și în ce privește cerințele (nevoile) lor de ordin material și spiritual. Precum se vede, comunismul este incompatibil cu nivelarea mic-burgheză; nu împiedică, ci asigură condițiile necesare pentru înflorirea deplină a personalității fiecărui individ potrivit următorului principiu: *la cerințe diferite de realizare individuală, societatea asigură condiții diferite.*

Introducerea sistemului de repartiție după nevoi presupune, în al treilea rînd, *formarea unui larg orizont de cunoaștere*, de pregătire (calificare) și perfecționare profesională, un *nivel înalt de conștiință socială*, pe temeiul căreia oamenii să se ridice pînă la înțelegerea deplină a necesității obiective și a posibilităților de realizare umană care decurg din acestea.

În Programul P.C.R. se precizează, în această privință, *importanța deosebită a spiritului de etică și echitate comunistă*, a nivelului înalt de *responsabilitate socială* pe care trebuie să-l aibă fiecare membru al societății pentru a-și putea autoreglementa trebuințele personale (subiective) în concordanță cu disponibilitățile sociale (obiective), pentru a se încadra rațional și liber consimțit în disciplina socială a muncii, pentru a se angaja activ și deplin în efortul social colectiv. Criteriul principal de realizare umană va fi *satisfacția morală*, dobîndită ca măsură a randamentului participării la activitatea producătoare de valori (materiale și spirituale).

În comunism se creează, astfel, un sistem complex de conexiuni inverse între *conștiință, acțiune, valoare*, din sinteza cărora rezultă o înaltă *productivitate* a muncii în toate domeniile acțiunii sociale. Consecința directă a ritmului înalt de productivitate este sporirea considerabilă a venitului social global pe care societatea și-l repartizează atît sub formă de investiții, ca fond de *dezvoltare*, cît și sub formă de *bunuri de civilizație* și *fond de consum*, concretizat într-un *belșug de produse* destinate satisfacției după nevoi a cerințelor materiale și spirituale ale tuturor membrilor societății. Facem mențiunea că totdeauna societatea va trebui să acorde atenție fondului de dezvoltare; niciodată volumul și calitatea bunurilor destinate consumului nu vor putea

fi repartizate anarhic şi neraţional, în detrimentul unei permanente şi din ce în ce mai pronunţate reproduceri sociale lărgite.

★

Punerea de către Programul P.C.R. în aceşti termeni a problemei repartiţiei în comunism respinge imaginea idilică despre comunism, ca o supersocietate de consum, în care oamenii, necondiţionat şi arbitrar, pot aspira şi dobîndi orice, fără a li se solicita un efort compensator.

Marx şi Engels, definind la vremea lor societatea comunistă, au desprins deosebirea calitativă dintre principiul repartiţiei în socialism (de la fiecare după capacitate, fiecăruia după muncă) şi principiul repartiţiei în comunism (de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi). Repartiţia nu defineşte, însă, esenţa unei societăţi ci este *măsura* ei. Ea reflectă gradul de dezvoltare, de civilizaţie şi progres al unei societăţi, este forma obiectivă sub care se apreciază aportul membrilor societăţii la conservarea şi dinamica acesteia, dar nu este criteriul ei fundamental. În concepţia materialistă asupra istoriei, modul de producţie este factorul determinant al societăţii, iar repartiţia (ca element al relaţiilor de producţie) depinde de natura acestui mod de producţie (respectiv, de nivelul de dezvoltare al forţelor de producţie). Dealtfel, însăşi tipologia relaţiilor de producţie se stabileşte în funcţie de modul de proprietate asupra mijloacelor de producţie (acestea fiind un element constitutiv al forţelor de producţie) şi nu de modul de repartiţie. Repartiţia este, aşadar, modalitatea de obiectivare a relaţiilor de producţie, măsura şi nu temeiul lor.

Ne apare deci lipsită de fundament teoretic maniera care s-a încetăţenit uneori în gîndirea filozofică şi sociologică de a reduce esenţa societăţii comuniste la criteriul repartiţiei după nevoi sau, mai bine zis, de a reduce profilul specific al acestei orînduiri la principiul repartizării bunurilor de consum. Este instructiv de arătat că, în *Notele* sale marginale la Programul Partidului Muncitoresc German, cunoscut sub numele de *Programul de la Gotha*, Marx atrăgea atenţia, în această privinţă, că ,,socialismul vulgar a preluat de la economiştii burghezi (iar o parte a democraţiei a preluat de la socialismul vulgar) maniera de a privi şi de a trata repartiţia ca pe ceva independent de modul de producţie şi de a prezenta, prin urmare, astfel lucrurile, ca şi cum socialismul ar gravita mai cu seamă în jurul problemelor repartiţiei. Dar cînd adevăratul raport a fost de mult lămurit, de ce ne-am mai întoarce înapoi?"[12].

Contracarînd astfel de idei şi referindu-se la principiile fundamentale ale trecerii în viitor spre societatea comunistă, Programul P.C.R. precizează că, ,,principiul comunist de repartiţie nu presupune că fiecare va lucra cît va vrea şi cînd vrea; dimpotrivă, fiecare se va încadra conştient în disciplina socială a muncii, îndeplinindu-şi atribuţiile ce-i revin... În ce priveşte repartiţia după necesitate, aceasta presupune că fiecare va consuma atît cît este necesar, determinat în mod ştiinţific... În acelaşi timp, fiecare va trebui să producă pentru societate, pentru asigurarea progresului ei neîntrerupt, pentru realizarea unei înalte civilizaţii materiale şi culturale a întregii colectivităţi umane"[13].

Din privirea *ştiinţifică* şi *lucidă* a modalităţii repartiţiei în comunism, se pot desprinde următoarele *condiţii ale repartiţiei după nevoi*: în funcţie de *condiţii obiective* (materiale); în funcţie de nevoi reale (înţelese conştient de individ şi măsurate judicios de societate); în funcţie de *calitatea muncii*.

Precizăm, totodată, că munca este nu numai condiţie, ci şi criteriu al repartiţiei în comunism. Desigur, este vorba de calitatea şi nu de cantitatea muncii (dacă în socialism funcţionează ca principiu al repartiţiei cantitatea şi calitatea muncii, în comunism se va păstra ca principiu al repartiţiei doar aspectul ei calitativ, care presupune şi o înaltă disciplină a muncii).

De asemenea, trebuie reţinut faptul că, în comunism, munca va avea valoarea unui criteriu al repartiţiei doar în sensul că societatea îşi poate asigura cuantumul de produse necesare repartiţiei după nevoi numai dacă toţi membrii societăţii îndeplinesc exemplar condiţia lor de agenţi ai acţiunii sociale. Munca pe care aceştia o depun la nivelul exigenţelor impuse de societate va fi însă stimulată prin nivelul lor ridicat de conştiinţă, prin compensaţii morale şi nu materiale. Deci, în comunism, munca va fi criteriul *indirect* al repartiţiei, în sensul că ea va condiţiona repartiţia după nevoi, şi nu va fi măsura acesteia.

Astfel, corelarea repartiţiei cu munca în comunism trebuie concepută total diferit decît este concepută în socialism. Pe de o parte, munca nu încetează să condiţioneze belşugul de produse de care are nevoie societatea pentru repartiţie, iar pe de altă parte, criteriul direct şi fundamental de repartiţie sînt nevoile.

În comunism, munca va înceta să mai funcţioneze ca un criteriu direct de repartiţie

---

[12] Karl Marx, *Critica programului de la Gotha*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 22—23.

[13] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 168 — 169.

nu pentru că nu este necesară (pentru societate şi pentru individ), ci pentru că devine conştientă pe deplin (devine o necesitate vitală şi înţeleasă) şi nu mai este nevoie de un cuantum măsurabil de energie fizică şi intelectuală depusă de individ ca valoare de schimb pentru repartiţie. Desigur, pentru a se atinge o asemenea transformare calitativă în funcţionalitatea socială a muncii, va trebui să se producă schimbări calitative şi în structura ei: munca tinde să devină în comunism complet liberă de unele aspecte actuale încă înrobitoare şi istovitoare (pe care le-a moştenit de la orînduirile bazate pe exploatare) — stadiu care va fi atins în condiţiile îmbinării muncii fizice cu cea intelectuală şi raţionalizării ei depline.

În altă ordine de idei, considerăm necesar de reamintit că *atît cuantumul cît şi calitatea produselor destinate repartiţiei trebuie privite procesual*. Există o dialectică a nevoilor (niciodată nu rămîn aceleaşi) şi deci o permanentă necesitate de a satisface nevoile mereu crescînde ale oamenilor. Întrucît comunismul va avea o istorie proprie, structurîndu-se dintr-o succesiune de etape, nu poate exista o limită a nevoilor sociale şi individuale. De aceea, pe un plan mai general, se poate conchide că *lupta pentru realizarea nevoilor umane rămîne o lege generală a progresului*.

Conceperea comunismului, cum e şi firesc, ca *proces*, ca succesiune de etape, impune şi necesitatea definirii în permanenţă a unei game de criterii riguroase pentru reglementarea raporturilor de repartiţie. Reglementarea repartiţiei presupune însă existenţa unui *înalt nivel de organizare şi de raţionalizare* a întregului mecanism economic, începînd cu relaţiile în procesul de producţie şi continuînd cu relaţiile de schimb, de toate acestea depinzînd relaţiile de repartiţie. De aceea, stabilirea cuantumului de produse repartizabile individului în comunism presupune în prealabil raţionalizarea contribuţiei sale la procesul productiv şi, totodată, raţionalizarea întregii activităţi sociale. Se conturează şi prin aceasta ideea că în comunism organizarea rămîne un criteriu fundamental de dobîndire a eficienţei, fiind total străină de esenţa acestei societăţi imaginea utopic-anarhică potrivit căreia societatea se dezvoltă de la sine, iar în domeniul repartiţiei fiecare primeşte de la societate oricît, fără nici o regulă, fără limite, indiferent de muncă.

Problema repartiţiei în comunism ridică şi alte aspecte. Deseori, în definirea repartiţiei în comunism se au în vedere, cu precădere, *bunurile materiale*. În această societate vor căpăta însă concomitent o tot mai mare pondere *bunurile spirituale*, modificîndu-se corespunzător, calitativ şi *structura modului de trai*. Aceasta cu atît mai mult cu cît, satisfacerea tot mai deplină a nevoilor materiale este un obiectiv istoric realizabil în liniile sale generale încă în etapa societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Sporirea ponderii bunurilor spirituale în structura modului de trai va fi potenţată hotărîtor şi de schimbările care vor avea loc, după cum am văzut (ca urmare a creşterii considerabile a productivităţii muncii), în raportul dintre timpul de muncă şi timpul liber, în sensul creşterii duratei acestuia din urmă. Folosirea timpului liber, devenit astfel disponibil, nu numai pentru odihnă şi distracţie, ci îndeosebi pentru instrucţie şi educaţie (permanentă) va avea implicit drept consecinţă sporirea interesului pentru cultură, stimularea nevoii de bunuri spirituale, a rafinamentului în aprecierea valorilor de acest gen.

De asemenea, vor avea o mare importanţă *valorile morale* în structura modului de viaţă al oamenilor. Cu particularitatea că satisfacţiile morale vor îndeplini un dublu rol: de element important al modului de trai şi ca instrument de raţionalizare a consumului — (a structurii şi cuantumului acestuia).

Numai pe baza acestor modificări structurale şi funcţionale ale modului de repartiţie şi, totodată, ale modului de trai, se va schimba fizionomia umană în sensul realizării în comunism a „omului total" de care vorbea Marx.

★

Conchizînd asupra fizionomiei relaţiilor de producţie comuniste se conturează ideea ca aceste relaţii vor fi *condiţionate obiectiv* în funcţie de nivelul de dezvoltare al forţelor de producţie — şi *raţionalizate conştient* (de către individ — prin nivelul de conştiinţă şi înţelegere, şi de către societate — prin organizarea şi reglementarea ştiinţifică riguroasă a întregului sistem de producţie şi de repartiţie).

Este de reţinut concluziv şi ideea că, în comunism *nu va dispare necesitatea creşterii eforturilor constructive ale oamenilor* — nevoia de acţiune —, precum şi *nevoia de perfecţionare a sistemului activităţilor sociale* (atît a celor productive, cît şi a celor de organizare a muncii şi a repartiţiei). Aşadar, *acţiunea va rămîne modalitatea permanentă de realizare a condiţiei umane*. Ea ţine de natura umană — este statutul ontologic al omului — şi, ca atare, va fi şi esenţa omului societăţii comuniste, societate în care condiţia umană este pe deplin realizabilă.

3. În comunism, ca urmare a transformărilor din baza tehnico-materială şi baza economică a societăţii, se vor produce modificări substanţiale şi în domeniul *suprastruc-*

turii și în primul rînd la nivelul *instituțiilor sociale*.

a. Instituțiile care s-au structurat ca instrumente de dominație a claselor își vor înceta existența în comunism. Nu însă înainte de a-și fi epuizat misiunea lor istorică în socialism : construirea societății comuniste fără clase. În această ordine de idei, menționăm că încă în socialism instituțiile nu mai sînt doar instrumente de dominație cu caracter de clasă. Fără să-și piardă esența de clasă, în ansamblul atribuțiilor lor cresc funcțiile constructive, organizatorice și de conducere la scara întregii societăți.

Problema dispariției unor instituții în comunism, în primul rînd a celor politice, a fost mult controversată. De exemplu, în perspectiva definirii statului ca instrument de dominație al unei clase asupra altor clase, Marx în *Mizeria filozofiei* și Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* au arătat că după exercitarea misiunii sale istorice, în calitate de instrument al revoluției și construcției socialismului, statul de dictatură a proletariatului se autodizolvă. Comentînd această idee, în scrisoarea către Bebel cu privire la Programul de la Gotha, Engels scria că ,,întrucît statul nu este decît o instituție vremelnică, folosită în luptă, în revoluție, pentru a-i reprima prin violență pe adversari,...odată cu instaurarea orînduirii socialiste a societății, statul* se dizolvă de la sine și dispare''[14].

Partidul nostru pornește tocmai de la această concepție — după cum se subliniază în Programul său — că ,,statul este un produs al împărțirii societății în clase antagoniste, ce va dispărea treptat, pe măsura dispariției claselor, a omogenizării societății, a creării poporului unic muncitor al societății comuniste''[15].

Fără îndoială că statul socialist nu are numai funcția de reprimare ci și o funcție constructiv-organizatorică care se amplifică pe măsura dezvoltării societății socialiste. ,,Avem în vedere că, în perioada făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii la comunism, statul are de îndeplinit un rol important în organizarea întregii activități economico-sociale''[16]. De aceea, existența sa ca instituție nu încetează în prima fază a societății comuniste, ci rămîne un instrument important de realizare a obiectivelor ei, respectiv crearea condițiilor pentru trecerea la cea de-a doua fază a societății comuniste, la societatea fără clase.

În același mod poate fi abordată și problema caracterului istoric al partidelor politice și respectiv a partidului comunist. Pe calea creșterii continue a rolului său conducător în condițiile societății socialiste multilateral dezvoltate ,,se va ajunge în societatea comunistă, în mod obiectiv, la dispariția treptată a funcțiilor partidului, la încheierea misiunii sale istorice de formațiune politică cu caracter istoricește determinat, la dispariția partidului însuși''[17].

În legătură cu mecanismul de încetare a existenței instituțiilor sociale apărute în societățile bazate pe exploatare, care funcționează și în socialism (avînd însă esență și misiuni deosebite), Programul P.C.R. arată că, dată fiind amploarea sarcinilor pe care și le asumă, societatea socialistă multilateral dezvoltată reclamă o creștere permanentă a rolului funcției de conducere și de organizare a sistemului social, pe care o exercită tocmai instituțiile politice ale clasei muncitoare. Este cuprinsă în această idee o gîndire socială profund dialectică. Pe măsură ce instituțiile politice, prin intermediul funcției lor de conducere și organizare la nivel macrosocial, își exercită misiunea de a construi o societate fără clase, contribuie totodată la crearea unor condiții sociale care le face inutilă existența și funcționalitatea.

În abordarea dialecticii factorului instituțional în trecerea de la socialism la comunism se impune, credem, o observație foarte importantă. *Dispariția instituțiilor politice în comunism nu semnifică dispariția oricăror instituții și nici a funcțiilor de organizare și conducere a vieții sociale pe care instituțiile politice le îndeplinesc în socialism.*

După cum se precizează în Programul P.C.R., ,,în procesul edificării comunismului, statul — înțeles ca instrument de dominație a unei clase asupra alteia — își va înceta existența, transformîndu-se tot mai mult într-un *organism de organizare și conducere a întregii activități economico-sociale* și de reglementare a relațiilor sociale''[18]. Acestui organism central îi vor fi subordonate ierarhic diferite *organisme ale societății*, cu misiunea de a *organiza, conduce* și *planifica* producția, întreaga activitate socială, de a *asigura repartiția* corespunzător principiilor comunismului. Atributele acestor organisme

* Este vorba de stat ca instrument de clasă, dispariția, respectiv încetarea funcțiilor sale represive, realizîndu-se treptat pe măsura dezvoltării societății socialiste.

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, p. 37.

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 118.

[16] *Idem.*

[17] *Ibidem*, p. 116.

[18] *Ibidem*, p. 171 — 172 (subl. ns.).

sînt cu atît mai necesare, cu cît societatea se va dezvolta pe baza unui *plan unic* care va asigura dezvoltarea armonioasă a tuturor sectoarelor de activitate, repartizarea judicioasă a tuturor mijloacelor materiale și umane în scopul dezvoltării unitare și proporționale a societății.

Deci, aceste organisme nu sînt, în fond, altceva decît *tipul principal de instituții sociale comuniste*, care vor prelua unele funcții ale instituțiilor politice din socialism, dar care — ca esență — se vor deosebi de acestea, în sensul că, în calitate de instrumente de organizare și conducere a întregii activități sociale, ele vor reprezenta interesele *poporului unic muncitor*, iar la activitatea lor, *desfășurată în mod democratic*, vor participa nemijlocit toți oamenii muncii, asigurîndu-se rotația periodică a acestora în funcțiile de conducere în raport cu aptitudinile și calitățile lor.

Dacă interpretăm organismele amintite, și îndeosebi organismul central care ia locul statului (preia funcțiile de organizare și de conducere ale acestuia), ca instituții, considerăm că participarea nemijlocită a oamenilor muncii la activitatea acestor organisme nu va exclude existența unor categorii de oameni ai muncii specializați în activități administrative și organizatorice care vor forma ceea ce se numește astăzi *aparatul instituțional*. Acest aparat va fi cu atît mai necesar, cu cît în activitatea de conducere și de organizare va trebui să se opereze totdeauna conșecvent științific, deci, vor trebui stăpînite unele tehnici operaționale și tehnologii de specialitate. Altfel, pot să apară consecințe grave pe linia funcționalității sistemului social, se pot manifesta disfuncționalități la diverse nivele de structurare a organismului social.

Desigur, este dificil și chiar temerar să se încerce în momentul de față descrierea instituțiilor care vor funcționa în comunism. Dealtfel, în această privință Programul P.C.R. a avut în vedere doar problema de principiu a naturii instituțiilor sociale în comunism, îndeosebi a celor care vor îndeplini atribuțiile de organizare, conducere și planificare a societății în ansamblul ei.

Pe de altă parte, în comunism nu dispar chiar toate instituțiile sociale socialiste, unele de lungă tradiție și în alte orînduiri anterioare. De exemplu, nu numai că nu vor dispare, dar *se vor întări instituțiile de învățămînt și cultură, de creație* etc. — evident, avînd alte structuri organizaționale și alt mecanism de funcționare. Și aceste instituții vor presupune un activ specializat de lucrători și, de asemenea, vor fi administrate în mod democratic prin participarea tuturor membrilor lor.

În schimb, *vor dispare complet instituțiile religioase* (de cult) — ca urmare a eliminării totale din conștiința oamenilor a concepțiilor și convingerilor mistico-religioase — iar *instituțiile juridice, probabil vor ceda treptat atribuțiile nemijlocit opiniei publice* care va reglementa raporturile civice ale oamenilor numai prin intermediul unor principii morale.

În planul organizării și conducerii de detaliu a acțiunii sociale, un rol tot mai important vor avea *unitățile economice și sociale*. Acestea vor mijloci organizarea activității de producție și vor reglementa satisfacerea cerințelor de viață ale membrilor colectivităților de oameni ai muncii pe care îi cuprind. Același rol îl vor avea *unitățile teritoriale* (oraș, zonă) care vor fi atît puternice entități economico-sociale, cît și instrumente de asigurare a unor condiții optime de muncă și viață tuturor cetățenilor.

În ce privește mecanismul de funcționare a unităților economice și teritoriale, Programul arată că și ele vor fi *administrate democratic*, cu participarea tuturor membrilor lor, asigurîndu-se rotația periodică a acestora în funcțiile de conducere (în raport cu aptitudinile și calitățile lor). De asemenea, vor fi supuse periodic *controlului maselor populare*, care vor veghea la respectarea strictă a normelor de conviețuire socială, a principiilor comuniste de viață.

Toate aceste instituții vor fi structurate ierarhic, își vor împărți atribuțiile și competențele conform unor principii organizaționale de maximă eficiență pe care le va impune societatea comunistă. Nu ne putem angaja la o prescriere a acestora dar se poate reține totuși ideea principală că toți membrii societății, ridicîndu-se la nivelul conștiinței comuniste, vor putea participa, în funcție de aptitudini și competență la activitatea de control și de reglementare a relațiilor sociale, precum și la activitatea decizională și de conducere a societății, exercitată de organismul central sau de organismele teritoriale de organizare și conducere a vieții economico-sociale. Acesta este, dealtfel și sensul *principiului autoconducerii comuniste* prin care Programul P.C.R. definește specificul democratismului care va caracteriza relațiile sociale în comunism.

Așadar, *autoconducerea comunistă nu exclude structurile instituționale*, ci va marca apariția unor modalități instituționale noi, cărora le vor corespunde alte principii structurale și funcționale. În privința acestora, se poate conclude de pe acum — idee majoră desprinsă din Programul P.C.R. — că *în comunism va avea loc o perfecționare a sistemului instituțional* în sensul că: instituțiile vor avea funcții sporite în mijlocirea eficienței acțiunii sociale (decizie, conducere, planificare, orga-

nizare, control) — într-un cuvînt, în stabilirea liniei strategice şi a mijloacelor eficiente de îndeplinire a acesteia; se va instaura democratismul deplin în funcţionarea instituţiilor sociale (participare nemijlocită a oamenilor muncii la activitatea lor).

În privinţa funcţiilor instituţionale se poate afirma că instituţiile comuniste nu vor mai avea funcţii coercitive iar reglementările cu care ele vor opera vor fi numai de natură civică şi morală şi nu cu caracter politic, juridic, religios. De asemenea, avînd în vedere complexitatea sarcinilor cărora trebuie să le răspundă şi gradul din ce în ce mai riguros al tehnologiilor cu care operează, se poate presupune că organismele instituţionale din comunism vor fi ajutate de *corpuri de consilieri* sau de un personal profesionalizat care va fi însărcinat cu atribuţia elaborării de modele acţionale eficiente, metodologii cu caracter operaţional, activităţi de sinteză informaţională şi de prognoză, propuneri de variante acţionale etc.

În această ordine de idei, facem precizarea că în comunism va înceta diviziunea dintre munca fizică şi munca intelectuală, diviziunea socială în general, dar *nu va înceta diviziunea profesională*. În acest sens, este evident că nu poate dispare — de exemplu — activitatea administrativ-funcţionărească; la fel ca şi activitatea de consiliere instituţională ea va fi însă, tot mai mult, o îndeletnicire ştiinţifico-tehnologică şi se va despovăra definitiv de elementele actuale, uneori excesive, de formalism şi birocratism.

În concluzie, ne apare şi mai clară ideea, cu caracter de legitate, că în orice societate, şi cu atît mai mult în comunism, *activitatea conştientă nu se poate realiza decît prin intermediul unui cadru instituţional*. Această idee decurge din definirea instituţiilor sociale nu numai ca instrumente ale acţiunii unor clase în raporturile lor cu alte clase (definiţie valabilă mai ales pentru instituţiile cu caracter politic) ci, în mod mai cuprinzător, ca *instrumente ale acţiunilor sociale (colective) eficiente ale oamenilor*. Or, comunismul — după cum am văzut — este societatea în care acţiunea socială presupune prin excelenţă maximum de eficienţă.

b. Mutaţii profunde se vor produce în comunism şi în domeniul vieţii spirituale. În Programul P.C.R. se arată, în acest sens, că participarea conştientă a tuturor oamenilor muncii la făurirea destinului colectiv al societăţii socialiste şi comuniste reclamă „o temeinică pregătire politico-ideologică, o cunoaştere şi înţelegere aprofundată a legilor obiective ale dezvoltării sociale şi, totodată, o înaltă răspundere din partea fiecăruia în exercitarea drepturilor democratice, cetăţeneşti, în contribuţia adusă la guvernarea ţării"[19].

De aceea, obiectivul major al activităţii ideologice în etapa actuală de dezvoltare multilaterală a socialismului este *formarea unei fizionomii spirituale şi morale comuniste la toţi oamenii muncii*. Acest nivel înalt de conştiinţă şi conduită morală devine o condiţie necesară pentru: instaurarea unei discipline comuniste a muncii; asigurarea unei repartiţii raţionale după nevoi; exercitarea autoconducerii comuniste şi, în general, a participării nemijlocite a oamenilor muncii la activitatea instituţională; instaurarea unui spirit de autoexigenţă şi autocontrol, a unui comportament moral comunist de înaltă responsabilitate, a unei conduite bazate pe echitate şi umanism.

În comunism conştiinţa socială va avea un profil în care *vor înflori pe deplin toate tendinţele înaintate ale conştiinţei socialiste*.

— *În întreaga conştiinţă a oamenilor, în toate formele ei, se va infiltra adînc concepţia ştiinţifică despre lume şi viaţă; va avea loc un proces de generalizare a concepţiei filozofice marxiste* — materialismul dialectic şi istoric va deveni pe deplin o filozofie unică, lupta de idei purtîndu-se exclusiv pe acest temei teoretic şi ideologic.

— *Se va generaliza cunoaşterea ştiinţifică*; stilul ştiinţific de gîndire şi analiză va caracteriza demersul teoretic al tuturor membrilor societăţii, vor fi însuşite de către fiecare individ cele mai importante cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii.

Pătrunderea spiritului ştiinţific în toate domeniile de activitate ale oamenilor nu va conduce, bineînţeles, la eliminarea altor tipuri de cunoaştere şi de creaţie spirituală (de exemplu, cunoaşterea şi creaţia artistică). Activitatea de creaţie va înflori în toate domeniile de manifestare spirituală şi materială a oamenilor. *Va cunoaşte o înflorire considerabilă atît creaţia ştiinţifico-tehnică, cît şi creaţia artistică şi literară*. Tocmai sinteza acestor dimensiuni multiple ale manifestării creativităţii umane va caracteriza profilul spiritual al omului societăţii comuniste.

— Ca urmare a unui amplu proces instructiv-educativ, printr-o temeinică educaţie ştiinţifică şi umanistă, *toţi membrii societăţii vor fi posesori ai unui înalt nivel de cultură şi comportament civilizat*. Avînd în vedere faptul că omul societăţii comuniste va fi omul unei înalte culturi, în Programul P.C.R. se precizează că „trecerea spre comunism

---

[19] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 170—171.

va necesita dezvoltarea amplă a culturii, în sfera căreia intră totalitatea cunoştinţelor de care dispune la un moment dat societatea şi care sînt determinate de gradul dezvoltării forţelor de producţie, a ştiinţei şi tehnicii, a învăţămîntului, literaturii, artei, mijloacelor de informare în masă". Nivelul înalt de cultură al oamenilor în comunism nu va avea, însă, valoare în sine, ci va prezenta o puternică funcţionalitate socială: „va ajuta pe fiecare om să înţeleagă necesitatea şi comandamentele superioare ale istoriei, să participe în mod conştient la făurirea propriului destin, la ridicarea societăţii pe noi trepte"[20].

— *Se vor generaliza valorile morale ale comunismului, principiile moralei comuniste vor avea o aplicabilitate generală*, eliminîndu-se orice mijloace coercitive în reglementarea relaţiilor sociale. În aceste condiţii vor înceta să se manifeste tendinţele de încălcare a regulilor de etică şi echitate, de egoism, individualism, parazitism, de a cere societăţii mai mult decît este necesar şi posibil.

— *Conştiinţa politică şi juridică se vor identifica tot mai mult cu conştiinţa morală, se vor ridica la nivelul acesteia.* Astfel, conştiinţa morală va deveni treptat temeiul motivaţional al întregului comportament social al oamenilor. Cu alte cuvinte, atitudinea şi conduita civică (spiritul de cetate), care s-au concretizat veacuri de-a rîndul printr-o gamă complexă de relaţii politice şi juridice, se vor obiectiva prin intermediul unor relaţii morale. Aşadar, conştiinţa civică, spiritul de cetate vor fi integral un domeniu de manifestare al valorilor morale.

— *Conştiinţa de sine individuală va fi pe deplin compatibilă (se va ridica la nivelul) cu conştiinţa de sine colectivă.* Ca urmare a corelaţiei (în perspectiva comunismului adîncită pînă la identificare) dintre interesele individului şi cele ale colectivităţii, oamenii vor manifesta o înaltă responsabilitate socială (morală şi civică), un simţ puternic al colectivităţii. La acest nivel al conştiinţei de sine, se poate vorbi de *dispariţia oricărei înstrăinări a oamenilor în comunism*, inclusiv a înstrăinării religioase, a concepţiilor antiumaniste şi iraţionaliste.

— Ceea ce credem că va caracteriza în general conştiinţa comunistă, spre deosebire de etapele anterioare ale dezvoltării conştiinţei sociale, va fi *unificarea dimensiunilor ei, reflexivă şi constructivă*; orice act cognitiv va avea o încărcătură valorică şi invers, înlăturîndu-se neconcordanţele şi uneori chiar contradicţiile actuale dintre ştiinţă şi ideologie. Conştiinţa comunistă, fiind simultan dimensionată cognitiv şi axiologic, nu va mai putea fi divizată în ştiinţă, pe de o parte, şi ideologie, pe de altă parte. Dealtfel, în comunism, dispărînd clasele sociale, nu va mai fi justificată — după părerea noastră — menţinerea caracterului de clasă ca atribut definitoriu al conştiinţei sociale specifice acestei societăţi. Omogenizarea deplină a societăţii va marca, credem, momentul *dispariţiei ideologiilor din structura vieţii spirituale a oamenilor.*

— Omogenizarea conştiinţei sociale în comunism, *sinteza dialectică dintre tendinţele actuale de scientizare şi cele de umanizare a* spiritualităţii umane (în limitele cărora aceasta a oscilat de multă vreme) va constitui cadrul *înfloririi umanismului*, atingerii unei etape superioare în manifestarea acestuia — etapa *umanismului comunist.*

Depăşind dilemele metafizice tradiţionale (ori scientism, ori umanism) noul tip de umanism, pe care l-am defini ca un *umanism integral*, oferă cadrul împlinirii umane — *dezvoltarea multilaterală a personalităţii* —, la un nivel de realizare astfel încît, fiecărui membru al societăţii îi vor fi mijlocite de către societate condiţiile unei largi deschideri atît spre valori ştiinţifico-tehnice, cît şi spre valori morale şi artistice, fiindu-i în aceeaşi măsură accesibile toate bunurile materiale şi spirituale, de cultură şi civilizaţie. Comunismul va potenţa, deci, realizarea condiţiei spirituale şi acţionale a oricărei persoane pînă la nivelul de personalitate.

Oglindind această perspectivă de realizare umană în comunism, Programul P.C.R. apreciază ca un obiectiv fundamental al „trecerii spre comunism „afirmarea cît mai deplină în viaţa socială a capacităţilor fiecăruia, împlinirea multilaterală a personalităţii umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor şi iniţiativei creatoare a oamenilor muncii"[21].

★

Prin condiţiile sale de existenţă şi de acţiune, în comunism *omul îşi va regăsi complet esenţa sa* — va dobîndi integral conştiinţa propriei esenţe —, va deveni stăpîn pe sine (în sfîrşit) şi, pe această bază, se va putea angaja la o nouă etapă (radical deosebită de toate celelalte de pînă acum) în acţiunea permanentă de luare în stăpînire a naturii şi societăţii. Numai în aceste condiţii se va realiza — după cum se exprima Engels — *trecerea omenirii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii.*

Creaţia conştientă, devenind în comunism o constantă a oricărei acţiuni, va determina

[20] *Ibidem p. 171.*

[21] *Ibidem, p. 170.*

realizarea unei etape superioare în corelarea subiectivului și obiectivului în structura și dinamica vieții sociale: subiectivul va coincide cu obiectivul într-o astfel de măsură, încît libertatea de opțiune (decizie și acțiune) a individului sau a colectivității va fi, din ce în ce mai deplin, identică cu necesitatea obiectivă; libertatea de manifestare a individului se va condiționa reciproc cu libertatea de manifestare a colectivității. În determinismul societății va avea loc, deci, o sinteză dialectică: pe de o parte, o armonioasă îmbinare între interesele și năzuințele individului și cele ale colectivității, iar pe de altă parte, o concordanță tot mai deplină între normele sociale și legile obiective, naturale și sociale. Cu alte cuvinte, comunismul va oferi modelul unui determinism în care libertatea se va realiza pe deplin ca dimensiune existențială a omului, tocmai pentru că va fi riguros întemeiată pe înțelegerea necesității, organic corelată cu normativitatea și legitatea, armonios concepută ca o determinare reciprocă a individului și colectivității.

În esență, trecerea la societatea fără clase semnifică edificarea unor asemenea relații sociale, pe temeiul cărora *socializarea deplină a individului să constituie condiția umanizării depline a societății*. Aceasta este, credem, sensul cel mai profund al conceptului de COMUNISM.

SOCIALISMUL MULTILATERAL DEZVOLTAT – ETAPĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

DE

BARBU ZAHARESCU

Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român a stabilit că, începînd cu realizarea planului cincinal pe anii 1971–1975, țara noastră a intrat într-o nouă etapă de dezvoltare, *etapa construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*. Programul recent adoptat de cel de-al XI-lea Congres ne dă o prezentare succintă dar atotcuprinzătoare a direcțiilor în care va acționa partidul pentru realizarea acestei noi etape în calea spre comunism. El este un document de o valoare deosebită, științifică și practică, un inepuizabil izvor de reflecții pentru cei preocupați de problemele teoretice ale construcției socialiste, economiști, filozofi, sociologi sau politologi, ca și pentru cei ce vor traduce în practică directivele Congresului.

Problema trecerii la înfăptuirea unei societăți socialiste dezvoltate este actualmente un obiect de discuții și cercetare pentru numeroși oameni de știință din țările socialiste. Sînt studiate caracteristicile deosebite ale acestei noi etape, căile de trecere de la o etapă la alta, precum și problema periodizării diferitelor etape ale societății socialiste în mersul ei ascendent spre forma superioară a comunismului.

Nici chiar denumirea de *socialism dezvoltat* nu este încă unanim folosită în țările socialiste. Există o varietate de termeni care dezvăluie deosebiri de concepții în ceea ce privește caracteristicile acestei noi etape. Astfel, unii cercetători de peste hotare o consideră ca etapă a făuririi bazei tehnico-materiale a societății comuniste (în înțelesul propriu al acestui cuvînt), deci, într-un fel ca o perioadă de trecere de la socialism la comunism. În alte lucrări această etapă este caracterizată ca fiind a construcției depline a socialismului, a societății socialiste ajunse la maturitate etc.

Este deci necesar, în primul rînd, să dezbatem problema periodizării diferitelor trepte pe care le parcurge societatea socialistă în mersul ei ascendent spre stadiul superior al comunismului. Căci orice formație socială suferă schimbări, cunoaște o evoluție. Problema este dacă în cursul acestei evoluții schimbările sînt numai de ordin cantitativ sau și calitativ. Cel mai bun răspuns ni-l oferă studierea dezvoltării reale[1].

Desigur, nu este obligatoriu ca o orînduire socială să parcurgă toate perioadele diferite specifice ei. Țara noastră, de pildă, n-a cunoscut capitalismul monopolist de stat și nici măcar stadiul capitalismului monopolist în genere, capitalismul român fiind prea slab pentru a fi putut atinge acel grad de centralizare care să ducă la monopoluri. Monopolurile capitaliste care au dictat în viața economică și politică a României burgheze, reprezentau în cea mai mare parte capital străin.

Observarea atentă a fenomenelor de creștere care se produc în societatea socialistă ne arată că și aceasta cunoaște schimbări calitative, care sînt tot atîtea trepte de dezvoltare. *Această evoluție, cu toată existența unor trăsături generale comune, poate fi diferită de la țară la țară, potrivit cu condițiile istorice, cu nivelul economic de la care a pornit.* Dintre cele 14 țări de pe trei continente care construiesc astăzi socialismul, unele au trecut la socialism după ce capitalismul a atins acolo un grad destul de ridicat de dezvoltare (Cehoslovacia, Republica Democrată Germană). Al-

[1] Societatea capitalistă ne oferă în această privință un exemplu instructiv. În stadiul incipient a predominat producția manufacturieră. Apariția mașinilor și a marii industrii a însemnat trecerea capitalismului la un stadiu superior: capitalismul liberei concurențe. Stadiul imperialist sau stadiul capitalismului monopolist reprezintă o nouă perioadă în dezvoltarea capitalismului: libera concurență s-a transformat în contrariul ei, în monopol. Dar și capitalismul monopolist se află actualmente într-o etapă deosebită de aceea de la începuturile sale. Este etapa capitalismului monopolist de stat, ultima treaptă a societății capitaliste, după caracterizarea dată de Lenin, care prevede că între această treaptă și societatea socialistă nu va mai exista nici o treaptă intermediară. (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 34, București, Edit. politică, 1965, p. 205).

tele, cum este şi ţara noastră, potrivit împrejurărilor istorice, au trecut la construirea socialismului în condiţii în care în economia lor mica producţie de mărfuri ocupa un loc important, dacă nu chiar dominant. În sfîrşit, există şi o ţară socialistă, Mongolia, în care saltul s-a făcut direct de la feudalism la socialism, fără a se mai trece prin perioada capitalistă. În studierea dezvoltării acestor ţări pe calea socialismului va trebui deci să ţinem seama de condiţiile istorice diferite în care au ajuns la socialism, de gradul de dezvoltare diferit al forţelor de producţie şi, prin urmare, ele vor avea perioade de evoluţie specifice. Aşadar, *nu se poate stabili o schemă rigidă, aceeaşi pentru toate ţările.*

Trebuie să precizăm, din capul locului, în ce priveşte periodizarea, că majoritatea cercetătorilor din ţările socialiste consideră societatea comunistă ca o formaţie socială unitară, care cunoaşte două stadii de dezvoltare: *socialismul*, stadiul inferior, şi *comunismul propriu-zis*, sau stadiul superior al comunismului. Aceasta, deoarece s-a formulat şi părerea că societatea socialistă şi cea comunistă ar fi două formaţii sociale diferite.

Nu există încă un consens unanim al cercetătorilor din diferite ţări socialiste nici măcar în ce priveşte terminologia perioadelor parcurse de o formaţie socială oarecare. După părerea noastră, ar trebui să adoptăm următoarea diviziune: *formaţiuni* sociale, care pot cunoaşte *stadii* de dezvoltare diferite, acestea putînd fi, la rîndul lor, împărţite în diferite *etape*. Formaţiunile social-economice se deosebesc între ele prin gradul de dezvoltare al forţelor de producţie, prin caracterul relaţiilor de producţie, prin clasele sociale care deţin puterea politică. Aceste trăsături generale rămîn aceleaşi pe tot cursul existenţei aceleiaşi formaţiuni. Schimbările cantitative şi calitative care apar în cursul evoluţiei unei formaţii în ce priveşte forţele de producţie şi relaţiile de producţie, fără a atinge caracterul lor fundamental, caracterizează *stadiile de* dezvoltare ale acestei formaţiuni. Fiecare stadiu poate parcurge la rîndul său diferite *etape*.

Potrivit acestei perspective, *comunismului*, ca formaţie social-economică, îi sînt proprii *două stadii* de dezvoltare: stadiul inferior, al *socialismului*, şi stadiul superior, acela al *comunismului propriu-zis*. Toate ţările socialiste se află actualmente în stadiul socialist, în diferite etape de dezvoltare. Deosebirea principală dintre cele două stadii constă în relaţiile de repartiţie. Dar aceasta nu este singura. Stadiul superior al comunismului nu a fost atins încă de nici o ţară, dar marxismul ca ştiinţă i-a putut stabili trăsăturile generale. Socialismul şi comunismul sînt două stadii diferite ale aceleiaşi formaţii sociale, pentru că relaţia de producţie fundamentală, proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie, este aceeaşi în ambele stadii.

Socialismul, la rîndul lui, cunoaşte mai multe *etape* de dezvoltare. După cum a subliniat Marx în *Critica programului de la Gotha*, socialismul se naşte din societatea capitalistă de la care moşteneşte forţele de producţie şi suprastructura respectivă care nu pot fi schimbate printr-o lovitură de baghetă [2]. Deci, *prima etapă* a acestei formaţiuni reprezintă *o trecere de la capitalism la socialism*, etapă care a căpătat prin tradiţie denumirea de *perioadă de tranziţie*. Este etapa în care clasa muncitoare a devenit stăpînă pe puterea politică, dar nu toate mijloacele de producţie au devenit proprietate socială. Aceasta pentru că trecerea proprietăţii asupra mijloacelor de producţie din proprietate privată în proprietate socială este un proces mai mult sau mai puţin îndelungat, care depinde de structura proprietăţii, de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie etc. În special, un rol deosebit îl are în această privinţă existenţa micii producţii de mărfuri, în cadrul căreia mijloacele de producţie nu sînt nici proprietate capitalistă, dar nici bun al întregii societăţi. Aşadar, în această etapă numai o parte a mijloacelor de producţie au devenit proprietate socială.

Prin această etapă de început au trecut toate ţările socialiste şi după părerea noastră, într-o măsură mai mare sau mai mică, vor trece toate ţările care vor urma calea spre socialism, chiar şi cele capitaliste dezvoltate. Pentru că, dacă trecerea puterii politice în mîinile clasei muncitoare poate fi un act unic (dar nici aceasta întotdeauna), procesul transformării proprietăţii private în proprietate socială este un proces de durată în oricare ţară. Nu există nici o ţară capitalistă în care socializarea producţiei, — adică pregătirea materială a socialismului — , să fi cuprins toate forţele de producţie.

În ţara noastră, după cum se ştie, la preluarea puterii de către clasa muncitoare, industria era foarte puţin dezvoltată. Fabrici şi uzine existau numai în puţine localităţi, în rest producţia era dominată de mici ateliere. Nici întreprinderile capitaliste naţionalizate nu reprezentau o bază materială suficientă pentru dezvoltarea economiei socialiste. Printre primele măsuri ale guvernului de democraţie populară a fost şi aceea a comasării unor mici întreprinderi, cu utilaj învechit, existente la data naţionalizării, pentru formarea cîtorva fabrici mai mari.

---

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 20.

În ce privește agricultura, după lichidarea clasei moșierilor, predominantă era mica producție de mărfuri. Țărănimea muncitoare, principalul aliat al clasei muncitoare, reprezenta o clasă de mici producători individuali care nu dispuneau de nici un fel de bază materială pentru o economie agricolă socialistă. În aceste condiții, sarcina principală care a stat în fața clasei noastre muncitoare și a partidului ei de avangardă a fost lărgirea sectorului socialist al industriei, lichidarea resturilor economiei capitaliste, atragerea micii producții de mărfuri la socialism, pe calea cooperativizării, evitîndu-se astfel, în acest sector al economiei, trecerea prin stadiul capitalist.

După cum se vede, *chiar în etapa de trecere de la capitalism la socialism începe construirea unei baze materiale proprii socialismului*. Se construiesc noi fabrici și uzine, agricultura este înzestrată cu noi mijloace de producție necesare pentru munca în cooperative. La noi s-a considerat că această etapă de trecere de la capitalism la socialism s-a încheiat, în linii mari, o dată cu terminarea cooperativizării imensei majorități a micilor producători agricoli. În alte țări, în funcție de condițiile concrete, această etapă a durat mai mult sau mai puțin.

Trebuie să menționăm însă că nu în toate țările socialiste cooperativizarea micii producții agricole este considerată ca un criteriu hotărîtor pentru caracterizarea etapei de trecere de la capitalism la socialism. Unii cercetători, referindu-se la condițiile concrete din țara lor, consideră că și la ei ar fi fost depășită această etapă, deși în agricultură continuă să predomine mica producție. Ei sînt de părere că singura condiție pentru încheierea etapei de trecere la socialism ar fi lichidarea burgheziei ca clasă, trecerea de la metodele administrative de conducere a economiei, necesare atîta timp cît burghezia mai deține încă poziții economice, la folosirea legilor economice obiective ale construcției socialiste, integrarea sectorului particular în sistemul relațiilor sociale dominante, care au devenit cele socialiste.

Desigur, condițiile istorice în care se construiește socialismul diferă de la țară la țară. Numai trăsăturile generale pot fi comune. Personal, consider că nu au existat și nu vor exista niciodată formațiuni social-economice „pure". Cînd vorbim despre un mod de producție dintr-o anumită țară, ne referim la relațiile de producție dominante, dar nu exclusive. După părerea noastră, unele condiții obiective vor face ca elemente ale micii producții să se mențină chiar într-un stadiu avansat de socializare. Dar ponderea acestei mici producții va fi cu totul neînsemnată în ansamblul economiei. De pildă, micile gospodării țărănești izolate din unele regiuni de munte. Dar ce pondere reprezintă ele în agricultura noastră?

Unii cercetători de peste hotare sînt de părere că trecerea de la capitalism la socialism nu ar fi o etapă în cadrul stadiului socialist al comunismului, ci ar reprezenta o perioadă distinctă și oarecum independentă de stadiul socialist. Perioada de trecere, potrivit acestui punct de vedere, ar fi un tip deosebit de societate, deoarece în cadrul ei mai există clase *antagoniste* și *formațiuni* economice diferite (socialistă, capitalistă, mică producție), pe cînd socialismul este o formă de societate în care există numai clase prietene, iar economia are un caracter omogen. În consecință, ar trebui să luăm în considerare, în cadrul formației comuniste, nu două ci trei stadii de dezvoltare, și anume: perioada de trecere de la capitalism la socialism, stadiul socialist și cel comunist. Argumentarea nu ni se pare însă convingătoare. *Elementul esențial* atît în perioada de trecere cît și în socialism este comun. *Puterea politică* este în mîinile clasei muncitoare. Deci, *perioada de trecere face parte din stadiul socialist al formației comuniste*. În comunism nu mai e același lucru. Aici dispar deosebirile de clasă socială; după expresia folosită de Marx, clasa muncitoare, desființînd clasele sociale, se desființează pe sine însăși ca clasă. Statul, de asemenea, dispare treptat. De aceea, comunismul reprezintă, în raport cu stadiul socialist, un stadiu deosebit, calitativ superior.

După ce, în țara noastră, au fost lichidat resturile relațiilor de producție capitaliste, după ce marea masă a micilor producători a fost atrasă, în special pe baza propriei sale convingeri, prin cooperativizare, la socialism, s-a trecut la *etapa* următoare, aceea a *consolidării bazei tehnico-materiale a socialismului*. Această etapă începe, aproximativ, cu Congresul al IX-lea al partidului, și are o durată relativ scurtă, pînă la Congresul al X-lea. Sub raport politic ea este marcată de proclamarea Republicii Socialiste România, act politic care marchează o schimbare fundamentală în relațiile de producție, și anume *izbînda definitivă și ireversibilă a socialismului în țara noastră*, dispariția acelor clase sau pături sociale care ar fi avut interesul să întoarcă înapoi roata istoriei.

Scurtimea acestei etape (5—7 ani) se explică prin faptul că sarcinile ei economice au început să fie rezolvate încă în etapa de trecere. Într-adevăr, această primă etapă nu se putea mărgini la „exproprierea expropriatorilor", la atragerea micilor producători la noile relații sociale de colaborare tovărășească; ea a însemnat începerea în paralel a construirii noii baze tehnico-materiale a socialismului. Deci, *etapa trecerii de la capitalism*

la socialism se împletește strîns cu etapa următoare, aceea a consolidării societății socialiste, a bazei sale tehnico-materiale. Dacă pentru țara noastră se consideră necesar a se marca această perioadă ca o nouă etapă în dezvoltarea socialismului, faptul se datorește exclusiv slăbiciunii bazei tehnico-materiale moștenite de la capitalism. Orice clasă muncitoare, din oricare țară din lume, după cucerirea puterii politice, va începe construirea noii orînduiri pornind de la baza tehnico-materială moștenită de la capitalism. Dar este evident că această construcție socialistă trece prin etape diferite, după cum moștenirea primită de la formația social-economică anterioară este *mai săracă sau mai bogată.*

Această a doua etapă, a consolidării societății socialiste, ia sfîrșit odată cu Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român. În cursul primelor etape forțele materiale de producție moștenite de la capitalism s-au uzat fizic și moral. Ele nu mai reprezintă în cadrul forțelor de producție de care dispune economia țării decît o proporție neînsemnată. S-au consolidat noile relații de producție socialiste. deci *bazele economiei și societății socialiste,* Societatea începe să se dezvolte pe propria ei bază și acest lucru ne permite să marcăm începutul unei noi etape în construcția societății noastre socialiste.

Congresul al X-lea al partidului a caracterizat această nouă etapă ca *etapa trecerii la construirea societății socialiste multilateral dezvoltate.* Socialismul crește acum pe baza forțelor de producție create ele însele în condițiile relațiilor de producție socialiste, adică planificat, iar nu anarhic ca în capitalism, pe baza unor țeluri dinainte stabilite și determinate științific. Ținînd seama de această caracteristică, putem afirma că etapa construirii societății socialiste dezvoltate reprezintă o etapă prin care trec sau vor trece toate țările socialiste. Și într-adevăr, sub o formă sau alta, cele mai multe dintre țările socialiste existente astăzi își propun acest scop. Pentru că, și în țările în care clasa muncitoare a preluat de la burghezie o industrie avansată s-a pus problema reconstrucției economiei, a creării unei baze tehnico-materiale proprii care să corespundă cerințelor construcției socialismului. Este evident că o industrie creată în întregime în vederea profitului nu poate corespunde pe deplin scopurilor noii societăți în care se urmărește satisfacerea nevoilor materiale și spirituale ale întregului popor. Așadar, construirea societății socialiste dezvoltate este etapa ridicării forțelor de producție pe o nouă treaptă, superioară, care să permită noi schimbări sociale.

Cele mai multe țări socialiste se găsesc astăzi în această etapă a construcției societății socialiste dezvoltate. În ceea ce privește U.R.S.S., documentele oficiale apreciază această etapă ca încheiată, societatea sovietică aflîndu-se de pe acum într-o orînduire socialistă dezvoltată, iar sarcina pe care și-o propune este aceea a trecerii treptate la comunism.

În etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, forțele de producție, atît cele materiale cît și oamenii ce le pun în funcție, vor atinge un înalt nivel de dezvoltare. Sarcina care se pune în fața societății este trecerea treptată la comunism. După părerea noastră, între societatea socialistă multilateral dezvoltată și stadiul superior al comunismului nu va mai exista o etapă intermediară. După cum am menționat, și Uniunea Sovietică se consideră actualmente în etapa trecerii treptate la comunism. În țara noastră, nu încape îndoială că socialismul multilateral dezvoltat va crea el însuși, treptat, condițiile obiective de trecere la comunism. Programul partidului nostru, adoptat de Congresul al XI-lea, fixează ca obiectiv al etapei următoare, pe o durată de 20—25 de ani, „făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și crearea condițiilor pentru edificarea comunismului".

Firește, etapele construirii socialismului în țara noastră nu sînt toate obligatorii pentru celelalte țări socialiste sau pentru țări care vor trece ulterior la socialism. Mongolia, de pildă, după cum știm, a făcut un salt de la feudalism direct la socialism. Altele au fost și vor fi în continuare etapele de dezvoltare a acestei țări. Considerăm că și pentru Cehoslovacia, de pildă, țară în care proletariatul a preluat de la burghezie o industrie relativ înaintată, problema periodizării se pune într-un mod specific. Aici, în fața clasei muncitoare a stat problema reconstruirii bazei tehnico-materiale preluate de la burghezie, potrivit cu cerințele noii societăți socialiste, în timp ce noi a trebuit să construim aproape din nou o bază industrială potrivită. Cînd țările capitaliste avansate vor trece și ele la socialism, mersul lor va cunoaște, probabil, alte etape. Despre acest lucru ne dă o idee „Programul Comun" de guvernare al Partidului Comunist și al celui Socialist din Franța. Dar este deocamdată numai un program.

Consider că principalul criteriu care trebuie avut în vedere pentru o periodizare științifică a dezvoltării societății socialiste îl constituie baza tehnico-materială, forțele materiale de producție și, decurgînd de aci, baza economico-socială a socialismului. Așa cum aminteam mai sus, Marx considera socialismul drept primul stadiu al societății comuniste, ca o societate care abia se naște din societatea capitalistă și deci moștenește de la aceasta atît baza tehnico-materială cît și o serie de condiții juridice și politice. Pentru Marx, deci,

socialismul nu se dezvoltă pe propria-i bază şi reprezintă numai o *perioadă de trecere* spre stadiul superior al comunismului. Acest lucru este explicabil. Neavînd înaintea sa exemplul practic al unei societăţi socialiste realmente existente, Marx nu se putea gîndi la o periodizare a primului stadiu al societăţii comuniste. Apoi, am văzut că în practică această periodizare depinde de condiţiile istorice concrete prin care a trecut fiecare ţară la construcţia socialistă.

În afară de aceasta, judecînd strict teoretic, Marx nu putea avea în vedere pentru înfăptuirea societăţii comuniste (considerată ca o unitate a celor două stadii) decît o societate capitalistă care şi-ar fi epuizat toate posibilităţile de creştere a forţelor de producţie, deci o ţară capitalistă avansată (şi nu o ţară considerată izolat, ci societatea capitalistă luată în totalitate). Din punct de vedere ştiinţific, Marx nici nu putea proceda altfel, atît timp cît datele concrete nu-i permiteau altceva. Dar dezvoltarea istorică a fost mult mai complexă decît s-a putut prevedea. Trecerea capitalismului în stadiul monopolist, care s-a produs după moartea lui Marx, a creat noi posibilităţi de cucerire a puterii politice de către clasa muncitoare. O serie de ţări, începînd cu Rusia ţaristă, au trecut la înfăptuirea societăţii socialiste mai înainte ca în aceste ţări capitalismul să-şi fi epuizat toate posibilităţile de creştere a forţelor de producţie la un nivel maxim compatibil cu relaţiile capitaliste. De aceea şi societatea socialistă urmează o dezvoltare mai complexă, trebuind să realizeze sarcini pe care capitalismul n-a reuşit să le ducă pînă la capăt, principala sarcină fiind aducerea forţelor de producţie la nivelul la care capitalismul nu a izbutit să o facă.

Dar *criteriul* avut în vedere de Marx pentru caracterizarea celor două stadii ale comunismului, *baza materială* pe care se construieşte noua orînduire, rămîne valabil şi poate fi luat drept criteriu pentru periodizarea etapelor de dezvoltare a societăţii socialiste în mersul spre înfăptuirea stadiului superior al comunismului.

O societate socialistă multilateral dezvoltată implică, în primul rînd, o economie multilateral dezvoltată. Aceasta este politica de perspectivă a partidului nostru în dezvoltarea economiei, afirmată încă o dată cu hotărîre în Programul partidului. Nu trebuie uitat că economia unei ţări, îmbinarea producţiei bunurilor materiale cu activitatea serviciilor progresează mereu, cu deosebire în actuala perioadă de revoluţie în ştiinţă şi tehnică, cerînd multiple calităţi personale, talent şi aplicaţie. Aceasta în ce priveşte latura umană, cea mai importantă, a economiei. O economie dezvoltată cere valorificarea maximă a tuturor resurselor naturale de care dispune o ţară. Acestea au, de regulă, un caracter variat şi multilateral. În al treilea rînd, economia modernă nu este şi nu poate fi o economie închisă, autarhică. Schimburile economice între toate ţările, fie că aparţin aceluiaşi sistem, fie la sisteme social-economice diferite, contribuie şi ele la diversificarea economiei unei ţări, la dezvoltarea ei multilaterală. Nu este oare elocvent faptul că ţările economiceşte înapoiate au în acelaşi timp economii unilaterale, reduse uneori la monocultură, în timp ce în ţările cu economie dezvoltată înfloresc cele mai variate ramuri economice? Tocmai de aceea, în Programul complex de colaborare economică a ţărilor membre ale C.A.E.R. se prevede apropierea nivelurilor lor de dezvoltare economică prin diversificarea şi dezvoltarea multilaterală a economiilor respective. Căci numai o asemenea dezvoltare poate adînci diviziunea muncii între ele.

Caracterizarea etapei în care se află construcţia socialismului la noi ca aceea a înfăptuirii socialismului *multilateral* dezvoltat este mai completă pentru că scoate în evidenţă faptul că *felul* pe care ni-l propunem nu este numai o construcţie economică, ci *o societate dezvoltată sub toate aspectele sale*. Desigur, nimeni nu-şi închipuie că ar putea exista şi un socialism unilateral dezvoltat. Uneori însă, din cauza importanţei deosebite pe care o are latura economică, se pierde din vedere că socialismul dezvoltat nu înseamnă numai ridicarea producţiei bunurilor materiale la nivelul cerinţelor contemporane, ci în acelaşi timp implică şi perfecţionarea orînduirii de stat, dezvoltarea culturii şi a libertăţilor publice, înflorirea democraţiei socialiste şi a personalităţii umane.

Clasicii marxism-leninismului n-au înţeles niciodată să reducă orînduirea socialistă la relaţiile economice bazate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie. În celebra sa prefaţă la cartea *Contribuţii la critica economiei politice*, Marx scria:

„Odată cu schimbarea bazei economice, are loc, mai încet sau mai repede, o revoluţionare a întregii uriaşe suprastructuri" [3].

Lenin a scos şi el în evidenţă că socialismul asigură „dezvoltarea multilaterală a tuturor membrilor societăţii" [4].

Caracterizînd etapa actuală în care se află socialismul în ţara noastră ca etapa edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate, partidul nostru subliniază că nu este vorba numai de dezvoltarea economiei socialiste, ci de toate laturile complexe, social-economice, care numai luate la un loc pot alcătui orîn-

---

[3] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 9.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 228.

duirea socialistă. La Congresul al X-lea al partidului, congres care a deschis trecerea României socialiste la această nouă etapă, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, a dat *o caracterizare a societății socialiste multilateral dezvoltate* pe care actualmente o putem considera drept *clasică*. Potrivit acestei caracterizări, socialismul multilateral dezvoltat înseamnă:

„... în primul rînd creșterea intensă a forțelor de producție, crearea unei economii avansate... În al doilea rînd... dezvoltarea susținută a științei, învățămîntului și culturii — factori de bază ai progresului și civilizației. Aceasta cere, în al treilea rînd, crearea condițiilor în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii, înfăptuirea repartiției bunurilor produse de societate în spiritul dreptății și echității socialiste. În al patrulea rînd, aceasta presupune perfecționarea continuă a relațiilor de producție, a organizării societății, crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea democrației socialiste"[5].

În această definiție lapidară dată de secretarul general al partidului nostru se cuprind trăsăturile cele mai importante ale socialismului multilateral dezvoltat. Pe primul plan se situează, cum e și normal, creșterea economică. Fără o bază materială corespunzătoare nu se poate dezvolta nici uriașa suprastructură a societății de azi. Sînt necesare condiții materiale specifice pentru dezvoltarea învățămîntului, se cer laboratoare vaste și costisitoare pentru cercetări științifice, mijloace numeroase și variate pentru înflorirea artelor și culturii, pentru difuzarea lor în păturile cele mai largi ale poporului. Nici personalitatea umană nu se poate dezvolta fără condiții materiale de trai corespunzătoare epocii actuale. Aceste condiții materiale de viață și cultură sînt indispensabile pentru lărgirea libertăților, pentru creșterea democrației socialiste.

Măsurile concrete pentru înfăptuirea societății socialiste multilateral dezvoltate reprezintă un cîmp larg de cercetare pentru economiștii, filozofii, sociologii și politologii din țara noastră. Ele sînt prezente sub o formă concentrată în Programul partidului nostru adoptat de Congresul al XI-lea. Documentele acestui congres au deschis în fața cercetătorilor noștri din domeniul științelor sociale un vast cîmp de studii rodnice.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 256.

VIITORUL FILOZOFIEI MARXISTE

DE

JACQUES MILHAU
(Franța)

Viitorul filozofiei marxiste este o problemă care are, cel puțin în Franța, un dublu caracter: polemic și prospectiv. Ea se înscrie, într-adevăr, într-un context de confruntare, însă privește totodată sarcinile pe care trebuie să și le asume filozofii marxiști în această epocă de început al unei noi revoluții tehnice și științifice.

Sub unghiul conflictelor ideologice, problema acestui viitor se actualizează într-un moment cînd asistăm la o contestare radicală și masivă a valorii cognitive a filozofiei în general, și deci a materialismului dialectic în special; o vie critică epistemologică, sprijinită pe lucrări solide în domeniul istoriei științelor sau al metodologiei, identifică orice filozofie cu ideologia, adică cu sisteme de reprezentare neștiințifice, ba chiar iluzorii. În schimb, ea valorifică în mod exclusiv cunoașterea științifică sub diferitele sale forme și detronează filozofia care, prin teoriile sale asupra cunoașterii, pretindea a fi fundamentul științelor, se constituia într-o indispensabilă știință a științelor. Potrivit acestei critici, dacă va mai fi o filozofie, aceasta trebuie să caute alte valori decît acelea de adevăr.

Două exemple ale acestui demers pot fi invocate, cum o face și Georges Canguilhem, după Bachelard, și de asemenea Jean Piaget.

Potrivit lui G. Canguilhem, adevărul — — valoare abstractă — nu poate fi decît științific, în conformitate cu exigențele generale și particulare ale științelor, și de care numai epistemologia are a se ocupa. Filozofia, centru de totalizare a experienței unei epoci, vizează valori concrete prin confruntarea limbajelor speciale, printre care figurează științele, cu experiența naivă a oamenilor. Ea caută printre altele *„ce trebuie să fie omul sau ce raporturi trebuie să întrețină omul cu ființa pentru ca omul să fie cel pentru care există adevăr"*. Filozofia ar pune întrebări nu cu privire la adevăr ci la *telos*-ul adevărului față de existența omenească. De unde ar decurge că nu trebuie să se țină seamă de criteriul adevărului pentru a aprecia o filozofie. Nu ar exista filozofii mai mult sau mai puțin adevărate, ci filozofii mai mult sau mai puțin mari, după gradul lor de impact asupra existenței.

Într-o perspectivă similară, Jean Piaget distinge de asemenea știința și filozofia. Dacă aceasta din urmă își pune — zice el — aceleași probleme cognitive ca științele, ea nu dispune de nici unul din mijloacele menite a le rezolva: metode ipotetico-deductive, experimentale, modalități de verificare. Filozofia nu ar fi atunci, față de știință, decît o simplă reflexie auxiliară asupra ansamblului operațiunilor cognitive. Iar față de celelalte activități umane, ea ar constitui o *„credință rațională"*, *„o luare de poziție rațională față de totalitatea realului"*. Nu i-ar mai aparține nici chiar epistemologia care ar trimite pe viitor numai la metodele istorico-critice sau numai la metoda psiho-genetică, pentru care Piaget a făcut foarte mult.

Totuși, acestea nu sînt decît atitudini foarte moderate care conferă filozofiei o oarecare valoare existențială, variabilă după doctrine, întotdeauna prezumtivă și ipotetică, însă sub rezerva unei renunțări definitive la orice intervenție pozitivă în domeniul științelor. Poziții mai categorice descalifică cu totul filozofia, ori care i-ar fi concepția, ca ideologie subiectivă, reprezentări deformate sau interpretări speculative, contradictorii sau temporare; acestora li se denunță sterilitatea, și chiar nocivitatea științifică, le este subliniată funcția de clasă, de cele mai multe ori pernicioasă din punct de vedere politic.

În ce privește marxismul, criticii filozofiei i-ar accepta eventual disciplinele științifice: teoria istoriei, economia politică, socialismul științific, însă îi recuză materialismul dialectic, considerînd că s-ar putea face economie de această disciplină care s-ar adăuga inutil la celelalte. Atitudinea de obiectivitate științifică față de diferitele aspecte ale realității, adică respectarea strictă a principiilor și metodelor practicii științifice, ar fi suficientă pentru orice caz.

Rev. filoz., **XXII**, 3, p. 309—340, București, 1975

Această contestare a filozofiei nu a rămas fără ecou în interiorul marxismului, fiind alimentată la început de către deformările dogmatice la care a fost supusă în trecut filozofia marxistă iar ulterior exasperată de tentativele, ce se pretindeau salvatoare, de a converti filozofia în umanism filozofic, în concepție generală a praxis-ului sau în metodologie a inițiativei istorice.

Ea a afectat chiar primele lucrări ale lui Louis Althusser care, printr-o reevaluare critică sistematică a operei lui Marx, vizau să regenereze filozofia marxistă sub forma unei teorii a științificității, numită și teorie a practicii teoretice și opusă ideologiei.

Alain Badiou, de exemplu, a pus în discuție această atitudine ce i se pare a reactiva în fond mirajul pozitivist al unei științe a științelor. Deși sprijinită pe materialismul istoric, ea nu cedează totuși mai puțin în fața pretențiilor depășite ale teoriilor filozofice ale cunoașterii. Ca teorie a rupturii epistemologice, materialismul dialectic ar trece ilicit de la practica de diferențiere ce caracterizează științele în contrast cu reprezentările ideologice, la o teorie a identificării științificității lor, ca și cum munca științifică ar fi ceva transparent pentru sine și generalizabil ca atare din punct de vedere filozofic.

În același sens, Dominique Lecourt a tratat apoi epistemologia filozofică — fie chiar una marxistă — drept impostură, punînd sub semnul dubiului cele două postulate subiacente ale ei: cel al unității științei și cel al autointeligibilității ei de principiu. Mai întîi, ceea ce marchează specificul științelor sînt anumite distincții iar nu unitatea lor. În al doilea rînd, este zadarnic să se spere că printr-o reflecție a științei asupra ei înșăși s-ar putea dezvălui legile constituirii, formării și funcționării ei, căci științele trăiesc prin transformare, prin diferențiere fără încetare și respingînd reprezentările ideologice care sînt implicate în ele și le frînează, pentru a trasa noi frontiere epistemologice în continuă deplasare. Norme ale lor însele, în perpetuă transformare potrivit unui timp propriu, științele nu pot fi obiectul unei teorii a propriilor lor norme care ar fixa generalizarea abstractă a unei practici a rupturii. Aceasta ar echivala cu presupunerea că atare norme ar putea fi strict determinate mai înainte chiar de a fi depășite.

Dovadă despre aceasta e constatarea unei dezvoltări extrafilozofice a unei istorii materialiste a științelor, regiune a științei istoriei, avînd drept obiect procesul de producere a cunoștințelor. Ca și Piaget, Lecourt susține în această problemă independența față de filozofie a oricărei epistemologii obiective.

De aici o nouă practică a filozofiei care ar consta, întrucît privește materialismul dialectic, în elaborarea unor teze menite să determine condițiile generale ale practicii științifice (nu teoria sa) și să asigure lupta împotriva filozofiilor spontane ale savanților și împotriva efectelor lor ideologice și politice: mai întîi teza primatului materiei asupra gîndirii, potrivit conținutului obiectiv al științelor, apoi teza gnoseologică a reflectării nonspeculare, adică a obiectivității istorice a procesului de cunoaștere, ca practică socială de reflectare a realității obiective în gîndire. Acestea sînt teze pentru cunoaștere (nu despre cunoaștere), urmărind să deschidă posibilitatea unei istorii a științelor, unor cercetări obiective cu privire la mecanismele de dobîndire a cunoștințelor și la istoria lor, dar nu le constituie ca atare. Sînt apoi teze pentru a combate sistematizările și extrapolările filozofice nepotrivite ale unor asemenea forme momentane ale cunoașterii științifice, ca demersuri totodată idealiste și nedialectice.

Dealtfel, Louis Althusser, sensibil la critica lui Badiou, a operat în cursul lucrărilor sale ulterioare o rectificare ale cărei consecințe sînt dealtfel noile perspective trasate de Lecourt. El a recunoscut filozofiei în general o dublă funcție: aceea de a reprezenta politica pe lîngă științe și aceea de a reprezenta științele pe lîngă politică; iar filozofiei marxiste, ca nouă practică a filozofiei, el îi cere să apere teza obiectivității împotriva idealismului, printr-o vigilentă denunțare a tuturor deformărilor ideologice ale științei. „Armă a revoluției", spune el, „ea trasează o linie de demarcare" între ideile adevărate și ideile false, și, de pe pozițiile proletariatului, ea este datoare să lupte pentru ideile juste în teorie. Acesta este, după el, prezentul și viitorul filozofiei marxiste.

Este limpede că aceste din urmă concepții delimitează precis un anumit cîmp al filozofiei marxiste care nu cedează nimic defăimătorilor oricărei filozofii fără însă a considera nule criticile epistemologice ale filozofiei. Filozofia marxistă nu este nici inutilă nici zadarnică: în lipsa ei, activitatea științifică ar fi prada speculațiilor filozofice, a ideologiilor științei care o denaturează și îi decid utilizările politice-materiale, intelectuale și morale — de către clasa dominantă. Însă domeniul strict științific rămîne străin filozofiei însăși care, din exterior, îi definește numai o justă concepție, înlătură din cale obstacolele teoretice pe care le întîlnește și critică intruziunile ideologice cărora știința le este o pradă ușoară cît timp nu devine conștientă de statutul său istorico-social și de relația ei fundamentală cu realitatea obiectivă.

Dacă acest răspuns nuanțat cu privire la viitorul filozofiei marxiste nu este unul negativ, nu e mai puțin adevărat că el constituie o problemă dacă îl confruntăm cu tezele clasicilor marxismului. Aici soluția nu se poate baza pe argumente de autoritate ci mai degrabă pe o examinare critică a pieselor de la dosar, a întregului dosar. Au dezvoltat oare

clasicii marxismului o concepție a materialismului dialectic care este departe de a se întîlni pe undeva cu aceea pe care am evocat-o mai sus? Sau, pentru a evita orice reîntoarcere nefastă la speculația filozofică, sever condamnată de Marx, și la intervențiile ei negative în ce privește obiectivitatea științelor, trebuie oare să i se interzică filozofiei orice altă funcție decît una ideologică, chiar sub o formă pozitivă, ca armă a revoluției?

Ar fi greu, într-adevăr, să se treacă peste cîteva teze explicite a căror temeinicie se cere valorificată. Engels consideră, de exemplu, că dacă ideologicul înseamnă a construi în minte o concepție despre lume și o gîndire pe care o folosești apoi ca principii, o *„filozofie exactă"* care scoate din studiile științifice asupra lumii și asupra gîndirii rezultatele lor generale, concluziile lor, este dimpotrivă *„posibilă"*. Iar această sinteză dialectică a rezultatelor științelor pozitive constituie, după el *„știința legilor mișcării și dezvoltării naturii, societății și gîndirii"*.

Nici Lenin nu gîndea altfel. El admitea o *„filozofie* **științifică**, *și riguros materialistă"*. Calificativul de științific nu era desigur apreciativ, ci numai semnul unei viziuni raționate a lumii conform datelor științifice, din moment ce Lenin identifica această filozofie cu dialectica materialistă, adică cu un studiu al contradicțiilor în chiar esența lucrurilor, în sînul căruia el includea gnoseologia, *„studiu și generalizare a originii și dezvoltării cunoașterii, a trecerii de la ignoranță la cunoaștere"*. Să notăm în treacăt că Piaget definește în aceiași termeni epistemologia eliberată de filozofie, deoarece o numește *„studiul trecerii stărilor de cunoaștere mai redusă la stările de cunoaștere mai aprofundată"*. Întîlnirea celor doi autori asupra acestui punct ar însemna oare că filozofia marxistă merită o considerație deosebită din cauza relației sale intrinseci cu sarcini epistemologice care, astfel, nu sînt poate atît de străine filozofiei pe cît s-ar părea? Cel puțin filozofiei în accepțiunea ei marxistă?

Se cuvine deci să ne întrebăm dacă filozofia marxistă trebuie într-adevăr să se limiteze la ideologia revoluționară cu caracter critic, sau dacă este o știință veritabilă a cărei existență și dezvoltare au, în plus, importanță pentru practica celorlalte științe fără să le contrarieze cîtuși de puțin demersurile proprii. Ceea ce nu înseamnă, în mod necesar, că dacă presupunem că ea nu ar fi decît ideologie revoluționară, nu ar avea nici un raport cu științele și cu conținutul lor de obiectivitate, cărora mai degrabă le-ar apăra drepturile, nici că, considerată dimpotrivă ca filozofie științifică, ea ar putea rămîne indiferentă față de sarcinile ideologice revoluționare pe care Althusser le-a expus foarte clar.

★

I

Este necesar ca înainte de orice abordare a filozofiei marxiste să se precizeze ceea ce critica marxistă a filozofiei îi interzice să fie. De la *Ideologia germană* la *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, demersul reflexiv al filozofiei este, într-adevăr, atacat în primul rînd prin dezvăluirea misteriosului mecanism al construcției speculative și apoi prin cercetarea teoretică și aplicată a modurilor de intervenție ideologică, dintre care filozofia clasică nu este decît una din formele sociale.

Nu mai puțin este denunțat de Engels caracterul anacronic și arhaic al filozofiei, din cauza dezvoltării științelor și a extinderii lor la toate sferele realității materiale, naturale și sociale. Înțelegerea realității obiective astfel cum o asigură științele, fără vre-un adaos străin, dispensează de orice sistematizare filozofică deosebită, a cărei persistență nu ar fi decît *„regres"* în formă ca și în conținut.

Din această critică, clasicii marxismului au tras, în ce-i privește, o lecție capitală: abstracțiile filozofice, separate de conținutul lor material și de dezvoltarea acestuia, nu au nici o valoare. Discursul abstract transformă în absurditate ceea ce, raportat la un anumit moment al însușirii realului de către cunoaștere, corespunde unui tip-limită de determinare obiectivă. Teza adevărului întotdeauna concret invalidează deci definitiv orice filozofie situată deasupra științelor. Chiar o vedere sinoptică asupra lumii nu ar fi decît o concluzie din mișcarea științelor reale, în afara oricărei pretenții metafizice, fie că aceasta și-ar căuta principiile în natură (materialism metafizic), fie în spirit (idealism speculativ).

După cum remarcă foarte clar Engels, *„din vechea filozofie nu mai rămîne în stare independentă decît doctrina gîndirii și a legilor sale, logica formală și dialectica. Tot restul se rezolvă în știința pozitivă a naturii și a istoriei"*.

Într-adevăr, în ce privește fondul, știința teoretică a naturii și a istoriei — care presupune bineînțeles tot conținutul cercetării empirice în domeniile considerate — dă materia exclusivă a unei concepții materialiste a naturii. Simțul teoretic al oamenilor de știință, dacă este pe deplin afirmat, este atunci mai decisiv și mai fecund decît practica abstractivă și reflexivă a filozofilor speculativi în însușirea cognitivă a ființei. Numai gîndirea, — și formele sale, trebuie adăugat, căci baza sa materială și condițiile sale sociale și individuale de funcționare țin tot de științe particulare — aparține disciplinei filozofice ca și mai înainte.

Și totuși există filozofi marxiști, cum este Louis Althusser, care resping acest reziduu

filozofic care nu este, după el, decît o secheIă a demersului speculativ, o scorie ideologică în gîndirea lui Engels. Doctrina gîndirii nu ar fi nici mai mult nici mai puţin decît idealistă prin aceea că ar menţine independenţa înşelătoare a gîndirii şi întreţine încă mai mult iluziile filozofiilor subiectului. Cît priveşte logicile care s-au dezvoltat în ultima vreme, este incontestabil că devin obiectul unor ştiinţe cvasimatematice, nici chiar dialectica nescăpînd importantei probleme a formalizării sale.

Problema filozofiei marxiste ca ştiinţă se complică deci prin aceea că subzistă un echivoc cu privire la statutul său, deoarece acesta nu poate fi interpretat în sensul filozofiei speculative, condamnată totuşi fără apel. Ceea ce este contradictoriu. Afară de cazul că prin *„doctrină a gîndirii"* nu ar trebui să se înţeleagă cu totul altceva decît ne-a obişnuit să concepem tradiţia filozofică, şi pe care limbajul său îl sugerează încă. Nu doar că ar fi vorba, pentru această altă înţelegere, de a schimba idealismul acestei doctrine în materialism, în felul cum o făceau materialiştii premarxişti care raportau pe bună dreptate gîndirea la suportul său material, creierul, şi trăgeau de aici toate consecinţele gnoseologice. A se mulţumi cu atît ar însemna să rămînem prizonierii unei concepţii abstracte a gîndirii, concepută potrivit aparenţei sale de facultate proprie individului luat separat. Ar mai însemna şi limitarea teoriei cunoaşterii la empirismul psihologic şi la dificultăţile acestuia.

Dar cînd Lenin afirmă despre dialectică, că aceasta este *„teoria evoluţiei în aspectul său cel mai complet"* şi *„teoria relativităţii cunoştinţelor omeneşti"*, sîntem obligaţi de a prelua, pe de o parte, *„teoria dezvoltării întregului conţinut al universului şi a cunoaşterii acestuia"* astfel cum ştiinţele impun de aici înainte elaborarea ei, şi pe de altă parte, *„istoria cunoaşterii lumii"* inseparabilă de condiţiile ei sociale şi istorice.

Dincolo de reintoarcere importă deci tot atît, dacă nu mai mult, deplasarea centrului de greutate al doctrinei cunoaşterii prin care aceasta este în întregime transformată. Concepţia materialistă a istoriei constituie de acum înainte baza teoretică a gnoseologiei materialiste ştiinţifice. Practica socială de transformare a naturii şi a societăţii în cadrul şi sub influenţa unor raporturi sociale determinate este terenul procesului social al cunoaşterii ştiinţifice ca şi al dezvoltării „doctrinei gîndirii" sub o formă nu mai puţin ştiinţifică. *„Tocmai transformarea naturii de către om*, notează Engels, *iar nu natura singură ca atare* („iar nu gîndirea omului singur" am adăuga noi) *este fundamentul cel mai esenţial şi cel mai direct al gîndirii omeneşti, iar inteligenţa omului a crescut în măsura în care a învăţat să transforme natura"*.

Aceasta este o teză capitală din care mulţi marxişti francezi trag concluzia că filozofia marxistă are drept obiect studiul ştiinţific al dezvoltării istorice a raporturilor dintre gîndire şi existenţă în cunoaştere, cu alte cuvinte ca obiect al gîndirii, aşa cum progresele ştiinţifice permit să o conceptualizăm în conexiunile sale obiective şi subiective. Istoria ştiinţelor deci, şi mai cu deosebire analiza momentelor sale cruciale şi a determinărilor lor tehnice, economice, sociale şi teoretice, analiza *„sacadelor"*, *„catastrofelor"*, *„revoluţiilor"* sale sînt acelea care permit să descoperim ceea ce altfel nu am cunoaşte : formele pe care materia în mişcare şi gîndirea în procesul cunoaşterii le iau succesiv în dezvoltarea lor reală, contradicţiile lor interne şi externe, înlănţuirile şi conexiunile lor.

Astfel, categoria filozofică a gîndirii este profund remaniată. Ea nu mai este determinată de conştiinţa raţională a individului, care nu mai poate fi luată drept o entitate ; ea este expresia condensată a procesului social obiectiv al cunoaşterii ştiinţifice. De asemenea categoria materiei nu mai cuprinde şi un în sine abstract, ci realitatea obiectivă în medierea aproprierii sale de către cunoaşterea ştiinţifică, istoriceşte relativă. Înţelegem atunci că Engels a putut defini dialectica, în ce priveşte forma ei, drept *„sinteza* (Zusammenfassung) *rezultatelor ştiinţelor pozitive cu ajutorul gîndirii dialectice"*.

De aici decurg două concluzii : în primul rînd, această sinteză dialectică priveşte două procese şi raporturile lor : conexiunile obiective ale diferitelor forme de materie în mişcare pe care le cunoaştem şi conexiunile diferitelor forme de cunoştinţe ce le corespund şi pe care oamenii le-au elaborat pentru a reflecta realitatea în mod aproximativ exact. Se impune deci dedublarea ştiinţei universale a conexiunilor în dialectica obiectivă şi în dialectica subiectivă, fără a suprima prin aceasta interacţiunea lor în procesul cunoaşterii. Prima elaborează categoriile şi degajă legile fundamentale ale mişcării materiale, le analizează determinările şi legăturile potrivit *„sensului înlănţuirii care este propriu ştiinţelor"* în relaţiile lor reciproce şi în transformările lor. Cea de-a doua dezvoltă categoriile şi stabileşte legile fundamentale ale mişcării de reflectare a realului în cunoaşterea ştiinţifică, studiază raporturile între diferitele forme ale acestei reflectări, specifice pentru fiecare ştiinţă şi grup de ştiinţe, le determină transformările. Domeniu imens deschis investigării realităţilor ştiinţifice şi formelor practicii lor, care necesită un punct

de vedere istoric şi în acelaşi timp un aparat conceptual adecvat şi folosit cu pertinenţă.

Dar această din urmă remarcă ne conduce la cea de-a doua concluzie. Această sinteză a rezultatelor ştiinţelor nu este imediată. Împotriva oricărui empirism filozofic, nu este vorba de o lectură, de o recenzie globală a acestor rezultate ca şi cum legile fundamentale ale mişcării ar putea fi sesizate în aparenţa ce le-o dă, în speţă, expunerea didactică a realizărilor ştiinţifice. Această sinteză necesită traversarea istoriei critice a ştiinţelor, a fazelor lor. Trebuie să extragem prin abstracţie ştiinţifică, adică prin analiza conceptuală a determinărilor obiective şi subiective, materiale şi intelectuale ale practicii ştiinţifice, condusă independent de reprezentările pe care oamenii de ştiinţă şi le fac cu privire la demersurile lor, nodurile şi articulaţiile logice ale procesului cunoaşterii.

Sarcină ingrată care implică o formaţie filozofică dublă şi pe care nu o poate satisface formaţia ştiinţifică specializată: o formaţie istorică pentru a dobîndi dominarea problemelor filozofice fundamentale, a istoriei acestora, a rezolvării lor materialist-dialectice şi a condiţiilor acestei rezolvări; o formaţie în acelaşi timp teoretică deoarece, cum insistă Engels, sinteza dialectică nu se poate construi fără noţiuni. Or, *„arta de a opera cu noţiunile nu este nici înnăscută şi nici nu este inerentă conştiinţei noastre obişnuite, cotidiene, ci reclamă o gîndire adevărată, gîndire care are, la rîndul ei, o istorie empirică, îndelungată, tot atît de îndelungată ca şi cercetarea empirică a naturii"*.

Este deci nevoie să învăţăm filozofia, împreună cu acel capital considerabil pe care teoriile cunoaşterii ale idealismului filozofic ni-l prezintă sub o formă mistificată, pentru a învăţa o muncă de abstragere care, deşi comparabilă cu aceea a matematicilor sau a economiei politice, nu este mai puţin specifică. A realiza această învăţare, înseamnă totodată — şi mai ales — a domina datele fundamentale însă nu exhaustive ale teoriei marxiste a conceptualizării. Această teorie dialectică a reflectării mediate ne dezvăluie în acelaşi timp *„dependenţa conceptelor"* de condiţiile lor obiective şi sociale de producere, statutul lor nodal ca momente de sesizare a realităţii şi contradicţiile care impun *„ascuţirea"*, purificarea acestora, şi chiar conversiunea lor dialectică aptă să le asigure obiectivitatea practică.

În consecinţă, filozofia marxistă nu este nici reflectarea speculativă a trăirii imediate, nici generalizarea reprezentativă a datelor ştiinţifice în stare brută. Ea ridică la concept prin analiza ştiinţelor înseşi formele esenţiale ale transformării dialectice a realităţilor naturale, sociale şi cognitive. Ea este o ştiinţă teoretică.

Dar atunci se pune dubla întrebare la care orice ştiinţă trebuie să răspundă pentru a-şi justifica statutul:

— Ce cunoştinţe efective poate procura filozofia ştiinţifică pe care nici o altă ştiinţă nu este în măsură să ne facă a le dobîndi?

— Ce practică transformatoare permite ea şi sub ce forme?

Dacă nu se iau în consideraţie aceste două întrebări-test, analizele precedente ar rămîne pur propoziţionale. La limită, ar putea fi suspectate că desemnează ceva de dorit, dar inexistent, şi a cărui necesitate prezentă sau viitoare ar fi discutabilă. Ceea ce ar pune în discuţie viitorul filozofiei marxiste ca disciplină ştiinţifică specifică.

II

Dacă trebuie, în mod legitim, să admitem că materialismul dialectic este studiul obiectiv al legilor universale şi necesare ale dezvoltării istorice a raporturilor dintre gîndire şi existenţă în cunoaştere, dedublarea dialecticii nu este deci nici arbitrară nici motivată de simple comodităţi de analiză. Investigarea acestor raporturi implică într-adevăr cele două aspecte — ontologic şi gnoseologic — ale cunoaşterii filozofice care privesc, pe de o parte, existenţa pentru gîndire în cunoaşterea ştiinţifică şi, pe de altă parte, gîndirea existenţei în calitatea de cunoaştere ştiinţifică.

Aceste două aspecte nu se exclud însă nici principial, nici în fapt. Din primul punct de vedere cunoaşterea realităţii nu este efectiv posibilă pentru oameni decît fiindcă fac parte din ea şi că condiţiile obiective — naturale şi sociale — ale cunoaşterii lor sînt un produs al devenirii realităţii. Fundamentul obiectiv al teoriei reflectării, al *„reflectării mişcării reale în mişcarea cunoaşterii"*, este obiectivitatea diferenţiată a dialecticii naturii, a societăţii şi a gîndirii. Nimic nu ar fi deci mai contestabil decît de a rupe dialectica materialistă, ca practică cognitivă, de originile sale materiale sau de a uita că ceea ce îi determină, în ultimă analiză, mişcarea nu este altceva decît transformarea naturii de către om, adică legătura concretă dintre gîndire şi existenţă. Dedublarea dialecticii trebuie gîndită aici în termeni de identitate a identicului şi diferitului.

În fapt, aceeaşi analiză a istoriei fiecărei ştiinţe condiţionează de asemenea abstracţia categoriilor şi descoperirea legilor esenţiale ale dezvoltării obiectului ei ca şi pe cele ale propriei sale dezvoltări. Un mare număr de lucrări ne oferă deja dovada relaţiilor reciproce dintre transformarea teoriilor ştiinţifice, a concepţiilor provizorii asupra structurilor materiei fizice, chimice, biologice etc.,

și transformarea formelor de gîndre științifică care îi asigură constituirea.

Acest lucru o dată admis, cele două aspecte — ontologic și gnoseologic — sînt totuși indiciul celor două ansambluri de cercetări de care filozofia răspunde în măsură egală. Ansambluri de cercetări științifice, trebuie să precizăm, căci este de la sine înțeles că nu este deloc vorba de a reînvia nici teoriile cunoașterii, nici ontologiile generale și speciale ale vechilor speculații filozofice. Materialismul dialectic nu are în vedere o teorie pur deductivă a existenței, elaborată pornind de la *principii absolute, în spiritul metafizic* al cunoașterii primelor cauze și primelor principii. El nu are nici pretenția să elaboreze abstract un prototip ideal al oricărei cunoașteri științifice posibile, oricare i-ar fi „fundamentul". Dimpotrivă, schimbîndu-și forma cu fiecare descoperire fundamentală, cum arată Engels, el constituie, ca și celelalte științe, o cercetare asimptotică, istoricește relativă, a raporturilor dintre existență și gîndire, a căror condiție de bază este mișcarea indefinită a științelor. Fără nici un echivoc posibil, Engels a precizat clar în acest sens condițiile de determinare a unității diferențiate a naturii, societății și gîndirii: „*Adevărata unitate a lumii constă în materialitatea ei și aceasta este dovedită nu prin cîteva fraze de scamator, ci printr-o dezvoltare îndelungată și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii*".

Cît privește această materialitate care ne situează de-a dreptul în conținutul ontologic al problemei, nu este fără îndoială inutil să amintim că datorăm clasicilor marxismului un cîștig general ce nu poate fi neglijat. Acesta nu se limitează la o simplă vedere de ansamblu asupra devenirii obiective, conceptibilă în limitele, inferioară și superioară, ale originii sistemului nostru solar și ale desăvîrșirii „hominizării" sociale. Caracteristicile generale ale materialității sînt concepute deja în obiectivitatea lor universală și necesară, datorită analizei abstractive a clasicilor: determinare prin mișcarea multiformă și în spirală, indestructibilitate, inepuizabilitate, contradicții, transformări, trecerea cantității în calitate. Iar starea actuală a diferitelor științe permite la rîndul ei să se abstragă mai mult sau mai puțin, după gradul lor de dezvoltare, specificările acestor proprietăți fundamentale și să se multiplice numărul categoriilor prin care le cunoaștem. Aceleași observații s-ar putea face dealtfel cu privire la spațiu, la timp și la diferitele structuri ale realității materiale.

Ceea ce s-a dobîndit însă pînă acum nu reprezintă încă aproape nimic față de ceea ce rămîne de descoperit. Cercetări importante se impun pentru a extrage din practicile teoretice și experimentale contemporane dialectica obiectivă prin care realitatea studiată ia forme tipice, adică caracteristici ale nivelelor de dezvoltare care provoacă diferențierea științelor, specializarea metodelor lor și originalitatea rezultatelor lor. Cîteva lucrări marxiste recente, datorate în cea mai mare parte unor oameni de știință, ceea ce constituie un fapt nou în Franța, trasează o cale ce trebuie prelungită pentru a dobîndi cunoștințe dialectice efective, adică concrete.

Aspectul gnoseologic al cercetărilor materialist-dialectice ne-ar plasa în fața unei importante sarcini și care ar consta în a descoperi logica ce comandă mișcarea conceptelor în fiecare știință, logica complexă care începe cu importarea conceptelor dintr-o știință în alta, care cere un examen detaliat al raporturilor contradictorii între teorie și experiment și mai cu seamă al efectelor reciproce ale practicii științifice și ale bazei sale materiale, economico-sociale, sau și ale incidențelor politicii statelor asupra dezvoltării sale.

Va trebui să recunoaștem însă că în acest domeniu marxiștii au rămas mult în urmă, rămînere ale cărei cauze obiective și subiective ar necesita o examinare care nu-și are rostul aici. Înseamnă oare că ne-am afla, din această cauză, pe un teren cu totul necercetat? Unele studii decisive au și fost efectuate în istoria științelor și în epistemologie în țara noastră, chiar dacă marxiștii nu au contribuit pînă acum la ele decît în prea mică măsură. Ele corespund dealtfel nevoilor dezvoltării științifice și importanța lor crescîndă explică în mare măsură adîncirea crizei filozofiei speculative și însemnătatea criticii epistemologice.

Deși ne aduc un material bogat, unele din aceste studii sînt totuși incomplete sau se bazează pe o critică metodologică. Într-adevăr, numeroși autori au delimitat, în teorie și în practică, epistemologia istorico-critică de filozofie, ceea ce ne explică de ce unii marxiști au acreditat apoi ideea unei dezvoltări necesare extrafilozofice a acestei discipline. Dar este vorba aici, nici mai mult nici mai puțin — după noi — în ambele cazuri, de o dare înapoi în fața poziției materialiste consecvente cu privire la știință și la toate condițiile sale de dezvoltare, cu privire la o concepție concretă a raporturilor dintre existență și gîndire. Indiferentismul filozofic în materie de gnoseologie ca și agnosticismul în domeniul ontologic sînt cele două fenomene adesea confundate pe care le ia o varietate contemporană de idealism. Am fi dispuși să o numim „epistemologism", excrescență sterilă din arborele cunoașterii epistemologice, deși recunoaștem că ar putea avea forme variate după diversele școli. În tot cazul, ni se pare că ea provoacă un anumit blocaj ideologic al cercetării gnoseologice, cantonată prea adesea în limitele unui studiu abstract al practicii științifice.

Este fără îndoială necesar să se întreprindă critica acestor filozofii implicite sau explicite, ce orientează unele demersuri științifice în epistemologie și să se dezvăluie întreaga importanță a materialismului dialectic pentru a lărgi acest domeniu de cercetare și a favoriza o mai mare obiectivitate. Dar este tot atît de necesar și încă mai fecund ca materialismul dialectic însuși să se îmbogățească cu aportul obiectiv al unor astfel de demersuri științifice și să-și ocupe locul în cercetarea propriu-zisă. Fiindcă a venit timpul să se dea gnoseologiei materialiste încă în față, tot avîntul ce sîntem îndreptățiți să-l așteptăm.

În tot cazul, dacă materialismul dialectic nu este și nu poate fi un sistem filozofic ce ar avea răspuns la toate, nu este nici un muzeu al primelor cunoștințe dialectice și gnoseologice cucerite de clasicii marxismului. Există o practică științifică prin care procesul cunoașterii este chemat să devină, în forma și în conținutul său, un obiect de studii pozitive, deoarece gîndirea cognitivă, la fel ca natura și ca istoria, nu trebuie să scape însușirii teoretice de către oameni. Asimilarea aporturilor filozofice ale lui Marx, Engels și Lenin nu trebuie să aibă de fel aspectul adoptării unei dogme menite să încoroneze o formație marxistă și care ar justifica o atitudine doctrinară față de ea. Trebuie să pornim de la aceste indicatoare și să materializăm în practica științifică toate consecințele metodologice a ceea ce clasicii nu s-au sfiit să considere, din chiar momentul nașterii sale, ca o filozofie *„exactă", „științifică".*

III

Rămîne să vedem dacă această filozofie științifică poate să se prevaleze, ca și celelalte științe, de puteri transformatoare, directe sau indirecte, cu privire la un obiect oarecare. În caz contrar, ar exista riscul abandonării ei pentru a face față la ceea ce este mai urgent, adică la achiziționarea de cunoștințe științifice particulare, mai apte de a ne procura unele puteri reale.

Nu ar fi însă o consecință practică neglijabilă ca studiul determinărilor practicii științifice într-o formație economico-socială dată să poată oferi, cel puțin în principiu, mijloacele unei orientări conștiente a cercetării științifice, aceasta din urmă neputînd depinde în fond decît de posibilitățile politice ce i-au fost acordate efectiv atunci cînd s-a materializat. O atare intervenție n-ar fi fără greutate într-o epocă în care munca științifică este tot mai socializată, apropiindu-se tot mai mult de nivelul forțelor productive, luînd forme de organizare din ce în ce mai complexe și ridicînd probleme de planificare strîns legate de ritmul de dezvoltare accelerat al descoperirilor, de amploarea sarcinilor ce se impun și de gradul de dificultate previzibil al problemelor de rezolvat. Din ce în ce mai mult oamenii vor simți nevoia să domine procesul social al cunoașterii în raporturile ei cu dezvoltarea economică, impunîndu-se de pe acum ca un fapt constatabil, cum este de pildă cazul tehnologiei științifice, împletirea producției sociale cu modurile de funcționare ale domeniului științei. S-ar putea observa, desigur, că sociologia științei și politica științei sînt la fel de interesate în problemă ca și științele filozofice. Însă acestea din urmă au totuși un rol specific și de neînlocuit, fiind singurele ce pot atinge miezul problemei: mecanismele care reglează, în interiorul domeniului științific, dobîndirea propriu-zisă a cunoștințelor obiective.

Oricum ar sta lucrurile, nu este vorba aici decît de o intervenție care, deși decisivă din punct de vedere social, nu are repercusiuni decît în cadrul unei politici a dezvoltării științei de care filozofia nu este și nu poate fi direct răspunzătoare. Ceea ce determină mai imediat modurile sale de acțiune este importanța metodologică, generală și particulară, a cunoștințelor sale specifice. Într-adevăr, din punct de vedere global, filozofia marxist-leninistă este capabilă să constituie de aci înainte baza teoretică a activității științifice în ansamblul său. Ni se pare, oricum, că ea va cuceri dreptul de a o face, potrivit meritelor sale, în locul pozitivismului, al empirismului logic, al formalismului sau al altor concepții care nu ne dau decît o reprezentare deformată și cel puțin parțială asupra raporturilor esențiale dintre gîndire și existență în procesul cunoașterii. După părerea noastră, numai *„teoria relativității cunoștințelor umane"* oferă adevărata explicație, și cea mai completă, a dialecticii acestor raporturi. Ea permite de asemenea o strategie a practicii științifice în deplin acord, prin conținutul său dialectic și gnoseologic, cu progresele cunoașterii științifice. Iar o asemenea strategie, care convertește concluziile filozofice în noi puncte de plecare pentru investigare, pregătește pe cercetători pentru crizele de creștere ale științelor lor, pentru necesarele lor mutații. În același timp îi pune în gardă împotriva generalizărilor filozofice pripite și superficiale care blochează munca științifică în pietrificarea formelor tranzitorii ale științei. Deci nu în zadar se putea felicita Lenin de faptul că filozofia marxistă, *„materialism filozofic desăvîrșit"*, ne-a dat *„puternice instrumente de cunoaștere"*. Dacă științele doresc să răspundă doar cerinței de obiectivitate, ele nu pot într-adevăr să o satisfacă pe deplin decît servindu-se în mod conștient de dialectica materialistă pentru a le orienta demersurile.

Însă această optică generală se concretizează întotdeauna într-un mod particular şi cu o tot mai mare precizie, ţinînd seama de specializarea progresivă a activităţilor ştiinţifice. Această unitate dialectică a generalului şi particularului se traduce, în cursul unui proces complex de specificare a categoriilor, prin singularitatea cercetării teoretice diferenţiate potrivit fiecărei ştiinţe. Într-adevăr, nimeni nu ignorează faptul că disciplinele ştiinţifice înfruntă probleme teoretice dificile, pentru rezolvarea cărora *„arta de a opera cu noţiunile"* joacă un rol hotărîtor, mai ales cu ocazia elaborării ipotezelor, a construirii modelelor sau a examinării critice a teoriilor, cînd se ivesc unele contradicţii inevitabile. Acum aproape 50 de ani, Lenin scria: *„Ştiinţele naturii progresează cu atîta repeziciune, traversează o perioadă cu atît de profunde răsturnări revoluţionare în toate domeniile, încît ele nu pot în nici un fel să se lipsească de deducţii filozofice"*. Departe de a se fi învechit, această observaţie e valabilă astăzi şi pentru ştiinţele umane. Dealtfel, nu numai marxiştii pun azi accentul pe importanţa dialecticilor ştiinţifice, chiar dacă acestea nu sînt întotdeauna concepute cu rigoarea şi cu amploarea pe care le asigură filozofia marxistă. Materialismul dialectic este deci chemat să pătrundă din ce în ce mai mult în practica ştiinţifică propriu-zisă, în aşa măsură încît problema pregătirii filozofice a oamenilor de ştiinţă se pune cu aceeaşi acuitate ca şi problema formaţiei ştiinţifice, la fel de necesară, a filozofilor, care au fost prea multă vreme victimele unui sistem de învăţămînt marcat de divorţul între disciplinele ştiinţifice şi cele umaniste.

Atingem aici, fără îndoială, miezul chestiunii. Ceea ce a fost, în cele din urmă, transformat în mod direct de către filozofia marxistă, sînt „matriţele externe" ale cunoaşterii, sînt structurile gîndirii teoretice care trebuie să fie integrate şi asimilate de conştiinţa oamenilor de ştiinţă, nu numai în cursul pregătirii lor, ci în tot timpul activităţii lor de cercetători. Fizicianul Paul Langevin observa deja în 1939, într-un limbaj poate încă prea tradiţional filozofic însă just cu privire la fond, că raţiunea noastră este ceva viu. El adăuga: *„Ea nu este dată a priori, nu are cadrele rigide ce se credea altădată că i se pot impune. Reflectînd tot mai bine lumea exterioară, această raţiune evoluează, se insinuează mereu mai aproape de această realitate pe care o cunoaştem şi pe care o dominăm tot mai mult"*.

Cert este că activitatea ştiinţifică, în sensul strict al cuvîntului, contribuie, azi ca şi ieri, ca oamenii de ştiinţă să-şi transforme modurile lor de conceptualizare a realităţii obiective; această activitate i-a constrîns chiar adesea la atari transformări deoarece nu erau deloc pregătiţi sau manifestau o reticenţă faţă de filozofie care nu exprima altceva decît starea lor de dependenţă faţă de ceea ce Engels numea „filozofia de cea mai rea speţă" care „se răzbună postfestum" asupra lor.

Dar tocmai conceptualizarea filozofică, a cărei practică cel mai bine elaborată o asigură astăzi marxismul, este aceea care condensează dialectica cunoaşterii la un nivel teoretic de foarte înaltă abstracţiune şi strîns legată de demersurile ştiinţifice cele mai concrete; ea convoacă pe cercetători la o gîndire dialectică şi materialistă, motor esenţial al însuşirii cognitive a realului. În mod corelativ, această filozofie este un mijloc de a interveni în extirparea rădăcinilor gnoseologice ale idealismului, a căror existenţă Lenin o dezvăluise în practica spontană şi nedialectică a abstractizării. Ea ne ajută să luptăm împotriva miopiei intelectuale ce ne face să scăpăm problemele raportului concret dintre gîndire şi existenţă şi să procedăm în mod abstract în activitatea de conceptualizare.

★

Aşadar, credem c-ar fi nepotrivit să se conceapă filozofia marxistă în sens restrictiv, văzînd în ea, în cel mai bun caz, un simplu instrument de critică ideologică, şi în cel mai rău un sistem de reprezentări utile intereselor şi scopurilor urmărite de proletariat şi al cărui singur merit ar fi de a nu dezminţi sau contrazice concluziile ştiinţei.

Obiecţiile ce s-au adus pentru a exclude filozofia marxistă din cîmpul ştiinţificităţii nu pot rezista examenului. Abstragerea legilor fundamentale ale mişcării, deducţia logică a formelor sale esenţiale şi exprimarea momentelor sale prin categorii nu au, mai întîi, nimic comun cu reflecţia vicariantă asupra gîndirii ştiinţifice al cărei impas Jean Piaget avea dreptate să-l denunţe. Cît despre încercarea de a trata ştiinţa în general ca un lucru unic, nimic nu este mai străin marxismului, care nu numai că se preocupă de *„logicile speciale ale obiectivelor speciale"* dar ţine seama în cel mai înalt grad de dezvoltarea inegală a ştiinţelor. Ele nu au aceeaşi vîrstă, poziţia privilegiată a unora într-un anumit moment al dezvoltării lor generale se datorează unor cauze intrinseci ca şi unora extrinseci care cer un studiu aprofundat. Dealtfel, în starea actuală a lucrurilor, progresele filozofiei marxiste depind cu precădere de o *„investigare empirică"* al cărei obiect real nu poate fi decît fiecare ştiinţă, şi numai ea.

În sfîrşit, nu se poate cultiva iluzia unei autointeligibilităţi a ştiinţelor, a unei transparenţe pentru ele însele, la care analiza epis-

temologică ar putea pretinde. Filozofia marxistă nu este o știință exhaustivă; ea nu este scutită uneori nici de erori în demersurile sale și nu promite că va depăși dintr-odată toate obstacolele epistemologice, nici că va rezolva toate enigmele puse de mersul propriu al științelor. Faptul însă că istoria științelor și a condițiilor lor sociale constituie laboratorul său, sau că logica obiectivă a gîndirii științifice îi este obiectul, este un semn că filozofia marxistă refuză speculația, reflecția abstractă de care se leagă cele mai rele ideologii ale științei.

Dacă lucrurile stau astfel, acuzația de scientism adeseori adusă materialismului dialectic își pierde orice sens. Filozofia marxistă nu este o teorie dogmatică, închisă și definitivă a activității științifice. Pe temeiuri evidente, nu numai că își interzice orice dominare asupra acestei activități, căreia nu poate și nici nu vrea să i se substituie, dar ea recunoaște altor activități, fără a exclude posibilitatea cunoașterii lor teoretice, anumite domenii specifice în care ea nu are vre-o putere imediată. Avînd o atitudine critică față de tot ce este supus cunoașterii, cum ar putea ea să se sustragă acestei exigențe ce nu suferă excepție? Nu este însă mai puțin adevărat că propriile sale drepturi trebuie să-i fie recunoscute și acordate. Fără îndoială că acesta este motivul pentru care clasicii marxismului au apărat și justificat statutul și caracterul științific al filozofiei marxiste.

VIITORUL FILOZOFIEI*

DE

SHINGO SHIBATA
(Japonia)

I. VIITORUL FILOZOFIEI (I) — IMPORTANȚA FILOZOFICĂ A MARII INDUSTRII ȘI A REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE-TEHNICE

Cînd reflectăm la viitorul filozofiei marxiste trebuie să luăm în considerare importanța filozofică (I) a teoriei despre marea industrie ca treapta cea mai înaltă a practicii *productive*, și (II) a teoriei centralismului democratic ca treapta cea mai înaltă a practicii *politice* (adică a teoriei despre perfecționarea și stingerea diferitelor forme ale centralismului democratic ca și a partidelor, a organizațiilor frontului unitar, a dictaturii proletariatului etc.). În legătură cu aceasta se pune în mod firesc întrebarea, dacă cele două teorii menționate au în genere vreo relație cu filozofia marxistă. După opinia mea ele se constituie totuși ca teorii filozofice și ca atare trebuie incluse în sistemul filozofiei marxiste; căci numai astfel e posibil să înfățișăm acest sistem, să relevăm necesitatea apariției, dezvoltării și depășirii care îi este proprie.

Dacă se admite că pentru apariția filozofiei a fost necesară *separarea* treptată a omului de natură și a oamenilor între ei, separare condiționată material de o anumită dezvoltare a forțelor productive, și că acest fapt trebuia să ducă neapărat la întrebarea privind primatul naturii sau al omului, al naturii sau spiritului, al materiei sau conștiinței, iar odată cu aceasta la apariția ideologiei și, respectiv, a filozofiei — atunci dezvoltarea marii industrii, care vizează și face posibilă *unitatea* dintre natură și om și a oamenilor între ei, prezintă pentru filozofie o excepțională importanță. Bruno Bauer contrapunea natura și istoria (omul) „ca și cînd acestea ar fi două «lucruri» despărțite unul de altul, ca și cînd omul nu ar avea mereu în față o natură istorică și o istorie naturală"[1]. Marx și Engels i-au răspuns că „mult trîmbițata «unitate dintre om și natură» a existat dintotdeauna în industrie, schimbîndu-și aspectul în fiecare epocă în funcție de dezvoltarea mai mică sau mai mare a industriei, la fel cum a existat «lupta» omului împotriva naturii, care duce la dezvoltarea forțelor sale productive pe o bază

* Comunicare prezentată la „Problematica No.7 — Viitorul filozofiei" în cadrul celui de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie de la Varna (1973).

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 44.

corespunzătoare"[2]. După cum arătam în altă parte[3], odată cu dezvoltarea *procesului tehnic al marii industrii*, dar mai ales o dată cu dezvoltarea ,,revoluției științifice-tehnice" prin aplicarea conștientă a științei în procesul de producție, tot mai multe obiecte naturale se transformă în obiecte și mijloace ale muncii și se substituie forței de muncă forțe naturale, astfel încît procese naturale sînt preluate și exploatate în procesul de muncă iar procesul de muncă este transformat în proces natural. Cu alte cuvinte dezvoltarea procesului tehnic al marii industrii substituie procesului de muncă procesul de automatizare prin utilizarea forțelor naturii, înlocuind astfel ,,procesul de muncă *nemijlocit*" cu ,,procese de muncă *universale* și *științifice*", care devin predominante.

Schimbul social de *substanțe* și de *forme*, condiționează, prin intermediul marii industrii, schimbul de muncă, prin urmare și *schimbul de informație*, *schimbul de știință*, fluiditatea cunoașterii și, pe acest temei, fluiditatea funcției, mobilitatea multilaterală a muncitorilor și impune pregătirea unui mare număr de ,,indivizi dezvoltați în toate privințele"[4].

Procesul tehnic al muncii devine astfel un proces științific și în același timp un proces natural, iar procesele naturale se transformă în procese tehnice și științifice în cadrul cărora au loc permanente schimbări de substanțe și de formă, schimbări ale felului de muncă, de informație și de știință. O astfel de dezvoltare a marii industrii va permite omului — bineînțeles numai după ce vor fi înlăturate relațiile de producție capitaliste — să reglementeze în mod rațional legile naturii, să-și realizeze ,,schimbul de substanțe" cu natura cheltuind minimum de energie și în condițiile cele mai adecvate ,,naturii umane"[5]. Abia atunci natura va deveni doar ,,simplu obiect pentru om, doar un lucru util" și va înceta să mai fie considerată ca o ,,putere suficientă sieși"[6].

,,Materia, în toată strălucirea ei poetic-senzorială surîde omului întreg"[7] — scriau Marx și Engels referindu-se la Bacon, și spre această materie baconiană va evolua natura prin dezvoltarea ,,revoluției științifice tehnice" și prin revoluția socială. Nu numai omul, ci și natura va fi eliberată de înstrăinare iar înstrăinarea dintre om și natură va fi de asemenea suprimată, astfel încît omul se va simți iarăși una cu natura. Urmarea va fi că nu va mai exista o filozofie care să caute soluții pentru opoziția dintre natură și om sau dintre materie și conștiință, deoarece nu va mai exista baza pentru apariția unei asemenea filozofii[8].

Aceasta înseamnă de asemenea depășirea filozofiei ideologic înstrăinate de producție. În trecut filozofia (ideologia) era străină științelor naturii (activității științifice, forțelor productive generale) și chiar unirea lor de scurtă durată a fost privită ca o ,,iluzie himerică". Nu dorința de a realiza această unire lipsea, căci: ,,Dorință a fost dar nu și capacitatea de a o realiza. ... În schimb însă, prin intermediul industriei, științele naturii au invadat într-o manieră cu atît mai *practică* viața umană, au transformat-o pe aceasta și

---

[2] *Ibidem*.

[3] A se vedea mai pe larg în expunerea mea *Teoria naturii umane și a personalității*; *Munca intelectuală în prezent* (1962, în jap.); *Cu privire la revoluția științifică tehnică*, în *Materialismul istoric și cercetarea socială*, Berlin, 1966; *Cu privire la teoria revoluției informaționale*, în ,,Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 7, 1972.

[4] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 496 etc. — ,,Schimbul de muncă" este un concept enunțat chiar de Marx. Noțiunile ,,schimb de informație" și ,,schimb de știință" aparțin autorului. Necesitatea introducerii acestor noțiuni a fost deja motivată în altă parte. În orice caz aci urmează a se indica raportul lor cu conceptele marxiste: ,,schimb de substanțe", ,,schimb de forme" și ,,schimb de muncă".

[5] ,,În acest domeniu libertatea constă numai în aceea că omul colectiv, producătorii asociați, *reglementează în mod rațional schimbul de substanțe cu natura*, îl controlează, *nu mai sînt dominați* de el ca de o forță oarbă" (K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 25, partea a II-a, București, Edit. politică, 1973, p. 358). În alt loc Marx vorbește de o nouă sinteză a agriculturii cu industria, în care vedea un viitor ,,schimb de substanțe" adecvat naturii umane (*Capitalul*, vol 23, p. 510).

[6] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 354.

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, p. 143.

[8] ,,Mai ales în urma uriașelor progrese înregistrate de științele naturii în secolul nostru sîntem tot mai mult în măsură să cunoaștem și consecințele firești mai îndepărtate, cel puțin pe cele ale acțiunilor noastre cele mai obișnuite din domeniul producției și astfel să le stăpînim. Și cu cît aceasta va deveni mai mult o realitate, cu atît oamenii vor simți și vor ști că sînt *una cu natura și cu atît va deveni mai imposibilă ideea absurdă și nefirească a unei opoziții între spirit și materie, între om și natură ... între suflet și trup, ...*" (Engels, *Dialectica naturii* în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 478). Engels vizează aici, fără îndoială, ,,depășirea filozofiei" implicată de filozofia marxistă.

au pregătit emanciparea omului..."[9]. Dezvoltarea omnilaterală a procesului tehnic-ştiinţific al marii industrii, în special progresul multilateral al electrificării face ca ştiinţele filozofice, logica şi dialectica, să devină şi ele momente ale ,,forţelor productive generale"[10]. Marea industrie desfiinţează astfel orice activitate parazitară inclusiv ,,munca" filozofilor făcînd din ea o ,,muncă socialmente necesară", transformă activitatea ,,neproductivă" în activitate ,,productivă" şi pregăteşte de asemenea desfiinţarea ,,filozofilor", care nu sînt decît produse ale diviziunii muncii. Astfel marea industrie este aceea care duce la restabilirea şi dezvoltarea *unităţii* dintre natură şi om (natură omenească) şi creează prin aceasta premisele pentru depăşirea (Aufhebung) filozofiei, ca o ideologie îndreptată asupra naturii şi omului şi asupra raportului dintre natură şi om.

Privită astfel, existenţa unei filozofii, existenţa filozofilor, care presupune dezbinarea dintre natură şi om drept ceva imuabil şi de aici angajarea de consideraţii asupra raportului reciproc al acestora, nu este decît produsul unei trepte istoriceşte determinate, înstrăinate a societăţii, nu este în sine nimic altceva decît înstrăinare. De aceea Marx scrie : ,,Filozoful — el însuşi formă abstractă a omului înstrăinat — face din sine însuşi un *etalon* al lumii înstrăinate"[11].

Dezvoltarea procesului tehnic al marii industrii condiţionează dezvoltarea *procesului de organizare a marii industrii*. Apariţia filozofiei a avut la bază ca factori reali procesul diviziunii muncii, al diviziunii în muncă intelectuală şi fizică, adică *separarea* oamenilor între ei, în timp ce dezvoltarea procesului de organizare a marii industrii suprimă diviziunea muncii şi deci *scindarea* omului, *separarea* oamenilor între ei, redă omului scindat *unitatea*, făcîndu-l ,,un individ dezvoltat în toate privinţele" şi, în fine, reface *unitatea* dintre oameni. Procesul de organizare a marii industrii se bazează în sine pe principiul de organizare al centralismului democratic[12] ; el reclamă dezvoltarea muncitorilor ca personalităţi, îi învaţă însă în acelaşi timp principiile disciplinei şi organizării democratice colectiviste, îi instruieşte, ceea ce duce iarăşi la perfecţionarea procesului organizatoric. Dezvoltarea acestui proces, în primul rînd electrificarea, dezvoltarea multilaterală a mijloacelor de informare şi comunicare, aşa-numita ,,revoluţie informaţională", promovează schimbul social de substanţe şi de forme ca o schimbare a felului muncii, ca un schimb de informaţie şi de ştiinţă, determină o trecere succesivă a oamenilor dintr-un domeniu de producţie în altul şi formează în cele din urmă oameni ,,în stare să aibă o privire de ansamblu asupra întregului sistem al producţiei"[13].

Astfel procesul organizatoric al marii industrii dezvoltă *unitatea* dintre oameni atît în practică cît şi în cunoaştere. Printre răsturnările fundamentale aduse de marxism în teoria cunoaşterii se înscrie şi faptul că el a conceput procesul de cunoaştere ca o treaptă a procesului practicii şi în acelaşi timp ca un proces istoric al colectivului, al clasei, al omenirii, în care subiectul cunoaşterii nu este individul burghez de elită, descinzînd din Robinson, ci *organizaţia* colectivă. Engels scrie :

,,Este gîndirea omenească suverană ? Înainte de a răspunde da sau nu, trebuie să cercetăm mai întîi, ce este gîndirea omenească. *Este ea gîndirea unui singur individ? Nu. Dar ea există numai ca gîndire individuală a multor miliarde de oameni din trecut, din prezent şi din viitor* [...] Cu alte cuvinte, suveranitatea gîndirii se realizează la un şir de oameni care gîndesc într-un mod cît se poate de nesuveran, iar cunoaşterea care poate pretinde că reprezintă în mod necondiţionat adevărul — într-un şir de erori relative ; nici una, nici cealaltă nu pot să fie realizate pe deplin decît *în decursul unei durate infinit de lungi a vieţii omenirii*"[14].

Subiectul cunoaşterii nu este deci individul singular, ci umanitatea. Lenin vorbeşte şi el despre ,,dezvoltarea cunoaşterii colective a întregii omeniri"[15].

---

[9] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*, p. 582.

[10] Cf. S. Shibata, *Munca intelectuală în prezent*, p. 62.

[11] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în *op. cit.*, p. 611.

[12] Vezi S. Shibata, *Teoria naturii umane şi a personalităţii*, p. 206 (în jap). Despre marea industrie ca bază istorică materială a centralismului democratic şi a posibilităţii de organizare găsim lămuriri şi la Lenin în : *Un pas înainte, doi paşi înapoi* (*Opere*, vol. 7) ca şi în a sa *Cuvîntare la al III-lea Congres al sindicatelor din întreaga Rusie* (*Opere*, vol. 30).

[13] Fr. Engels, *Principiile comunismului*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 378.

[14] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în *Opere*, vol. 20, p. 84—85 ; *ibidem*, p. 119, 532.

[15] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*. În alt loc Lenin utilizează expresiile ,,gîndire colectivă" şi ,,experienţă colectivă" (*Al IX-lea Congres general al sovietelor din întreaga Rusie*, în *Opere*, vol. 33). Procesul de cunoaştere este pe de o parte un proces de reflectare a lumii obiective şi pe de altă parte un proces de organizare. Subiectul cunoaşterii nu este individul izolat, ci *un şir istoric compus din nenumăraţi indivizi*, ducînd din trecut peste prezent în viitor, este legătura simultană a nenumăraţi indivizi, mijlocită de organizare, cu alte cuvinte orga-

Pentru ca omul să-şi realizeze dorinţa de înţelegere cuprinzătoare lumii, este nevoie de o mult mai largă organizare a diviziunii muncii şi a cooperării sociale atît în practică cît şi în cunoaştere, adică de o mult mai largă organizare a centralismului democratic. Această cunoaştere colectivă a umanităţii şi centralismul democratic ca formă organizată a ei sînt confirmate în mod concret prin marea industrie. Însemnătatea marii industrii pentru teoria cunoaşterii rezultă din faptul că procesul de cunoaştere ştiinţifică (procesul de muncă ştiinţifică) s-a dezvoltat ca proces de muncă în cadrul unei ,,uzine intelectuale", şi anume cu aceeaşi necesitate cu care procesul de muncă simplu s-a dezvoltat într-un proces de muncă al marii industrii. Aşa cum peripateticii din Grecia antică defineau logica lui Aristotel drept ,,Organon" iar Bacon logica sa experimental-inductivă un ,,Novum organum", am putea vedea în logica, teoria cunoaşterii şi dialectica marxistă un ,,Novum organum" al stadiului marii industrii[16]. Încă Marx considera fabrica automatizată ca alcătuită din numeroase ,,organe mecanice şi intelectuale", vedea în ea încorporarea ,,forţelor productive generale ale creierului social" şi ,,acumularea de cunoştinţe şi deprinderi" şi prevedea că maşina va fi un ,,virtuos care are un suflet propriu"[17]. În fapt cunoaşterea ştiinţifică şi-a găsit întruchiparea obiectuală în marea industrie, care, la rîndul ei, e pe cale să devină ,,ştiinţă experimentală", ,,ştiinţă materialmente creatoare şi care se întruchipează obiectual"[18]. Dacă aşadar se pleacă de la faptul că ,,cunoaşterea colectivă a întregii omeniri" şi ştiinţa, ca una din formele ei, se materializează în primul rînd în marea industrie, atunci putem spune că şi materialismul marxist ca concepţie ştiinţifică despre lume se obiectivează (vergegenständlicht ist) în marea industrie şi în acest sens că marea industrie conservă ,,cunoaşterea colectivă a întregii omeniri", că depăşeşte (aufhebt) în sine filozofia.

II. VIITORUL FILOZOFIEI (II) — IMPORTANŢA FILOZOFICĂ A CENTRALISMULUI DEMOCRATIC

Ca urmare a contradicţiei dintre esenţa marii industrii şi forma ei capitalistă, se dezvoltă lupta de clasă, şi anume, sub aspect teoretic-organizatoric, în forma centralismului democratic iar concret în forma partidului muncitoresc, a organizării frontului unitar, a dictaturii proletariatului etc. Ne vom opri aici la una dintre formele centralismului democratic, la partidul muncitoresc privit în semnificaţia lui pentru filozofie. Prin esenţa ei, filozofia năzuieşte la cunoaşterea cuprinzătoare a lumii, dar pentru aceasta are nevoie de *mijlocirea unei organizaţii orientată spre* transformarea lumii, în primul rînd spre practica revoluţionară, şi trebuie să obţină ca toţi muncitorii să devină politicieni şi filozofi. Pe de altă parte, pentru a se putea elibera, membrii clasei muncitoare trebuie să se formeze ca politicieni şi filozofi, anume ca ,,filozofi materialişti"[19] şi să se organizeze într-un partid muncitoresc. Numai astfel ei vor fi în stare să dobîndească o cunoaştere cuprinzătoare despre lume. Marx scrie :

,,Creierul acestei emancipări (a omului — *S. Sh*) este *filozofia*, inima ei — *proletariatul*. Filozofia nu poate fi înfăptuită fără desfiinţarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desfiinţat fără înfăptuirea filozofiei"[20].

---

nizaţia, clasa, umanitatea. Abordarea teoriei cunoaşterii în această lumină îşi are obîrşia în Hegel şi reprezintă una din marile sale realizări la care s-au referit Marx, Engels şi Lenin. Această problemă a abordării teoriei cunoaşterii am schiţat-o deja în *Teoria naturii umane şi a personalităţii* (cap. 5), iar importanţa unui asemenea punct de vedere a fost relevată recent şi de către filozofi din R.D.G. (G. Stiehler, *Contradicţia dialectică*, Berlin, 1967, p. 278—283). Teoria marxistă a cunoaşterii este unul dintre domeniile care cer o mai intensivă elaborare în viitor.

[16] Filozoful ceh J. Zeleny vede în logica lui Hegel numai expresia abstract-logică şi speculativ mistificată a marii industrii, pe cînd logica lui Marx este expresia ei concretă, logică şi ştiinţifică (J. Zeleny, *Reason and Revolution*, Praga, 1968, p. 5)

[17] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 179 etc.

[18] *Ibidem*, p. 194.

[19] De ce muncitorii, prin existenţa lor şi prin producţie, trebuie să devină în mod necesar ,,filozofi materialişti", ne-o arată Marx şi Engels în cele ce urmează : ,,Dar aceşti muncitori comunişti, de *masă*, care lucrează, de pildă, în atelierele din Lyon sau din Manchester, nu consideră că prin «*gîndire pură*», prin simple raţionamente vor putea scăpa de patroni şi de propria lor înjosire practică. Ei resimt foarte dureros *deosebirea* dintre *existenţă* şi *gîndire*, dintre *conştiinţă* şi *viaţă*. Ei ştiu că, departe de a fi închipuiri ideale, proprietatea, capitalul, banii, munca salariată etc. sînt produse foarte practice şi foarte concrete ale înstrăinării lor de sine, care trebuie suprimate deci tot într-un mod practic şi concret, pentru ca omul să devină om nu numai în *gîndire*, şi în *conştiinţă*, ci şi în *existenţa* de masă, în viaţă" (*Sfinta familie*, în *Opere*, vol. 2, p. 58).

[20] K. Marx, *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în *Opere*, vol. 1, p. 427.

În alt loc, Marx spune că filozofia nu poate fi suprimată fără a fi tradusă în fapt și poate fi tradusă în fapt numai suprimîndu-se[21]. Astfel filozofia și proletariatul nu-și pot realiza esența decît desființîndu-se reciproc. Această idee a lui Marx este formulată mai concret în teoria lui Lenin despre partidul muncitoresc. Lenin arată ce trebuie să facă partidul muncitoresc pentru ca clasa muncitoare să dobîndească o conștiință de clasă și să-și dezvolte lupta.

„Conștiința politică de clasă nu poate fi adusă muncitorului *decît din afară*, adică din afara luptei economice, din afara sferei relațiilor dintre muncitori și patroni. Singurul domeniu din care se pot sorbi cunoștințe politice este domeniul relațiilor *tuturor* claselor și păturilor cu statul și guvernul, domeniul relațiilor dintre *toate* clasele... Pentru a transmite *muncitorilor* cunoștințe politice, social-democrații trebuie *să meargă în toate clasele populației*, trebuie să trimită în toate părțile detașamente ale armatei lor"[22].

După cum rezultă de aici, relațiile dintre *toate* clasele sînt singura sferă care poate transmite cunoștințe științifice despre societate, astfel că partidul muncitoresc nu trebuie să trimită pe membrii săi numai spre muncitori, ci *în toate clasele populației* și, la rîndul lor, membrii partidului care au dobîndit cunoștințe din practică și din cercetările lor trebuie să le împărtășească partidului. Lenin arată, așadar, că partidul trebuie să fie nu numai organizația pentru lupta de clasă, ci și *organizație* pentru *cunoaștere* (Organisation der Erkenntnis) a clasei muncitoare. Este o indicație prețioasă cu privire la importanța filozofică a partidului muncitoresc, dar cuprinde mai mult decît numai atît. Ea înseamnă că diversele forme ale centralismului democratic — ca frontul unitar, statul democrat popular, dictatura proletariatului etc.— au o importanță incontestabilă pentru filozofie. Căci cu cît este mai dezvoltată organizarea centralismului democratic (organizațiile de masă ale clasei, sindicatul, frontul unitar, partidul muncitoresc, statul democrat popular, dictatura proletariatului), cu atît devine mai profundă, mai dezvoltată și mai cuprinzătoare cunoașterea poporului, și cu cît mai mult are loc acest lucru, cu atît organizațiile centralismului democratic devin mai dezvoltate și mai largi și cu atît mai mult se produc și schimbări reale. Procesul dezvoltării și depășirii (Aufhebung) organizării centralismului democratic nu este altceva decît un proces de transformări reale, nimic altceva decît procesul dezvoltării și depășirii filozofiei marxiste și totodată un proces în care sînt depășiți (aufgehoben sind) oameni politici și filozofi, politică și filozofie ca produse ale diviziunii muncii. De aceea materialismul marxist este denumit și concepție despre lume a partidului marxist-leninist[23].

[21] *Ibidem*, p. 419.

[22] V. I. Lenin, *Ce e de făcut?*, în *Opere complete*, vol. 6, București, Edit. politică, 1961, p. 76—77.

[23] Această teză revine la Stalin și se cere ca atare bine apreciată. Stalin nu a arătat însă în mod special ce anume permite formularea unei astfel de teze. Relația dintre politică și filozofie este concepută de el numai ca o legătură *exterioară*, *mecanică*, pe cînd ea se cere demonstrată ca o legătură *internă*, *organică* în care filozofie și politică se suprimă cu necesitate reciproc.

VIITORUL FILOZOFIEI ȘTIINȚIFICE ÎN RAPORT CU DEZVOLTAREA SOCIALĂ ȘI CU PROGRESUL ȘTIINȚIFIC-TEHNIC ÎN ULTIMA TREIME A SECOLULUI AL XX-lea*

DE

M. T. IOVCIUK
(U.R.S.S.)

Potrivit unei păreri larg împărtășite, trăsătura cea mai caracteristică a epocii noastre se manifestă în orientarea „globală" a societății contemporane către viitor. Mintea omului a năzuit dintotdeauna spre viitor, dar niciodată acestuia nu i s-a acordat o mai mare atenție, niciodată el nu a suscitat o atitudine atît de serioasă și nu a fost studiat într-un mod atît de intens ca în zilele noastre. Se vorbește adesea despre „impactul" viitorului în prezent, despre „șocul viitorului", despre

* Text prezentat la cel de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie de la Varna (1973), în cadrul lucrărilor „Problematica — Viitorul filozofiei".

„strategia şi tactica viitorologiei" etc. Tendinţa atît de acută de a cunoaşte viitorul se explică prin dinamismul din ce în ce mai accelerat al proceselor sociale, prin uriaşul progres al ştiinţei şi tehnicii. Se pun astăzi cu deosebită putere probleme de importanţă vitală cu privire la limitele şi urmările dominaţiei omului asupra naturii exterioare, asupra propriei sale naturi, cu privire la concordanţa dintre nivelul progresului ştiinţific-tehnic şi al orînduirii sociale, dezvoltării spirituale şi morale a omului. Aceste probleme încărcate cu un profund sens filozofic au devenit deosebit de acute în faza contemporană a istoriei, *la începutul ultimei treimi a secolului* al XX-lea.

Marile transformări sociale proprii epocii noastre de trecere de la formaţiunile bazate pe clase antagoniste la socialism, cuprind omenirea pe scară tot mai largă, capătă un caracter tot mai global şi fac ca istoria omenirii să devină pentru prima oară o istorie cu adevărat universală. Mărturie stă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică care ridică şi ea probleme cu caracter global sau, aşa cum spun unii, „planetar". De aici orientarea „globală" a societăţii contemporane către viitor, rolul crescînd al acestuia din urmă în toate sferele vieţii sociale contemporane. Chiar şi ştiinţele (fiecare în parte şi cunoaşterea ştiinţifică în totalitatea ei), inclusiv filozofia au început să „scruteze" propriul lor viitor. În virtutea acestui fapt problema viitorului în perspectiva lui cea mai apropiată — sfîrşitul secolului al XX-lea, a devenit obiect al cercetării şi luptei de idei în toate domeniile cunoaşterii omeneşti şi mai ales al filozofiei.

În aceste condiţii devine deosebit de actuală problema perspectivei evoluţiei filozofiei, care îşi scrutează şi ea propriul viitor potrivit cu logica internă a propriei sale dezvoltări şi în strînsă legătură cu perspectivele progresului social şi ştiinţific-tehnic contemporan, ale cărui legi şi orientări ea este chemată să le dezvăluie şi să le înţeleagă.

Creşterea progresivă a rolului filozofiei ştiinţifice în viaţa societăţii odată cu dezvoltarea sa istorică este un proces legic şi obiectiv. Aşa cum a remarcat încă Marx, „odată cu profunzimea acţiunii istorice va creşte deci şi amploarea masei care o înfăptuieşte" [1].

Participarea tot mai largă a maselor populare la creaţie şi acţiune istorică *conştientă* lărgeşte sfera influenţei şi acţiunii filozofiei ştiinţifice marxist-leniniste, care înarmează pături tot mai largi ale poporului cu un program raţional şi ştiinţific fundamentat de transformare revoluţionară a lumii. Într-o epocă ce se caracterizează prin atragerea maselor largi la acţiune istorică, la reconstruirea revoluţionară a societăţii şi a conştiinţei de sine, prin ritmuri şi proporţii nemaiîntîlnite ale dezvoltării ştiinţei şi tehnicii, printr-o dezvoltare complexă, multilaterală şi contradictorie a culturii şi vieţii spirituale, creşte tot mai mult rolul şi însemnătatea filozofiei.

Viitorul unei filozofii, perspectivele ei depind îndeosebi de raportul ei cu viaţa practică, de caracterul ei creator, de modul în care face faţă problemelor noi apărute în procesul dezvoltării vieţii sociale şi a cunoaşterii ştiinţifice, de modul în care răspunde cerinţelor arzătoare ale dezvoltării sociale şi ale transformării lumii, intereselor forţelor *progresiste ale societăţii, într-un cuvînt* de atitudinea ei faţă de progresul social şi ştiinţific-tehnic contemporan şi de perspectivele lui mai apropiate sau mai îndepărtate. Acestea sînt principalele criterii ale vitalităţii, eficienţei şi viitorului filozofiei. Într-un anume sens se poate spune cu tot dreptul că viitorul filozofiei depinde de filozofia contemporană a viitorului.

În această ordine de idei este de remarcat că pentru faimoasele concepţii asupra „dezideologizării" vieţii sociale, teză frecvent avansată de numeroşi filozofi nemarxişti, îndeosebi la cel de al XIV-lea Congres mondial de filozofie, problema însăşi a viitorului filozofiei *ar deveni în fond fără sens, deoarece iminentul* „sfîrşit al ideologiei" despre care vorbesc adepţii acestor concepţii, înseamnă şi sfîrşitul bazei ei teoretice — filozofia. Încă de la apariţia ei, doctrina „dezideologizării" a fost extrem de polimorfă şi eclectică şi ea nu a luat forma unui sistem conceptual cît de cît armonios şi fundamentat nici după al XIV-lea Congres mondial de filozofie. În anii din urmă au început să se manifeste însă tot mai pregnant o serie de trăsături generale ale acestui curent din gîndirea teoretic-filozofică nemarxistă contemporană. Privită în mod obiectiv concepţia despre „sfîrşitul ideologiei" se vădeşte în ultimă analiză a *fi ea însăşi o ideologie sui-generis, o „ideologie* a sfîrşitului" şi a „crizei de perspectivă", o reflectare teoretică a unor anumite curente din ideologia contemporană a societăţii burgheze, care în condiţiile unor procese complexe şi contradictorii ale dezvoltării ştiinţifice-tehnice şi sociale actuale „înregistrează" oscilaţii de mare amplitudine — de la pesimismul tragic-escatologic şi tehnofobia sumbră pînă la optimismul tehnocratic-birocratic şi apologia progresului ştiinţific-tehnic în orice formă a sa şi independent de „frămîntările ideologice" şi de condiţiile sociale în care are loc.

După cum recunoaşte unul din creatorii ei, W. Rostow, concepţia „dezideologizării" (şi aici se ascunde menirea ei *ideologică*) era chemată să devină în secolul nostru singura „alternativă" posibilă la teoria marxist-leni-

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 91.

nistă, să ,,înlăture" marxismul ca teorie şi metodă de analiză a istoriei contemporane şi viitoare. ,,Pe noi toţi ne uneşte ceva comun — spune şi R. Aron —,opoziţia faţă de marxism-leninism şi faţă de acel tip de ideologie care este expresia lui cea mai perfectă"[2].

,,Renunţarea" la ideologie apare astfel pur verbală, ea avînd însă un transparent ţel ideologic, de clasă. Prin constituirea acestei concepţii se urmărea deschis a face din ea ,,cel mai bun instrument" al veacului pentru combaterea ideologiei marxist-leniniste. Însă netemeinicia ştiinţifică a acestui ,,instrument" anume ,,făurit" pentru lupta împotriva filozofiei marxist-leniniste, pune în încurcătură chiar şi pe teoreticieni mai îndepărtaţi de marxism. Şi faptul e cît se poate de firesc. Este greu să-ţi imaginezi un om (cu atît mai puţin un teoretician chemat să scruteze rostul şi destinele societăţii, ale gîndirii şi filozofiei acesteia în secolul nostru, care să nu aibă nevoie de o concepţie clară despre lume, care să nu împărtăşească o ideologie istoriceşte condiţionată, o viziune generală despre lume, despre legile şi perspectivele ei de dezvoltare. Altminteri omul, după cum se exprima un filozof, s-ar asemăna cu un minotaur — monstru cu trup de om şi cap de bou[3].

Opiniile larg răspîndite din filozofia nemarxistă contemporană cu privire la declinul întregii filozofii în era ,,tehnocraţiei" şi a puterii ştiinţelor naturii, opinii proiectate şi asupra viitorului filozofiei, sînt strîns legate de apologia şi fetişizarea cuceririlor progresului ştiinţific-tehnic contemporan, de universalizarea posibilităţilor lui care, nici mai mult nici mai puţin, s-ar extinde pînă la rezolvarea tuturor marilor probleme sociale şi spirituale ale contemporaneităţii. De aici lansarea de lozinci ,,dezideologizante" în sensul că ,,revoluţia despre care vorbea Marx se găseşte în urma noastră"[4], că atît în prezent cît şi în viitor nu mai sînt posibile schimbări sociale pe calea metodelor revoluţionare, că în locul ideologiei revoluţionare apare în prezent ,,ingineria socială", că în locul clasei muncitoare, a maselor populare, vor lucra şi de acum ,,maşinile" şi ,,experţii", că societatea contemporană şi cea viitoare nu ar avea nevoie de ideologie sau de ideologi, ci de cunoştinţe precise şi de experţi.

Sub raport gnoseologic teoria ,,dezideologizării" are la bază opoziţia metafizică dintre ştiinţă şi filozofie, pe de o parte, şi viziunea ştiinţifică a lumii şi ideologie pe de altă parte, interdependenţa lor luînd în epoca noastră, epocă a unei impetuoase dezvoltări sociale şi ştiinţifice-tehnice, o formă cu totul deosebită.

Opoziţia metafizică dintre ştiinţele concrete şi filozofie, dintre progresul ştiinţific-tehnic şi cultura spirituală, apare puternic reliefată la cele două extreme de largă audienţă în curentele filozofice nemarxiste — scientismul pozitivist (în particular la o serie de direcţii structuraliste) şi antropologismul idealist (şi în variantele lui — ,,umanismul abstract"). Aceste două extreme se aseamănă, şi pentru ambele viitorul filozofiei este lipsit de perspective şi falimentar. Dar ofensiva scientistă împotriva ideologiei, inclusiv în cadrul filozofiei, nu are drept ţintă filozofia şi ideologia în general, ci lupta împotriva caracterului ştiinţific şi de concepţie despre lume al ideologiei revoluţionare, al filozofiei marxiste înaintate. Lipsind-o de aceste atribute inalienabile mulţi ideologi burghezi îi recunosc condescendent filozofiei legitimitatea, dar numai ca ,,utopie", ,,entuziasm", ,,înţelepciune", ,,coordonare a valorilor", ,,sumă a credinţelor" etc.

În felul acesta se galvanizează în fond vechea opoziţie metafizică, de obîrşie neokantiană, *între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale*. Rigoarea propoziţiilor din ştiinţele naturii ca propoziţii verificabile, extinderea metodelor de cercetare din ştiinţele exacte asupra cunoaşterii sociale i-au condus pe unii savanţi la părerea greşită că cunoaşterea teoretică proprie filozofiei nu poate deveni ştiinţifică decît sub forma gîndirii din ştiinţele naturii. În acest caz filozofia sau devine o formă a gîndirii din ştiinţele naturii (,,scientismul") sau se retrage dincolo de limitele conştiinţei teoretic-ştiinţifice, reducîndu-se la ,,înţelepciunea" ce reflectează asupra ,,datoriei", ,,sensului vieţii", ,,idealurilor nedesluşite", ,,esenţei omului", care nu s-ar preta la analiză ştiinţifică (antropologismul ,,umanismul abstract"). Dacă s-ar conforma acestui punct de vedere, filozofia n-ar avea de ales decît sau să renunţe la baza solidă a ştiinţei devenind ,,înţelepciune" subiectivă, sau să devină ştiinţă renunţînd a mai fi şi concepţie despre lume. Această opoziţie capătă formulări concrete diferite la ,,scientişti" şi la adepţii antropologismului, dar esenţa ei se reduce la lichidarea independenţei filozofiei şi a caracterului ei ştiinţific. În ambele cazuri problematica concepţiei despre lume este exclusă din cîmpul ştiinţei, al gîndirii teoretice.

Într-o asemenea formă sfîşiată, contradictorie se reflectă în conştiinţa burgheză, pe de o parte anumite tendinţe de dezumanizare şi tehnicizare a ştiinţei în condiţiile capitalismului, iar pe de altă parte impactul tot mai puternic al ştiinţelor exacte şi al ştiinţelor naturii în sfera studierii omului, numit

---

[2] R. Aron., *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, 1966, p. 189.

[3] A. Goldner, *Antiminotaur: mitul unei sociologii eliberată de valori* (în ,,The New Sociology", N. Y., 1964).

[4] R. Aron, *Les Désillusions du Progrès*, Paris, 1969, p. 340.

adesea ,,mistică a demistificării" omului sau ,,paradoxul antropologic" al secolului nostru; științele, după cum consideră unii autori, au dat ,,un maximum de cunoștințe despre om și un minimum de cunoaștere de sine a omului"[5], un minimum care în structuralism dispare (,,Moartea omului", Foucault).

Antagonismul ce se declară în filozofia burgheză contemporană între științele naturii și cele sociale, pe de o parte, și filozofie pe de altă parte, se vădește extrem de multiform în manifestarea sa concretă. Ceea ce îl caracterizează în orice caz este reprezentarea metafizică, proiectată și în viitor, despre o așa-zisă graniță principială, de netrecut între filozofie și ramurile particulare ale științei, între științele naturii și științele despre societate și spirit, între cunoașterea teoretic-științifică și cea morală ,,axiologică", între adevăr și valoare, între ceea ce este și ceea ce ,,trebuie să fie" etc.

Antropologismul (în forma sa idealistă) diminuează esența științifică a filozofiei prin rolul nelimitat pe care îl acordă viziunii intuitive a lumii, ceea ce nu poate să nu ducă la misticism și pesimism. Scientismul pozitivist, deși de pe altă poziție, răpește filozofiei funcția ei de concepție despre lume, rolul ei uriaș în viața socială, spirituală și morală a omului și uneori și funcția metodologică generală, înlocuind-o cu metodele de cunoaștere ale științelor particulare, e drept cu o largă sferă de acțiune, sau reducînd gîndirea filozofică la definirea logică a ,,limbajului științei" sau la ,,conștiința de sine a științei" (potrivit faimoasei formule: ,,fiecare știință își este propria filozofie"). La fel e cazul cînd se recunoaște filozofiei caracterul de concepție despre lume, dar i se contestă caracterul de știință, acordîndu-i-se în schimb statutul de ,,credință", de ,,sinteză rațională a credințelor" ce nu ajung la o cunoaștere propriu-zisă etc. Filozofii raliați antropologiei idealiste ajung la o concluzie tot atît de puțin consolatoare pentru filozofie: contestîndu-i accesul la adevărul obiectiv, îi recunosc în schimb, în comparație cu știința ,,impersonală", statutul întotdeauna strict individual, ea adresîndu-se subiectului la singular și fiind, în această calitate, general accesibilă ca.... ,,gîndire poetică"[6].

Astfel, în filozofia nemarxistă, diversele laturi și aspecte ale realității își găsesc expresia teoretică în forme disparate și denaturate. Cunoașterea, operînd cu principii subiectiv unilaterale și opuse, se dezvăluie în demersuri incompatibile, contrare, indiferent dacă e vorba de filozofia pozitivistă (care proclamă adesea inutilitatea filozofiei) și de structuralism (care proclamă ,,moartea omului"), sau de antropologism, de umanismul abstract, de ,,filozofia" ca poezie.

De aici absența, în diferitele curente filozofice nemarxiste, a unei reprezentări integrale multilaterale despre om și lume, despre poziția omului în univers, absență ce generează permanenta nostalgie după o concepție unitară asupra lumii și încercările de întoarcere, remarcate mai ales în ultima vreme, la numeroasele și adesea infructuoasele căutări ale ,,sensului vieții", ale ,,sistemului de orientare" etc.

Aceasta demonstrează încă o dată că în ciuda tuturor prezicerilor despre iminența erei ,,dezideologizării", a ,,coexistenței ideologice" ca o consecință a ,,convergenței" sau a ,,stingerii", în epoca noastră și în viitor, a acuității interogației filozofice, problemele privind concepția despre lume și ideologia nu s-au retras deloc pe ultimul plan în fața mersului impetuos al progresului științific-tehnic și al mutațiilor sociale radicale ce caracterizează epoca noastră. Dimpotrivă, problemele filozofice se ridică în fața omului cu și mai multă stringență și vigoare: în momente de cotituri drastice ale istoriei (cum sînt cele din timpurile noastre), în condițiile apariției unor situații sociale și ideologice deosebit de încordate, se impun cu tărie pe prim plan problemele orientării, esenței, sensului și perspectivelor mișcării istorice, adică tocmai acele probleme ale concepției despre lume a căror bază teoretică este filozofia.

Nu întîmplător în anii de după cel de al XIV-lea Congres mondial de la Viena a început să se vorbească tot mai des despre ,,demoralizarea oamenilor datorită lipsei unei sinteze globale, unei imagini unitare, fie și ilu-zorii, asupra lumii, care îl însuflețea pe om", speranțele că numai știința și tehnica ar fi în stare să rezolve toate problemele sociale și antropologice, dovedindu-se nejustificate. În prezent se afirmă tot mai viguros ideea necesității imperioase a renașterii ,,omului bidimensional", cu o ,,cultură bidimensională", a intensificării elementelor ei axiologice ,,extra-tehnice"[7], a importanței pentru

[5] M. Deschoux, *Le paradoxe anthropologique*, în ,,Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 2, 1972, p. 207. C. Hood în articolul său *Constrîngerea și mitul dimensiunilor cantitative*, spune, de pildă, că nici psihologia sau științele politice, nici istoria sau chiar filozofia nu ne arată ce este omul, ce înseamnă a fi om. Nimeni nu poate arăta precis cum trebuie să se comporte omul, pentru că nimeni nu știe ce reprezintă el, cu toate că este descris amănunțit în dimensiunile sale cantitative (,,International Philosophical Quarterly", vol. IX, nr. 4, p. 590—600).

[6] L. Flam, *Démocratie et marxisme*, Bruxelles, 1969, p. 43, 96.

[7] J. Fourastié, *Lettre à quatre milliards d'hommes*, Paris, 1970, p. 117—118.

viitor a ,,sintezei" între principiile științifice și cele spirituale" etc. Dar cu toate că necesitatea imperioasă a renașterii unei viziuni unitare asupra lumii pare a fi unanim recunoscută în prezent, asupra filozofiei viitorului — ce renaște și acum, ca pasărea phoenix (din cenușa ,,dezideologizării") — este proiectat adesea același eclectism, aceeași scindare metafizică, ce au marcat teoriile ,,scientismului pozitivist" și ,,dezideologizării", antropologismului și umanismului abstract, despre care am vorbit mai sus. Într-un cuvînt aceste concepții extreme sînt proiectate și asupra filozofiei viitorului.

Recunoscînd însă posibilitatea unei sinteze între progresul științific-tehnic și universul spiritual al individului în viitor, sinteză în care problemele filozofice ale ,,sensului vieții vor ocupa din nou un loc central", filozofii burghezi continuă totuși să afirme că, nici acum nici în viitor, nu vor trebui să fie legați de ideologie și de lupta de clasă, că prin urmare termeni cum sînt bunăoară ,,capitalism", democrație", ,,socialism", și ,,comunism" vor ceda locul... ,,îmbinării extazului religios cu știința, a credinței cu cunoașterea lumii materiale"[8], aceasta trebuind să ducă în ultimă analiză la o ,,viziune integrală" asupra lumii, fie ea chiar limitată sau iluzorie. În această privință filozofia marxist-leninistă contrastează hotărît cu starea actuală a filozofiei burgheze care s-a dovedit inaptă să asigure omului cel puțin un analog de concepție unitară despre lume.

În condițiile contemporane de înfruntări ideologice oglindind în ultimă instanță lupta de clasă dintre cele două sisteme sociale opuse, în condițiile desfășurării revoluției științifice-tehnice, a progresului vertiginos al științelor naturii și aplicațiilor tehnice, numai filozofia marxist-leninistă a reușit să-și păstreze unitatea și caracterul de sinteză integrală. Căci numai materialismul dialectic, cu îndrăzneala creatoare ce-l caracterizează, confirmată de întreaga sa istorie, se orientează cu claritate în cele mai complexe procese actuale ale dezvoltării sociale dinamice și ale revoluției științifice-tehnice, care intensifică lupta dintre clase și oferă forțelor progresiste din întreaga lume, singura interpretare științifică și practic-revoluționară a lumii.

Desfășurarea revoluției științifice-tehnice, îndeosebi în condițiile socialismului, creează premisele necesare pentru transformarea bazei tehnice-materiale a societății contemporane, pentru prefacerile radicale în științele teoretice și aplicate, în întregul sistem de cunoștințe. Apar corelații noi între știință și societate, crește enorm rolul științei, inclusiv al celei filozofice, în conducerea societății; se formulează idei despre o treaptă calitativ nouă în cunoașterea lumii pe baza științei sociale și a științelor naturii, despre dezvoltarea unor noi forme ale cunoașterii euristice, orientate spre viitor.

În aceste condiții se dezvoltă și filozofia marxist-leninistă, își modifică structura, își lărgește și precizează funcțiile, își precizează locul ei în interacțiunea cu științele particulare, își sporește rolul de concepție despre lume și cel metodologic în cadrul societății.

În ultimul timp, grație progresului tuturor științelor, s-a lărgit și precizat, mai exact s-a actualizat, concretizat și înnoit tabloul științific al lumii naturale și sociale, ale cărui principii au fost fundamentate de marxism, și care reflectă cerințele actuale ale cunoașterii și ale progresului social. Este tot mai mult confirmată concepția științifică și optimistă despre viață, elaborată creator de marxismul contemporan, după care adevăratul progres social, care pe plan larg este indisolubil legat de victoria socialismului și comunismului, nu este posibil fără un înalt nivel de cultură, de conștiință socială, fără un înalt nivel al spiritului de răspundere subiectiv-moral al individului și al maturității lui interioare, adică fără o dezvoltare spirituală multilaterală a omului, după cum acest progres nu este posibil nici fără o bază tehnic-materială corespunzătoare.

În condițiile socialismului revoluția științifică-tehnică și progresul spiritual se presupun reciproc și sînt interdependente. Desigur că și aici apar greutăți care dau naștere iluziei că toate problemele existenței umane ar fi rezolvate în prezent în mod automat și total de știință și tehnică, că dezvoltarea lor impetuoasă ar împinge pe plan secundar problemele de ordin spiritual și ideologic, inclusiv problemele filozofice.

Urmările revoluției științifice-tehnice depind în primul rînd de condițiile sociale în care aceasta se desfășoară, ele putînd să fie nu numai pozitive ci și negative, ba chiar amenințătoare pentru omenire. Mulți oameni de știință burghezi recunosc în prezent că ,,cu cît puterea științei crește, cu atît folosirea ei este mai lipsită de sublim, mai comună, mai grosieră și adesea chiar mai amorală"[9].

Oameni din țările capitaliste, inclusiv reprezentanți marcanți ai științei, creatorii ei, încep să se teamă că aplicarea nelimitată a realizărilor științei și tehnicii poate sărăci, devaloriza viața omului și chiar nimici condițiile necesare existenței lui. ,,Criza ecologică" despre care se vorbește atît de des în Apus, reflectă îngrijorarea crescîndă în fața dificultăților și uneori a imposibilității de a prevedea în mod exact urmările aplicării actuale a cuce-

[8] Z. Brzezinski, *Between Two Ages*, N. Y., 1970, p. 117—118.

[9] René Dubos, *Reason Awake: Science for Man*, New York, London, 1970 p. XI.

rirlor ştiinţifice-tehnice, în capitalism. De aici îndoieli, nedumeriri şi interogaţii pesimiste, ca de pildă: „Pot oare producţia, prosperitatea şi miracolele moderne ale ştiinţei, de pildă cercetarea cosmosului, să dea un sens existenţei umane?" (R. Aron)[10]. Un asemenea sens al vieţii şi activităţii omului îl dă, pe plan teoretic, după cum se ştie, filozofia ştiinţifică, pe care adepţii „sfîrşitului ideologiei" încearcă s-o înmormînteze.

Astfel, în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice problemele concepţiei despre lume nu numai că nu sînt împinse pe ultimul plan, dar capătă o importanţă tot mai mare. Se impune cu deosebită stringenţă problema responsabilităţii sociale şi morale a omului pentru viaţa sa şi a semenilor săi, pentru activitatea acestora şi pentru destinele societăţii. Dezvoltarea forţelor intelectuale, creatoare ale omului, legată de transformările sociale şi de progresul ştiinţei, impune cu tărie problemele libertăţii de creaţie, ale educării şi autoeducării omului. În condiţiile modificării caracterului muncii şi a conducerii proceselor de producţie în epoca noastră, ale creşterii rolului aspectelor creatoare ale activităţii omului, se amplifică şi se îmbogăţeşte viaţa spirituală a omului, este stimulată dezvoltarea idealurilor lui, a cunoştinţelor, ideilor, sentimentelor, voinţei lui, creşte rolul componentelor cu caracter de viziune generală din viaţa intelectuală a individului — filozofia, etica, estetica etc.

Cum răspunde la aceste probleme filozofia ştiinţifică a lumii contemporane — marxism-leninismul? În primul rînd, ea dezvăluie legile obiective şi tendinţele dezvoltării proceselor complementare şi interdependente, cum sînt cele economice şi sociale, ştiinţifice-tehnice şi spirituale. În al doilea rînd, în condiţiile contemporane, se actualizează tot mai mult aspectul „axiologic", practic-spiritual al filozofiei ştiinţifice, căruia Lenin i-a dat o expresie vie în teza: „Lumea nu-l satisface pe om şi el se hotărăşte s-o schimbe prin acţiunea lui"[11].

În funcţie de „situaţia concretă" a dezvoltării sociale şi spirituale şi în concordanţă cu cerinţele progresului ştiinţei şi societăţii se impun pe primul plan cînd o latură, cînd alta ale teoriei marxist-leniniste, ale cunoaşterii ştiinţifice-filozofice pe care o reprezintă în epoca noastră marxismul. „Aceasta nu înseamnă — scrie V. I. Lenin — că se poate îngădui vreodată ignorarea uneia dintre laturile marxismului; aceasta înseamnă numai că *precumpănirea interesului* pentru o latură sau alta nu este în funcţie de dorinţele subiective, ci de totalitatea condiţiilor istorice"[12].

Dacă pînă nu de mult, în procesul de evoluţie istorică a filozofiei a precumpănit cu prioritate, în funcţie de situaţia concretă, interesul faţă de o latură sau de alta ale filozofiei (gnoseologică sau ontologică, logică sau metodologică, „axiologică", antropologică etc.), în prezent, dar mai ales în viitor se naşte o situaţie în care multiplele faţete şi aspecte ale gîndirii filozofice-ştiinţifice, în unitatea lor atotcuprinzătoare, vor sta permanent în centrul atenţiei atît a teoreticienilor, cît şi a activiştilor practicieni din societate. Dobîndesc o tot mai mare însemnătate funcţiile gnoseologice (şi adesea cele euristice) ale filozofiei, în legătură cu revoluţia ştiinţifică-tehnică şi cu apariţia unei trepte calitativ noi în cunoaşterea lumii; cele logico-metodologice — în funcţie de ramificarea fără precedent a ştiinţei şi de interpretarea ei, de necesitatea de a preciza mereu relaţiile dinamice şi în dezvoltare dintre ştiinţe şi dintre acestea şi filozofie, interacţiunea ei cu practica; funcţiile „ontologice" ale filozofiei nu rămîn nici ele neschimbate, ci îşi vor spori însemnătatea pe măsura actualizării problemei fundamentale a filozofiei, a problemei raportului dintre gîndire şi existenţă, dintre om şi lume în condiţiile aşa-numitei „revoluţii ecologice", adică a modificărilor esenţiale a raporturilor omului cu „mediul de viaţă". Un rol deosebit de important va reveni funcţiilor „axiologice" sau „antropologice" ale filozofiei ştiinţifice odată cu creşterea spiritului activ al omului şi cu dezvoltarea gîndirii lui, cu necesitatea de a „umaniza tehnosfera", de a folosi ştiinţa şi tehnica. Toate acestea fac să crească menirea filozofiei ca concepţie despre lume, rolul ei în definirea conştientă a poziţiei omului în lume, a căilor transformării lumii potrivit idealurilor umaniste.

Credem că raporturile filozofiei ştiinţifice cu toate laturile practicii social-istorice şi ale procesului cunoaşterii vor dobîndi în viitor, fapt evident de pe acum, un caracter tot mai complex şi multilateral; interacţiunea sa cu diversele ramuri ale cunoaşterii ştiinţifice se va manifesta tot mai nuanţat atît pe planul teoretic şi cel spiritual-moral, cît şi în practică, filozofia dezvăluindu-şi multitudinea şi bogăţia tuturor funcţiilor sale (nu doar preferenţial a uneia sau alteia dintre ele).

Un alt aspect cu caracter inedit al raportului filozofiei cu ştiinţele particulare decurge din ritmul impetuos al dezvoltării ştiinţei contemporane (înainte intervalul dintre descoperiri era mult mai mare) care ridică *continuu* în faţa acesteia şi îndeosebi a filo-

[10] R. Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, 1969.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 181.

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 20, p. 133.

zofiei probleme noi de concepție generală, de metodologie și logică. Semnificativ în acest sens e faptul că realizările tehnico-științifice moderne și progresul multilateral, deși contradictoriu al științelor naturii și al celor sociale, care duc la o diferențiere a lor tot mai accentuată și la integrare sintetizantă, au făcut necesară elaborarea de către științele particulare a unor teorii generale proprii și a unor forme specifice ale metodologiei științifice. Dovadă apariția și dezvoltarea a numeroase discipline „de graniță" și a unor teorii „metaștiințifice", aplicarea tot mai largă, în multe ramuri, a unor metode de cercetare științifică (matematice, structural-sistemice etc.) proclamate adesea „metametode".Toate acestea demonstrează rolul crescînd al științelor speciale în formarea unui tablou mai larg și mai complet al lumii. Să însemne aceasta că a devenit posibilă înlocuirea filozofiei cu un ansamblu de teorii și metode ale științelor particulare moderne avînd drept caracteristică o tot mai strînsă interdependență și integrare? Răspunsul la această întrebare vizează nemijlocit destinul și „rostul" filozofiei, perspectivele dezvoltării ei, rolul ei viitor în sistemul cunoașterii științifice și al dezvoltării spirituale a omenirii.

Chiar dacă s-ar constitui, în prezent sau în viitor, o anumită știință capabilă să însumeze rezultatele tuturor celorlalte ramuri de cunoaștere, — ceea ce ar depăși probabil puterile unei singure științe ținînd seama de ritmul actual al creșterii volumului de informații —, ea n-ar putea oferi o viziune cuprinzătoare și unitară asupra lumii și nici înlocui filozofia, al cărei rol este de a dubla (dubliruet), științele particulare și nu de a pretinde să dea un bilanț sumar al rezultatelor lor.

În realitate, „diviziunea muncii" între filozofie și celelalte științe nu constă decît în împrejurarea că tocmai filozofia științifică, care studiază în principal legile generale ale existenței și cunoașterii, care posedă o metodă universală și eficientă, care dă omului înțelegerea teoretică a relației sale cu lumea ca întreg, cu prezentul și viitorul ei, dispune de un „punct de vedere" special care îi este propriu — logic-metodologic și cu caracter de „concepție despre lume" — reprezintă, după cum spunea Lenin, un rezultat generalizat în noțiuni filozofice, o concluzie a istoriei cunoașterii și îi înarmează totodată pe oameni din punct de vedere spiritual cu o concepție despre lume, clară, unitară, științific-optimistă.

Filozofia și științele particulare studiază, în ultimă analiză, aceeași realitate. Totuși, după cum se știe, definiția filozofică a materiei nu este legată în mod nemijlocit de o reprezentare sau alta particulară, concretă și, în unele cazuri, trecătoare, întrucît materia este inepuizabilă, ea se deosebește de conceptele variate ale diferitelor științe concrete care studiază aceeași materie în formele ei determinate de manifestare, în diferitele stadii ale dezvoltării ei.

Aceeași deosebire între filozofie și științele particulare apare și atunci cînd este vorba despre studierea omului. Așa cum subliniază oamenii de știință, integrarea diferitelor cunoștințe științifice despre om nu poate fi înfăptuită deplin decît la nivelul filozofiei. Cunoașterea științifică particulară se caracterizează prin reducerea omului la un ansamblu de fenomene și relații (fiziologice, psihologice, „ecologice" etc.). Filozofia științifică în schimb pornește de la faptul ireductibilității esenței umane la un gen anumit de relații, de la principiul universalității și „inepuizabilității" omului, a cărui viață are ca principală bază totalitatea plurivalentă și variabilă de relații sociale, care interacționează cu mediul natural în evoluție; filozofia marxist-leninistă pornește de la principiul unității dintre adevărul științific și idealurile progresiste spirituale și morale ale omului, de la principiul unității dintre cunoaștere și valorizare etc.

Unitatea și în același timp disocierea între filozofie și științele particulare se reflectă și în situația specifică a raporturilor lor actuale, situație ce va lua se pare mai multă amploare în viitor. Cu cît se accentuează diferențierea științelor (și, corespunzător, integrarea lor), cu atît devin mai importante „verigile intermediare", cum sînt de pildă cercetarea și rezolvarea problemelor filozofice ale cutărei sau cutărei științe (fizică, biologie etc.), ale cutărui sau cutărui ansamblu al acestor probleme („filozofia științelor naturii", „filozofia socială" etc.).

Extrem de importantă pentru viitorul filozofiei este întrebarea dacă ea se va dezvolta ca o filozofie științifică unică, ca o metodologie generală a științelor particulare, sau dacă, în condițiile ramificăriilor accentuate, va fi segmentată și fărămițată după științele „metadisciplinare" ce reflectă teoretic creșterea conștiinței de sine a științelor înseși și a tendinței integrării lor totale. Cu toată însemnătatea și valoarea lor euristică, „metateoriile" și „metametodele" recent apărute ale științelor speciale, inclusiv ale științelor teoretice ale naturii, vor rămîne totuși forme particular-științifice concrete ale conștiinței de sine teoretice a științei, adică vor reprezenta conștiința de sine a unei anumite științe din propriul ei punct de vedere. Adevărata înțelegere a cuceririlor și problemelor științei o poate asigura numai o filozofie multilateral dezvoltată, cu solide baze teoretice, purtătoare a unei concepții despre lume, angajată în contextul larg al activității omenești și care deter-

mină în mod ştiinţific relaţia activă a omului cu lumea, cu prezentul şi viitorul lui în sens larg. Filozofia nu va rezolva cu succes această sarcină decît dacă porneşte de la programul şi idealurile cu adevărat umaniste de transformare revoluţionară a lumii în interesul marii majorităţi a omenirii — al oamenilor muncii.

În mod semnificativ, despre necesitatea elaborării unei „mari concepţii" asupra lumii au început să vorbească în ultima vreme şi acei filozofi pentru care singurul mod posibil de existenţă şi dezvoltare a filozofiei ar fi „pluralismul" şi „polivarianţa". Ei justifică necesitatea şi posibilitatea elaborării unei „viziuni unice asupra lumii", a „unei conştiinţe planetare unice", concepută ca singura filozofie de perspectivă a viitorului, prin invocarea consecinţelor aşa-numitei „revoluţii ecologice" din prezent şi, în legătură cu aceasta, a noii „situaţii existenţiale" a omului. Restabilirea „integralităţii" organice a existenţei umane, care ar fi despicată cu „foarfeca" la punctul dintre cunoaşterea ştiinţifică şi progresul spiritual, este concepută de ei prin prisma „ecologică", printr-o anume „conştiinţă globală" care ar fi în stare să rezolve problema „neamului omenesc în totalitatea sa" [13]. Hipertrofierea proporţiilor revoluţiei ecologice şi universalizarea urmărilor ei nefaste în condiţiile capitalismului, împinge pe ultimul plan lupta dintre clase şi dintre sistemele sociale, dintre concepţiile opuse despre lume şi curentele filozofice. Totuşi „revoluţia ecologică", care, potrivit afirmaţiilor acestor teoreticieni, cere o „unitate a neamului omenesc" în lupta lui cu mediul natural, nu poate atenua şi cu atît mai puţin elimina „frămîntările ideologice" actuale. Fără îndoială că grija pentru soarta „neamului omenesc în totalitatea sa" rămîne un imperativ constant, inclusiv în filozofie, dar ea nu este o problemă ecologică, ci una socială. Încercările de „ecologizare a filozofiei", care nu reprezintă altceva decît o ultimă variantă a faimoasei concepţii a „dezideologizării", exprimă extrem de elocvent deşi într-o manieră sui generis, lupta ideologică din ce în ce mai ascuţită dintre clase, tendinţa teoreticienilor burghezi de a înmormînta (pentru a cîta oară!) doctrina marxist-leninistă printr-o dizolvare a ei în filozofia „unică", „globală", „ecologizată".

Filozofia unică a viitorului nu se leagă de neamul omenesc „unic" în totalitatea sa (în raport cu restul naturii el a fost întotdeauna unic şi aşa va fi şi în viitor), ci de procesul revoluţionar unic al contemporaneităţii, de perspectiva dezvoltării lui. Pe acest plan o filozofie unică a viitorului este nu numai posibilă, dar şi inevitabilă. Însă ea se poate afirma definitiv şi poate cuceri conştiinţa „neamului omenesc unic în totalitatea sa", abia atunci cînd în lume se va afirma pe deplin societatea comunistă fără clase. Prototipul unei asemenea filozofii este în prezent teoria marxist-leninistă în continuă dezvoltare şi ale cărei baze ştiinţifice au fost puse cu 125 de ani în urmă de către Marx, pe temeiul întregii bogăţii a practicii social-istorice şi a gîndirii filozofice universale.

Istoria filozofiei demonstrează că în filozofie îşi găsesc expresie concepţiile omului despre lumea înconjurătoare şi legile generale ale dezvoltării ei, despre raportul dintre gîndire şi existenţă, dintre om şi lume, de la care pornesc oamenii în activitatea lor practică şi teoretică. Pe măsura progresului cunoaşterii sociale şi ştiinţifice, care vreme îndelungată s-a desfăşurat în condiţiile unor ascuţite conflicte sociale caracteristice societăţilor împărţite în clase, ideile şi noţiunile cele mai adînci şi mai valoroase ale filozofiei, expresie — deşi relativă — a unor laturi, momente totuşi obiective ale cunoaşterii umane, deveneau tot mai importante pentru viaţă, apropiindu-se de o cunoaştere filozofică ştiinţifică, corectă. Cu adevărat ştiinţifică a devenit însă numai filozofia marxist-leninistă, elaborată pe baza întregului tezaur al gîndirii filozofice universale şi a practicii social-istorice. Ea s-a constituit în mod obiectiv ca expresie teoretică a intereselor acelei clase sociale — proletariatul internaţional — cu a cărei eliberare socială, politică şi spirituală devine posibilă eliberarea întregii omeniri de orice formă a „înstrăinării".

Caracterul universal şi internaţional al filozofiei marxist-leniniste apare cu deosebită claritate în epoca noastră, care se caracterizează prin larga răspîndire a acestei filozofii în cele mai diferite ţări ale lumii, prin succesele obţinute pe baza ideilor ei de sistemul socialist mondial şi de mişcarea muncitorească şi revoluţionară internaţională, prin dezvoltarea impetuoasă a orientărilor înaintate ale ştiinţei şi culturii universale.

[13] Despre deplasarea esenţei principalelor dileme sociale contemporane şi a antagonismelor de clasă către problemele ecologice, un autor nemarxist remarcă nu fără ironie: „revoluţia existenţială" este atît de radicală, încît deosebirile dintre S.U.A. şi U.R.S.S. îşi pierd însemnătatea, pălesc în faţa ei revoluţiile lumii a treia iar figurile unor oameni ca Ho Şi-Min şi Che-Ghevara par tot atît de îndepărtate ca şi ludiţii " (Vector Ferkiss, *Tehnological Man: The Mythe and the Reality*, N. Y. 1969, p. 16).

Ca o știință care cuprinde și domeniul vieții sociale, filozofia marxistă nu numai că explică lumea, dar indică și căile transformării ei, participă activ la procesul acestei transformări. Respingînd caracterul metafizic contemplativ al vechiului materialism și caracterul abstract al tratării idealiste a activității omului, filozofia marxist-leninistă privește realitatea ca obiect al practicii social-istorice, umane, se manifestă ca unitate între însușirea teoretică și cea practic-spirituală a lumii. În această filozofie *abordarea științifică* a lumii obiective coincide cu *idealul revoluționar* de transformare a lumii, se îmbină cu el într-un proces de unitate tot mai desăvîrșită; ceea ce explică și de ce convingerile și principiile cu care filozofia marxist-leninistă îl înarmează pe om, departe de a fi aduse din afară, pornesc de la date științifice asupra lumii obiective, coincid în ultimă analiză cu idealul comunist.

Înlăturînd aparenta „incompatibilitate" dintre filozofie și știință, despărțirea metafizică a științelor naturii de științele „spiritului", opoziția admisă înainte între cunoașterea științifică a legilor obiective ale lumii și idealuri, universul valorilor[14], filozofia marxist-leninistă a devenit nu numai un instrument metodologic de cunoaștere, ci și un instrument de acțiune socială. Rezultatele acestor acțiuni sociale ale forțelor progresiste ale societății, a căror fundamentare ideologică a devenit filozofia marxistă, sînt întruchipate în realitatea contemporană — în sistemul socialist mondial, în succesele mișcării muncitorești și a întregii mișcări de eliberare, în realizările științei și culturii spirituale înaintate.

Adversarii marxismului, care nu o dată au „prezis" perspectiva „fărămițării", și „pluralizării" în prezent și în viitor, a filozofiei marxist-leniniste, invocă adesea drept argument împrejurarea că filozofia marxistă, apărută în țările Europei Apusene pe la jumătatea secolului al XIX-lea, s-ar fi învechit ca urmare a schimbărilor ce s-au produs de atunci în știință, în tehnică și în viața socială; că procesele sociale dinamice tot mai complexe care au cuprins noi și noi țări în această jumătate a secolului nostru și care se desfășoară în condiții sociale și naționale extrem de variate, ar face ca filozofia marxist-leninistă să nu mai fie unică și internațională, ar duce la „dezmembrarea" ei în diferite variante, forme, curente „naționale" etc.

Întregul conținut al istoriei filozofiei, pe care Hegel îl privea ca pe un „panteon de chipuri divine", demonstrează faptul că filozofii au căutat întotdeauna legile existenței și ale conștiinței, au căutat întotdeauna adevărul, care el însuși a fost și este un proces obiectiv. Adevărul fiind un proces multilateral, metoda filozofică a însușirii lui nu poate fi decît dialectică. Încă de la apariția ei, filozofia marxistă s-a dezvoltat și continuă a se dezvolta și astăzi ca o filozofie dialectică, care îmbrățișează nu un moment sau altul al adevărului, ci adevărul în plenitudinea procesului său de dezvoltare. Devenind (în forma ei marxistă) o adevărată știință, înzestrată cu principii creatoare și cu metoda dialectică, filozofia — ca de altfel știința însăși, nu poate fi sortită îmbătrînirii. Ea este capabilă să „asimileze", să înțeleagă și să prevadă științific (oricît ar fi de variate și de specifice) toate mutațiile rapide ce caracterizează epoca noastră revoluționară și care în viitoarea societate vor lua proporții și mai mari. Dacă Marx ne-a lăsat „logica" orînduirii capitaliste, filozofia marxistă contemporană, urmînd exemplul lui Lenin, elaborează teoria construirii societății fără clase, „logica" formațiunii noi, comuniste.

Într-o anumită măsură aspectele de care ne-am ocupat mai sus ale dezvoltării filozofiei marxist-leniniste ar putea să arunce lumină asupra problemelor viitorului ei, să semnaleze orientările și direcția în care se va dezvolta ea în viitor.

Din punctul nostru de vedere, tocmai filozofia materialismului dialectic, care este indisolubil legată de progresul tuturor științelor, atît al științelor naturii cît și al celor sociale, de progresul social și cultural, de interesele marii majorități a omenirii — ale maselor de oameni ai muncii — are un viitor cu adevărat luminos care se va contura și preciza tot mai mult o dată cu dezvoltarea în continuare a societății, a științei și tehnicii.

[14] Este semnificativ că pînă și teoreticieni îndepărtați de marxism-leninism au început să recunoască în ultima vreme netemeinicia perpetuării „falsei opoziții dintre știință și valoare, dintre interesul obiectiv, societate și umanitate" (Irwing L. Horowitz, *L'objectivité dans les sciences sociales*, în „Diogène", nr. 39, p. 48).

DEZBATEREA CONTEMPORANĂ CU PRIVIRE LA VIITORUL FILOZOFIEI*

DE

DEJAN PAVLOV
(R. P. Bulgaria)

Problema viitorului filozofiei, pe care o dezbatem aici, ar trebui să aibă de fapt următoarea formulare precisă : putem obține oare în mod științific un pronostic valabil asupra viitorului acestui sistem — cel mai complex, mai general, mai universal — de cunoaștere și apreciere a lumii și a omului, asupra acestei baze metodologice și teoretice-ideologice a cunoașterii și activității practice a omului? După părerea noastră, cu cît organismul societății înaintează pe calea autodezvoltării sale, în conformitate cu tendințele obiective ce îi sînt inerente, cu atît sporesc posibilitățile unei anticipări științifice a tuturor componentelor sale, de la cele materiale și de producție pînă la sferele cele mai înalte ale vieții intelectuale. Știm că orice știință conține în ea elemente de previziune și că rezolvă în mod specific probleme legate de viitorul dezvoltării sale. Filozofia, în măsura în care este o știință, e drept cu un caracter de maximă generalitate, nu poate să nu arate interes pentru propriul ei viitor, să nu se preocupe de anticiparea acestuia. Chiar explicația cu caracter filozofic devine, sau se transformă ea însăși într-o anticipare a viitorului filozofiei ca sistem dinamic în dezvoltare. Aceasta este cu atît mai adevărat în epocile de transformări istorice cruciale, cînd problema viitorului filozofiei se pune cu maximă acuitate și cînd gînditorii de diferite orientări încearcă să includă prognoza cu privire la viitorul filozofiei în chiar conținutul concepțiilor lor.

În *Prelegeri de istoria filozofiei*, Hegel observa că știința filozofiei se deosebește de celelalte științe prin diversitatea de păreri ce se emit în același timp „atît cu privire la conceptul ei, cît și la ceea ce ea ar trebui sau ar putea face". În fapt, lupta diferitelor școli de-a lungul întregii istorii a filozofiei a fost o încercare de a dovedi că în cele din urmă una dintre ele oferă răspunsuri mai precise la problemele fundamentale ale existenței și ale gîndirii, că depășește pe celelalte, și că are de aceea nu numai o mai întemeiată rațiune de a exista în prezent, dar și de a funcționa în viitor ca „analog" determinat al său. Aceasta este adevărat chiar în ce privește doctrinele filozofice care proclamă ca un principiu negarea filozofiei.

În acest sens se poate spune că gradul de interes ce se manifestă pentru problema viitorului filozofiei, ca și abordarea ei explicită constituie un indicator *sui generis* al unui punct de cotitură iminent, al unor adînci prefaceri ce au loc atît în societate cît și în gîndire.

În discutarea problemei ce ne preocupă, credem că se desprind trei aspecte relativ independente ale acestei sarcini extrem de complexe de a stabili o prognoză asupra viitorului filozofiei. Întîi, în măsura în care filozofia este o formă a conștiinței sociale, o reflectare a existenței sociale, se impune să descoperim tendințele obiective ale vieții sociale, să lămurim problema viitorului societății. Acesta este *aspectul sociologic al problemei* pe care o cercetăm.

În al doilea rînd, întrucît pentru marxiști, cum se știe prea bine, filozofia materialismului dialectic și istoric are un caracter științific, problema viitorului său este indisolubil legată cu sarcinile și posibilitățile întregii cunoașteri științifice ca reflectare subiectivă a lumii obiective. Acesta este *aspectul gnoseologic* al problemei viitorului filozofiei. În acest context, aspectul metodologic, adică în ce grad va avea filozofia funcții metodologice în viitor, este de asemenea subliniat.

Al treilea aspect este acela al filozofiei viitorului ca bază teoretică generală a concepției despre lume.

Într-o formă sau alta, această dezbatere contemporană asupra viitorului filozofiei privește toate cele trei aspecte menționate mai sus, deși problematica viitorului filozofiei prezintă alte numeroase aspecte. În orice caz, problema viitorului filozofiei se împletește, fără îndoială, cu o altă problemă, aceea a filozofiei viitorului, a tipului de gîndire filozofică de care va avea nevoie omul în viitor. Este evident că asupra perspectivelor mai apropiate sau mai îndepărtate ale unui fenomen nu se pot face predicții întotdeauna valabile. Astfel, ar fi absurd să avansăm raționamente predictive cu privire la împrejurările concrete și la interpretările relațiilor dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică de ordin filozofic, peste o sută de ani de acum înainte, sau cu privire

* Textul comunicării prezentate la al XV-lea Congres Mondial de Filozofie de la Varna 1973), în cadrul temei „Viitorul filozofiei".

la concepţiile ştiinţifice şi criteriile de bază ale acestora etc. Orice încercare de a prevedea detaliile, particularităţile şi soluţiile practice din filozofia viitorului s-ar converti inevitabil în speculaţie contemplativă, într-un soi de prorocire care n-ar fi nimic altceva decît o varietate de utopism. Ceea ce devine însă perfect posibil ca prognoză asupra viitorului filozofiei este revelarea caracterului general şi a direcţiei în care va evolua filozofia pe baza cunoaşterii tendinţelor legice ale dezvoltării ei.

Avem în vedere faptul că evoluţia filozofiei este un proces legic întemeiat pe modificarea condiţiilor materiale şi sociale. Previziunea în general, şi în special în filozofie, este o manifestare a facultăţii conştiinţei omeneşti de a anticipa viitorul prin desvăluirea legăturilor generale, invariante şi esenţiale dintre prezent şi trecut. Facultatea de prevedere, de anticipare a viitorului, se va dezvolta şi perfecţiona în viitor ca un element al gradului crescînd de libertate a omului, al dominării lui asupra existenţei naturale şi sociale.

În situaţia actuală au o deosebită importanţă formularea şi rezolvarea corectă a problemelor metodologice legate de investigarea viitorului filozofiei. Dezbaterea se va dovedi fructuoasă numai dacă sarcinile şi limitele previziunii în sfera de care ne ocupăm sînt formulate fără ambiguitate şi corect din punct de vedere logic, şi dacă se evită speculaţiile generale cu caracter impresionist şi intuitiv. Credem că sîmburele temei acestei discuţii este problema esenţei, rolului, funcţiilor şi sarcinilor filozofiei însăşi, ca formă a conştiinţei sociale şi ca ştiinţă. Dacă se neagă dialectica continuităţii şi schimbării, a reluării definite şi în acelaşi timp a dezvoltării conţinutului mintal, a mişcării de la inferior la superior, de la ignoranţă la cunoaştere, de la o cunoaştere mai restrînsă la una mai generală, dacă se neagă cu alte cuvinte *caracterul legic al mişcării istorice a filozofiei ca reflectare a mişcării legice a naturii şi a realităţii sociale, atunci va fi greu să se emită judecăţi cu caracter predictiv cît de cît valabile asupra viitorului filozofiei.* Pe scurt, problema viitorului filozofiei este foarte strîns legată de aceea a *progresului* ei. După părerea noastră, caracterul infinit al cunoaşterii este o reflectare a caracterului infinit al mişcării realităţii însăşi, a realităţii în continuă schimbare şi dezvoltare, într-un proces continuu de apariţie şi soluţionare a contradicţiilor, de trecere de la inferior la superior. Aceasta este una din legile de bază ale filozofiei însăşi. Cunoaşterea ei şi a altor legi permite să-i „prelungim" mental acţiunea în viitor prin utilizarea funcţiei de cunoaştere, îi permite să fie într-un anumit sens o reflectare ce „devansează" realitatea, adică să posede un caracter creator.

Cînd vorbim de viitorul filozofiei înţelegem practic că el se va realiza pornind de la prezent şi va constitui o generalizare şi o dezvoltare în continuare a tot ceea ce gîndirea omenească a dobîndit mai valoros în trecut. Apărînd punctul de vedere al determinismului în filozofie, noi respingem totodată simpla analogie a viitorului cu trecutul şi prezentul, extrapolarea mecanică în filozofia viitorului a filozofiei aşa cum este ea *hic et nunc.* „Demonul" lui Laplace cu presupusa lui capacitate de a cunoaşte toate forţele naturii şi de a exprima mişcarea tuturor lucrurilor cu ajutorul unei formule, nu ne prea poate ajuta în discuţiile noastre despre viitorul filozofiei. *A anticipa ştiinţific înseamnă a descoperi tendinţele ce determină viitorul, principalele contururi a ceea ce va veni, pe baza a ceea ce este stabilit ca esenţial în legile ştiinţei şi se repetă în fenomenele lumii înconjurătoare şi în noi. Cu alte cuvinte, filozofia viitorului va avea forma celei mai probabile dintre variantele posibile ale mişcării gîndirii omeneşti ca reflectare a contradicţiilor dialectice ale realităţii.*

Tocmai dialectica materialistă, filozofia marxismului, cea mai înaltă sinteză creatoare a întregii istorii a cunoaşterii lumii şi a schimbărilor ei revoluţionare, este o reflectare a logicii însăşi a pătrunderii legice a gîndirii omeneşti în esenţa proceselor şi fenomenelor realităţii. Faptele demonstrează justeţea vederilor lui Lenin cu privire la „forma în spirală" a dezvoltării cunoaşterii. Aceasta este într-adevăr o manifestare a legii dialectice a negării negaţiei, adică a depăşirii a tot ce este vechi şi perimat şi a preluării critice a tot ce este valabil în trecut ca o bază pentru generalizări mai înalte pentru o mai completă cunoaştere a prezentului şi a viitorului. Acţiunea acestor legi nu exclude însă unele eşecuri, cazuri individuale de regres. *În linii mari însă, ca tendinţă, credem că filozofia se dezvoltă progresiv, şi acest lucru şi-a găsit suprema expresie în crearea materialismului dialectic şi istoric.* Această filozofie a contopit în cea mai perfectă unitate materialismul şi dialectica, şi a devenit unul dintre cele mai puternice instrumente de cunoaştere ştiinţifică şi de schimbare a realităţii.

Filozofia va deveni în viitor elementul suprem al *existenţei conştiente.* Pe măsură ce din existenţa socială va fi eliminată structura antagonică şi de clasă, fapt ce se realizează încă de pe acum şi se va desăvîrşi, iar o dată cu aceasta *omul fragmentar şi conştiinţa sa fetişistă* vor rămîne definitiv în trecut, filozofia îşi va pierde străvechea funcţie de armă în lupta de clasă şi nu va mai avea caracter de clasă şi de partid, ci va deveni univer-

sală şi cu adevărat planetară. Întregul potenţial intelectual inepuizabil al omenirii unite se va angaja atunci în direcţia fertilă a unei căutări libere şi infinite a adevărului din natură şi din societate, căutare eliberată de obscurantismul ţelurilor conservatoare ale claselor pe cale de dispariţie. Aceasta va avea drept rezultat un dinamism fără precedent în dezvoltarea filozofiei materialist-dialectice, care va fi confruntată cu noi şi tot mai complexe probleme în eforturile sale de a descoperi legităţile generale ale realităţii şi gîndirii, dar care nu va mai fi niciodată nevoită să servească drept armă în lupta dintre oameni.

Credem că viitorul aparţine acelei filozofii care va fi capabilă să îndeplinească în mod adecvat funcţia de sinteză teoretică universală a principalelor aspecte ale interacţiunii dintre progresul social şi cel ştiinţific -tehnic în lupta pentru o dezvoltare tot mai armonioasă a relaţiilor dintre omenirea unită şi natură. Această filozofie va fi în acelaşi timp o cunoaştere ştiinţifică tot mai precisă şi mai completă a celor mai generale aspecte ale lumii şi a locului omului în cosmos, dar şi purtătoarea năzuinţei eterne către formularea unor ţeluri şi idealuri noi şi tot mai înalte. Dezvoltarea istorică permite să se anticipeze sosirea timpului în care îmbogăţirea şi perfecţionarea universală a omului, a naturii sale biologice şi sociale, ca şi a potenţialului său intelectual, vor deveni un scop în sine al societăţii. Filozofia acelei societăţi va avea ca centru al ei omul înarmat cu forţa ştiinţei, capabil să adapteze natura într-un grad tot mai înalt nevoilor sale, să acţioneze tot mai raţional pentru a schimba lumea, în timp ce el însuşi va fi călăuzit de criterii morale superioare şi va şti să îmbine cît mai desăvîrşit cognitivul cu axiologicul. ,,Eliminarea'' omului din procesul tehnologic nemijlocit datorită automatizării şi cibernetizării complexe a producţiei şi a conducerii îl va face cu totul liber pentru activităţi pur creatoare, pentru descoperirea de noi adevăruri cu privire la legile realităţii şi cunoaşterii, pentru creaţia de noi valori spirituale. *Coincidenţa revoluţiei ştiinţifice-tehnice cu revoluţia socială, a ,,cosmicizării'' omenirii cu socializarea ei, este un factor care va determina întregul viitor al omenirii, inclusiv viitorul filozofiei.* Omul viitorului va fi confruntat cu probleme teoretice şi metodologice din ce în ce mai complexe care vor necesita mobilizarea forţelor sale creatoare, a facultăţilor sale euristice. Revoluţia ştiinţifică-tehnică va exercita de asemenea o influenţă favorabilă asupra expansiunii informaţiei accesibile omului în toate sferele, inclusiv aceea a filozofiei. În cursul timpului, omul va transfera forme din ce în ce mai înalte ale activităţii sale intelectuale asupra maşinilor cibernetice, rezervîndu-şi pentru el funcţiile strategice de stabilire a tendinţelor de bază, logica proceselor, vizualizarea viitorului. Aceasta va pune în lumină probleme de *tehnologie* ale investigaţiei filozofice însăşi, de psihologie a muncii creatoare în domeniul filozofiei etc. Şi oricît de departe am fi încă de soluţiile concrete ale problemelor ridicate mai sus în concordanţă cu necesităţile viitorului, nu trebuie în nici un caz să le desconsiderăm, ci să ne fie mereu prezente în minte.

Viitorul filozofiei nu este un fel de stare ideală care va fi atinsă după un timp dat. Practic, noi contribuim *acum* la *formarea* viitorului filozofiei, care capătă viaţă în lupta pentru învingerea dificultăţilor şi contradicţiilor generate în zilele noastre atît de factori gnoseologici cît şi sociali. John Sommerville spunea cu drept cuvînt că a prevedea înseamnă a schimba ceea ce există. Neputinţa unora de a vizualiza perspectiva unei schimbări radicale a prezentului, cu greu îi va pune în situaţia de a prevedea tendinţele principale ale viitorului. Pentru anumiţi gînditori filozofia pare a fi un muzeu cu un număr nesfîrşit de săli pline cu mumii susceptibile să se deştepte la o viaţă nouă. Astfel de gînditori sînt incapabili să depăşească orizontul filozofiei idealiste, din trecut şi din prezent, iar anticipaţiile lor privind viitorul filozofiei sînt în realitate fixarea ideilor prezente legate de trecutul societăţii şi al gîndirii, şi de aceea lipsite de perspective. De fapt, ce fac ei în cazul nostru este să prezinte trecătorul ca etern, sau partea ca întreg. S-a ajuns astfel la situaţia că ni se oferă tot atîtea prognoze despre viitorul filozofiei cîte şcoli şi variante de idealism contemporan şi de metafizică există. Acest pluralism al prognozelor atestă absenţa unui criteriu ştiinţific unitar în cadrul filozofiei contemporane nemarxiste, lipsa unei concepţii logic necontradictorii şi intrinsec coerente asupra esenţei şi rolului filozofiei. Încercările de a extrapola idealismul acestor şcoli la viitor sînt oricum sortite să se soldeze în final cu preziceri şi profeţii speculative. Vor exista fără îndoială şi în viitor posibilităţi gnoseologice pentru interpretări unilaterale ale faptelor, ca şi condiţii pentru eventuala supraestimare a treptei empirice sau raţionale a cunoaşterii, a inducţiei sau a deducţiei, însă *rădăcinile sociale care favorizează transformarea acestor excese în sisteme filozofice total idealiste şi antidialectice vor dispărea.* Cunoaşterea nu va coincide niciodată în mod absolut cu obiectul său. Gîndirea filozofică ştiinţifică va continua întotdeauna să înainteze către adevăr fără a-l epuiza vreodată definitiv. *Lupta de idei şi opinii va continua şi în viitor, deoarece este una din legile fundamentale ale gîndirii ştiinţifice.* Însă ea nu va mai reflecta lupta dintre oameni şi dintre

interesele lor divergente. Engels a spus că cu fiecare mare descoperire în știință, fie și numai în științele naturii, materialismul își va schimba forma. Sîntem convinși că și materialismul dialectic și cel istoric, ca filozofie a viitorului, vor trebui să-și schimbe forma în concordanță cu mutațiile revoluționare ale cunoașterii, și îndeosebi cu optimizarea crescîndă a interacțiunii dintre societate și natură și cu „cosmicizarea" vieții. Materialismul dialectic și istoric este filozofia viitorului pentru că este un sistem științific și totodată axiologic deschis, susceptibil să se dezvolte și să progreseze nelimitat, să cuprindă întreaga bogăție a noilor cunoștințe despre realitatea obiectivă inepuizabilă a lumii și să înlocuiască mereu vederile învechite cu altele noi și contemporane.

Spunînd că viitorul aparține filozofiei marxist-leniniste, nu înțelegem decît *faptul istoricește verificat, că conținutul ei fundamental teoretic-general, metodologic, și de concepție asupra lumii corespunde tendințelor majore, intrinsec inerente și legice, atît ale dezvoltării societății cît și ale progresului cunoașterii.* Respingem încercările de a modela în vreun fel și de a trasa aprioric viitorul filozofiei. Tentativa de a formula asemenea modele impresioniste și mecaniciste nu a dat niciodată rezultate trainice în istorie, pentru că a pus întotdeauna un punct mort și dogmatic dezvoltării, acolo unde viața pune doar o virgulă, și de insistența sterilă de a închide spiritul creator al omului în orizonturile strîmte ale unei experiențe empirice limitate.

MARXISMUL—FILOZOFIA VIITORULUI

DE

PAVEL APOSTOL

Întrebarea „ce viitor are filozofia?" este nemijlocit legată de alta, la fel de pasionantă: „care va fi filozofia viitorului?" Prima se referă la rolul, funcția filozofiei în cadrul culturii spirituale și, mai general, în cadrul civilizației viitoare. Ea comportă un răspuns la întrebarea pe care au formulat-o adeseori spirite cu orientări diferite, propunînd o reflecție asupra existenței sau inexistenței unei *necesități sociale obiective*, sau a unei *cerințe subiective* de filozofie a *individului*, asupra utilității sau inutilității filozofiei în genere sau în societățile socialiste ori nesocialiste de azi și de mîine. Mai clar pusă problema, se ridică întrebarea dacă progresele științei nu fac lipsită de obiect reflecția filozofică sau dacă aceasta din urmă nu ar trebui să se limiteze, de fapt, la examinarea rezultatelor științei? Această formulare lasă să se înțeleagă că filozofia, ca atare, nu ar avea *nimic de spus* în afara celor exprimate de științele particulare. Mai trebuie reținut, apoi, că o asemenea abordare a problemei presupune, între altele, că afirmarea interesului pentru filozofie izvorăște fie dintr-un anumit nivel scăzut al dezvoltării științifice și de aceea va dispare în viitor, fie răspunde la cerințe subiective ce dispar odată cu transformările spirituale prin care va trece omenirea într-o civilizație științifică-tehnologică avansată.

A doua întrebare — care va fi sau ar putea să fie filozofia viitorului — presupune un răspuns pozitiv la prima întrebare, și, luînd ca punct de plecare diversitatea pozițiilor filozofice existente, se interoghează asupra perspectivelor diferite pe care le pot avea acestea.

În ambele cazuri, răspunsul presupune o interpretare anumită a obiectului filozofiei precum și a funcției sale sociale, umane.

Răspunsul nu este simplu, dacă nu ne limităm la o simplă afirmație sau negație, ci încercăm o *întemeiere* a enunțului formulat. Dificultatea constă în faptul că orice răspuns la aceste întrebări *angajează în ansamblul său concepția noastră despre condiția umană concret-istorică* înăuntrul unor sisteme, orînduiri sau formațiuni sociale, deci opțiunile și pozițiile ideologice ce stau la baza reflecției filozofice.

Așadar, întrebările referitoare la viitorul filozofiei și la filozofia viitorului nu-și pot găsi răspunsul decît în cadrul unei concepții clar conturate asupra viitorului societății și al omului. Referirile la texte marxiste, nemarxiste sau, de-a dreptul, antimarxiste se pot înmulți *ad libitum*. Mai judicios ni se pare însă să ne îndreptăm privirea la ceea ce

se referă aceste texte: filozofia în raport cu viața și destinul propriu omului — în realitatea sa bipolară: colectivitate *și* individ.

MARXISMUL — O REVOLUȚIE ÎN DEZVOLTAREA GÎNDIRII FILOZOFICE ȘI A FUNCȚIEI SALE SOCIALE, UMANE

După cum este prea bine cunoscut, *Marx criticase întreaga filozofie premergătoare* lui pentru faptul că se rezuma la „a interpreta lumea". Or, pentru el *menirea filozofilor coincidea cu aceea a oamenilor* în genere, anume „să transforme lumea", iar transformarea „lumii" însemna transformarea revoluționară a societății și a omului însuși. Așadar, doctrina lui Marx înțelegea filozofia ca *parte componentă a transformării revoluționare a societății și a condiției umane*, în speță ca o *concepție* despre om în interacțiune cu lumea, *capabilă să fundamenteze teoria și metodologia unei atari transformări revoluționare*.

Prin acest act de instituire a unui *nou* punct de vedere, Marx redefinește 1) funcția socială a filozofiei și, totodată 2) obiectul și metoda teoriei filozofice*.

Filozofia tradițională, premarxistă — și încă astăzi cea nemarxistă — își propunea ca obiect existența, privită în sine fără raportare la istoria umană (ontologia); de aci se *deducea* o teorie a universului (cosmologia) și o teorie a sufletului, respectiv a cunoașterii (pneumatologia, apoi gnoseologia sau epistemologia) împreună cu logica și, în sfîrșit, o teorie a comportării juste și a regulilor sale (pragmatica, morala, teoria valorilor).

Aceste domenii s-au constituit, după cum se știe, simultan și succesiv desprinderii din corpul cunoașterii umane globale a științelor speciale: astronomia, fizica, chimia, biologia etc. Separarea acestora, ca teorii ale realității concrete, a fost înțeleasă ca o *restrîngere a domeniului filozofiei* la o teorie referitoare la problemele inabordabile în științe, cu metodele acestora. Acest punct de vedere tradițional a găsit în filozofia contemporană adepți de mare prestigiu, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Jean Piaget și alții. Unii cercetători marxiști, mai cu seamă cei influențați de L. Althusser, susțin aceeași părere: filozofia se ocupă cu ceea ce nu se poate ocupa știința, cu probleme ce nu pot fi puse în termeni științifici.

Respingînd concepția lui Hegel după care filozofia ar fi o suprastiință și, ca atare, din propozițiile ei ar putea fi derivate propozițiile științei, Marx a depășit falsa alternativă „ori știință, ori înțelepciune (sau artă)". El a arătat că ideile despre existență în genere (tezele ontologiei) sînt abstracții ce rezultă din practica socială a oamenilor. De aceea, o filozofie autentică — nemistificată, radicală — trebuie să pornească de la „rădăcină", de la om. Analiza existenței umane, inclusiv momentul conștient al acesteia, reprezintă punctul de plecare pentru *reelaborarea obiectului filozofiei*. Ceea ce știm despre lume și despre noi înșine se realizează *în* cursul practicii sociale și *prin* intermediul ei. În consecință, *tema de bază a filozofiei o constituie existența concretă a omului*, „condiția umană", cum spunea Montaigne, practica social-istorică, înțeleasă ca mod de existență al oamenilor. Dacă o examinăm prin prisma componentelor sale, existența concretă a omului, practica socială se înfățișează ca un complex: „Omul-în-interacțiune cu semenii săi-în-cadrul-unor-colectivități-concret-istorice-ce-interacționează, la rîndul lor, cu lumea (explorată, cunoscută, transformată de om)". Acest complex, luat *ca un tot*, determină condiția umană, ființa umană. De aceea, Marx considera ca tot atîtea puneri *greșite* ale problematicii umane și sociale încercările de a *reduce* omul, individul și societățile la una sau alta din componentele *complexului* de mai sus, adică considera lipsite de sens întrebările speculative: Ce a fost mai întîi, individul *sau* colectivitatea? Viața biologică determină pe cea socială, pe cea spirituală *sau* invers? Lumea există, ca atare, sau este o proiecție a stărilor noastre de conștiință? etc.

Schimbarea *revoluționară a perspectivei filozofice* constă în înțelegerea *complexității* existenței conștiente a omului și, mai ales, a faptului că această complexitate, ca un tot, are semnificație pentru om: e modul *său* de existență.

În mod evident, această punere a problemei ducea la *o altă* concepție despre *obiectul* filozofiei, precum și asupra *metodologiei* acesteia, în consecință și despre raportul dintre filozofie și știință, dintre filozofie și societate, cultură spirituală, activitățile sociale fundamentale, cu un cuvînt despre *funcțiile* sociale și umane ale filozofiei.

Obiectul filozofiei astfel conceput nici nu se *suprapune* obiectului științelor, nici nu *se opune* acestora, cu atît mai puțin se *identifică* sau se *substituie* acestora, cum se considera în filozofia premarxistă și cum se crede și astăzi în cea nemarxistă.

În acest context, se înțelege prin filozofie o disciplină avînd ca obiect specific *întregul* domeniu al relației „indivizi umani, conviețuind în forme determinate de societalitate, aflați în interacțiune între ei și interacțio-

* În cele ce urmează se reia argumentarea dată în studiul *Condiția contemporană și viitorul filozofiei* din „Era socialistă", LIV, 1. 1974, p. 51—52.

nînd, ca mulțime structurată (sistem social), cu lumea explorată și transformată de ei". *Nici* o știință specială nu se ocupă cu această relație *complexă*, cu practica socială, ca un tot.

Științele abstracte ale structurilor (matematica, logica etc.) au în vedere *forma* acestor componente ale complexului amintit, respectiv forma complexului însuși (cibernetica). Filozofia studiază sistemele posibile (inclusiv cele realizabile și dezirabile) *și* reale, privite în raportul lor explicit formulat cu condiția umană și destinul omului, ca individ și colectivitate (această raportare explicită la existența umană considerată ca un tot face tratarea filozofică deosebită de cea din științele speciale).

În această direcție poate fi delimitată filozofia de științele speciale. Subliniem însă că, în această interpretare, procesul istoric de separare a științelor speciale de filozofie nu înseamnă, cum se presupune adeseori, o pierdere de substanță pentru aceasta din urmă, o îngustare a obiectului său. În același timp nu poate fi uitat faptul că de amintita complexitate a situației omului în lume se ocupă și alte forme ale conștiinței sociale, ale culturii spirituale, anume religia și arta.

Critica religiei făcută de Marx nu are numai o însemnătate social-politică, de dezvăluire a rolului jucat de aceasta în civilizația societăților divizate în clase antagoniste. Analiza rădăcinilor și a funcției sociale a religiei i-a permis lui Marx să descopere ,,conștiința mistificată", reprezentarea inadecvată, iluzorie, fantastică a realității naturale și sociale, ,,conștiința falsă" pe care o au oamenii — în funcție de nivelul de dezvoltare a practicii sociale, de poziția lor de clasă — despre existența lor socială și chiar despre propriile lor interese. Cu aceasta a fost identificat procesul de ,,ideologizare", de interpretare a datelor prin prisma unor interese reale de clasă.

Tocmai analiza automistificării conștiinței religioase, și pe acest temei, a funcției sale mistificatoare a făcut posibilă și dezvăluirea esenței sale comune cu spiritualismul, respectiv idealismul filozofic. Filozofia spiritualistă, idealistă are o esență comună cu religia, dar forma lor teoretică și conținutul lor vor fi diferite. Atît idealismul filozofic cît și conștiința religioasă sînt specii ale conștiinței false, mistificate. Ele se deosebesc însă: în doctrina religioasă, ,,adevărurile", formulate ca dogme intangibile (=articole de credință), sînt ,,revelații" (manifestări) ale divinității (sau divinităților), ele fiind acceptate pe baza credinței în existența ființei supreme și a autorității acesteia, fiind însușite printr-o ,,iluminare" a credincioșilor asupra cărora a coborît harul divin; în schimb, în filozofie, și în cea idealistă, propozițiile adevărate se prezintă ca rezultate ale cunoașterii *umane*, trebuie să fie conforme cu experiența, demonstrabile pe cale rațională sau evidente, nefiind supuse decît autorității rațiunii umane înseși. În procesul istoric de *demistificare* a conștiinței sociale, filozofia idealistă (spiritualistă), reprezintă un pas înainte față de religie, deși se menține încă în cadrul conștiinței false, mistificate. Ea a apărut ca o soluție de compromis atunci cînd conflictul dintre viziunea religioasă și concepția filozofică materialistă a început să pună în lumină inconsistența teoretică a religiei și inaderența acesteia la realitate. Oricum, imaginea globală pe care o propun religia și filozofia se bazează, cum am văzut, pe principii *opuse*. De aceea, chiar un istoric al religiei, de importanța lui Stenberghen, recunoaște *incompatibilitatea* dintre religie și filozofie, socotind că expresiile ,,filozofie creștină, mozaică, budistă, mahomedană" etc. sînt lipsite de sens. Cunoașterea filozofică este radical diferită de credința religioasă, dar nu se deosebește prin structura sa logică, prin operațiile folosite de cea științifică.

Viziunea *artistică* despre om și lumea sa se exprimă în *imagini*-simbol (verbale, sonore, plastice, gestice etc.) cu o încărcătură emoțională puternică; în schimb, filozofia se constituie în concepte, la fel ca științele, chiar dacă unele concepte ale filozofiei (așa-numitele ,,categorii") au semnificații diferite de cele din științe. De aceea, filozofia nu este artă, cum susțin unii — de curînd. A. Mercier a definit, de pildă, filozofia ca o îmbinare între știință, artă, morală, contemplație. Despre ,,filozofia ca artă", sau ,,arta filozofării", se poate vorbi numai în măsura în care vorbim despre ,,arta demonstrației matematice" sau ,,arta experimentării" în științe, adică în măsura în care ne referim la măiestria în *modul* de folosire a aparatului de concepte, a regulilor metodologice sau a instrumentelor *specifice* activității științifice. Faptul că artistul are o concepție despre lume, uneori chiar una *filozofică*, nu justifică identificarea filozofiei cu arta.

Semnificația revoluției săvîrșite în dezvoltarea gîndirii filozofice de apariția marxismului constă tocmai în *afirmarea și dovedirea caracterului științific al cunoașterii filozofice autentice. Criteriile adevărului sînt aceleași în științe și filozofie*, chiar dacă modul de aplicare a acestor criterii diferă. De aceea, filozofia marxistă nu poate admite vreo variantă nouă a teoriei medievale despre ,,adevărul dublu" (unul al filozofiei și altul al credinței). Dimpotrivă, Marx a arătat că pe lîngă criteriul coerenței logice și al demonstrabilității, în filozofie și în științe funcționează *același criteriu de verificare*: raportarea la realitatea descoperită în cursul activității umane — verificarea experimentală în

ştiinţe, verificarea prin practica social-istorică în filozofie (şi ştiinţele sociale).

Descoperirea funcţiei epistemologice a practicii social-istorice de către Marx *constituie pivotul demonstrării posibilităţii unei filozofii ştiinţifice.* S-a relevat, mai sus că modul de aplicare a aceluiaşi criteriu diferă în filozofie şi în ştiinţele speciale. Această diferenţă rezultă din deosebirile determinate de obiectul cunoaşterii în cele două domenii şi de nivelul de abstractizare. Astfel, o lege ştiinţifică se verifică *direct* prin efectuarea unor experimente, în timp ce o teză filozofică (de pildă, o lege a dialecticii sau a dezvoltării sociale, adică un principiu) se verifică *indirect*, prin raportare la o teorie ştiinţifică, care, la rîndul ei, se descompune în legi verificate experimental. Firește, tezele idealismului, ale spiritualismului nu vor fi verificate pe această cale, dar tezele materialismului, da. Modul în care tezele, propoziţiile, enunţurile filozofiei ştiinţifice pot fi verificate se numeşte, cu un termen tehnic, ,,validare contextuală", prin raportare la teorii, legi confirmate, la rîndul lor, experimental. Sub acest raport, modul de aplicare a criteriilor adevărului în filozofie nu se deosebeşte de cel din ştiinţele sociale.

Putem formula, acum, un răspuns la întrebările puse.

Dezvoltarea filozofiei, incluzînd în acest proces constituirea celei marxiste, dezvăluie — prin definirea nouă a funcţiei sociale şi a obiectului filozofiei marxist-leniniste — necesitatea obiectivă şi subiectivă a reflecţiei filozofice ca *teorie şi metodologie de întemeiere a acţiunii umane colective şi, în acelaşi timp, individuale de emancipare şi realizare revoluţionară.*

Dacă nu cădem pradă iluziei că există un ,,sfîrşit al istoriei", în sensul atingerii unei stări de perfecţiune paradiziacă şi lipsită de probleme, complexul denumit practică socială, ca mod de existenţă al omului, necesită, şi sub raport obiectiv şi sub cel subiectiv, continuarea neîntreruptă a reflecţiei şi cercetării filozofice în sensul arătat mai sus.

Filozofia are un viitor fiindcă omul are un viitor.

MARXISMUL — FILOZOFIA VIITORULUI

Există o controversă vie, uneori deosebit de tăioasă, în legătură cu filozofia viitorului. Se înţelege de la sine că adepţii fiecărei tendinţe şi ai fiecărui curent se consideră purtătorii filozofiei viitorului, ai acelei filozofii care, în perioada previzibilă pentru noi, va dobîndi o hegemonie spirituală, ideologică.

Dincolo de aceste puncte de vedere exclusiviste, unilaterale se pledează, uneori, pentru o *confluenţă a tendinţelor şi curentelor filozofice diverse şi opuse.* Astfel, gînditorul american A. Bahm încerca să acrediteze la ultimul congres internaţional de filozofie o ,,filozofie a viitorului", concepută ca o combinaţie eclectică a actualelor curente divergente. Dacă examinăm — chiar *sine ira et studio* — posibilitatea realizării unei astfel de dorinţe este evident că ne aflăm în faţa extrapolării arbitrare a unei simple utopii — dacă nu şi mistificări — pentru realizarea căreia evoluţia de pînă acum a gîndirii filozofice nu oferă *niciun temei.* Într-adevăr, în istoria şi în situaţia actuală a filozofiei s-a dovedit *incompatibilitatea logică* a sistemelor idealiste şi materialiste, a metodei metafizice şi dialectice, a punctului de vedere marxist şi cel opus acestuia, burghez.

În schimb, examenul obiectiv al tendinţelor de pînă acum învederează

1) filozofia marxist-leninistă a devenit cel mai influent curent de idei din lumea contemporană, îndeplinind funcţia socială de concepţie despre lume dominantă în ţările socialiste care reprezintă mai bine de o treime din omenire;

2) alături de gîndirea organic legată de mişcarea comunistă şi muncitorească revoluţionară, filozofia marxistă influenţează în mod hotărîtor concepţiile de transformare socială şi umană a unor largi pături sociale angajate în lupte de eliberare socială şi naţională;

3) chiar adversarii declaraţi ai filozofiei marxiste, au fost obligaţi, în analiza condiţiei umane, să preia unele teze de bază şi, mai cu seamă, *modul de a pune problematica omului,* proprie marxismului.

Toate aceste date obiective specifice condiţiei actuale a mişcării filozofice îndreptăţesc prognozarea dezvoltării viitoare a mişcării filozofice în sensul continuării, amplificării şi fortificării tendinţelor actuale, adică în sensul extinderii şi adîncirii filozofiei marxiste ca *principal* şi cel mai *fecund* dintre curentele de idei din viitor. În această privinţă, chiar un critic perseverent şi inflexibil al marxismului şi al ţărilor socialiste T. B. Bottomore recunoaşte în cartea sa apărută de curînd: ,,nu cred că vreodată vom putea pune capăt re-evaluării lui Karl Marx" (*Sociology as Social Criticism,* London, 1975, p. 84). Într-adevăr, principiile filozofiei marxiste se dovedesc a constitui un centru sinergetic al spiritualităţii contemporane şi pe această bază a celei viitoare.

Potenţialul de creativitate a filozofiei marxiste este atestat şi prin proliferarea, în cadrul mişcării marxist-leniniste, a unei diversităţi de puncte de vedere şi interpretări, apărută datorită diversificării reale şi ireductibile a condiţiei umane şi a transformării sale revoluţionare.

RESURECȚIA ONTOLOGIEI ȘI NOILE DIMENSIUNI ALE EXISTENȚEI UMANE

DE

AL. TĂNASE

Destinul filozofiei a fost întotdeauna legat de condiția umană. Aceasta este valabil pentru întreaga cultură spirituală, dar în cazul filozofiei relația cu omul este substanțială, constitutivă și specifică, distinctă prin anumite note caracteristice de relația dintre om și celelalte forme ale culturii.

O asemenea formulare ar putea fi suspectată însă de antropologism aistoric, de hipertrofiere a relației menționate pe un plan aistoric și asocial. Mă grăbesc de aceea să precizez ceea ce, dealtminteri, mi se pare de la sine înțeles pentru un gînditor marxist: determinismul social-istoric și caracterul ideologic al filozofiei, istoricitatea și socialitatea omului considerat ca principiu și nucleu fundamental al actului filozofic. Raportarea filozofiei la condiția umană este o idee pe care o găsim în orice manual didactic, în orice lucrare ce-și propune să explice specificul și funcțiile filozofiei. Ea este cu atît mai necesară în perspectiva viitorului.

Dar poate că necesitatea și legitimitatea filozofiei se justifică numai ca epistemologie sau ca antropologie, ținînd seama de rolul științei și al omului în edificarea civilizației de mîine? Ce rol și ce rost ar mai putea să aibă însă filozofia ca ontologie, identificată adesea cu metafizica tradițională? Problema a fost pusă și de Engels în secolul trecut dar acum ea este cu atît mai acută cu cît despre viitorul omului și al civilizației umane — mai exact spus, despre omul și civilizația viitorului — se discută nu doar în termeni de previziune științifică ci în termeni de *gîndire prospectivă*, ceea ce presupune angajare, opțiune și responsabilitate pentru ceea ce se numește azi *viitorul optim*. Iar pentru marxiști viitorul optim al omenirii nu poate fi decît acela care să permită omului, tuturor oamenilor, o cît mai deplină *cunoaștere* și *realizare de sine*, o manifestare nestînjenită și rodnică a întregului potențial de creativitate intelectuală, de disponibilitate afectivă și capacitate de dăruire. Pentru comuniștii români aceasta este o *civilizație spirituală superioară* care nu este doar obiect de anticipare științifică ca obiectiv strategic contemporan al unui adînc, intensiv, și cuprinzător proces de dezvoltare a societății și a omului.

★

Dacă ne referim la *funcția axiologică* și la cea *antropologică* a filozofiei puțini se mai îndoiesc azi de necesitatea filozofiei în lumea contemporană și cu atît mai mult în viitor avînd în vedere prioritatea problemelor umane și de *conștiință axiologică* în orice proiecte de reconstrucție socială. Nu tot astfel stau lucrurile însă cu ontologia care părea la un moment dat, în epoca modernă de dezvoltare explozivă a științei, împinsă la periferia preocupărilor filozofice dacă nu eliminată total din zona gîndirii filozofice. Dar însuși punctul de vedere valorizator în definirea filozofiei afectează și funcția sau dimensiunea sa ontologică în sensul ierarhizării și aprecierii diferitelor forme de existență prin raportarea lor la o existență centrală și esențială pentru filozofie — omul în calitatea sa de creator de valori de cultură și civilizație, deci omul ce se instituie ca o existență de alt ordin și ca izvor al unor existențe umanizate. Căci existența din punctul de vedere al filozofiei nu este pur și simplu existența naturală, cosmosul, *nu este obiectivitatea pură a lumii, străină* și indiferentă față de noi, ci este existența privită în raporturile intime, formative cu conștiința, cu spiritul uman — este în primul rînd însăși existența umană, statutul existențial al omului, cuprinzînd deopotrivă momentul obiectivității și pe cel al subiectivității, al socialului și individualului, al necesității și libertății.

Ar fi deci o eroare dacă am interpreta resurecția ontologiei în filozofia contemporană doar ca un semn de învigorare a unor filozofii metafizice, speculative tradiționale; în măsura în care fenomenul menționat este real și legitim, posibil și necesar și în universul filozofiei marxiste, el este mai curînd o mărturie în sensul ireductibilității ontologiei la logică, a planului existenței la cel al conștiinței, o reacție salutară împotriva diverselor variante ale neopozitivismului; el exprimă de asemenea o tendință mai profundă, social-istorică, de a asigura înnoirea și potențarea optimă a existenței umane. Din punct de vedere marxist, sînt propulsate modalități noi de a concepe existența, sub influența transformărilor revoluționare ce au loc în acea zonă distinctă a realității care este *existența socială* — o lume a finalităților cu scop, în care *reflectarea* ca proprietate ontică depășește nivelul existenței în sine, în care *informația* ca mod de existență a materiei organizate devine element constitutiv și factor de progres al acestei noi existențe. Filozofia ca ontologie trebuie să-și lărgească orizontul,

să-şi integreze planuri noi de reflecţie cum ar fi *filozofia informaţiei, ontologia existenţei sociale* sau *ontologia regională a umanului*. Într-o lume ce pune un accent atît de puternic pe *organizare* şi *raţionalitate*, informaţia ca măsură a organizării, a antientropiei nu poate lipsi din cîmpul de reflecţie al filozofiei tocmai din acel unghi de vedere care face din ea o dimensiune de mare anvergură şi eficacitate a existenţei sociale. Prin reflectare activă, prelucrată, concentrată, ea ne dă un tablou sintetic al unui obiect, al unui complex de evenimente contribuind direct la optimizarea acţiunii, la sporirea gradului de eficacitate al organizării sistemelor. Informaţia nu este numai măsură a organizării lumii materiale la nivel social, este şi factor de organizare şi dezvoltare. Convertită în memoria speciei şi a individului sau în experienţă informaţia poate duce şi la mutaţii calitative, la schimbări de sens şi orientare în organizarea vieţii socio-culturale. Prin raporturi informaţionale (de comunicare şi receptare) reacţia sistemelor instituite, create de om, devine mai eficientă, se realizează economie de timp în succesiunea generaţiilor.

Într-o epocă prin excelenţă a organizării şi acţiunii, informaţia — ne interesează în primul rînd ca un proces de comunicare şi de organizare optimă a mesajului. Omul este o fiinţă informaţională, cu o capacitate extraordinară de prelucrare a datelor deoarece intercomunicarea are o însemnătate uriaşă pentru societatea umană iar coeficientul de informaţie este însăşi măsura autonomiei comunităţilor umane.

Aşa cum scriam altă dată (în *Introducere în filozofia culturii*) societatea este alcătuită din două categorii de sisteme:

a) *Sisteme energetice* prin care se înţelege producţia şi circulaţia de bunuri ce satisfac nevoi materiale;

b) *sisteme informaţionale* — producerea şi circulaţia de semnificaţii, modele, valori care satisfac nevoi spirituale. Nu există însă sisteme energetice pure. Realitatea umană este duală: energetică şi informaţională. Prin crearea de modele, prin cunoaştere şi previziune omul acţionează în direcţia umanizării realităţii sociale, a îmbogăţirii sistemelor informaţionale ducînd la eliminarea accidentalului şi entropicului, la autoreglare eficientă a subsistemelor sociale. La nivel socio-cultural sistemele sînt cu atît mai viabile, cu cît elementele aflate în conexiune energetică se află în acelaşi timp în conexiune informaţională. În societăţile presocialiste, îndeosebi în societatea capitalistă, exista o anumită inegalitate a formelor şi liniilor de progres în sensul că producţia şi circulaţia valorilor spirituale nu este pe deplin concordantă cu producţia bunurilor de consum.

Conceptul aşa-numitei *societăţi de consum* vizează o realitate socială în care valorile spirituale s-au degradat, oamenii în goană după avuţie şi acumulare exorbitantă de bunuri şi-au pierdut simţul axiologic; este o lume aflată în criză care şi-a pierdut idealurile şi trăieşte drama căderii, a înstrăinării şi reificării, în care omul însuşi devine un lucru între altele. Este, cum ar spune existenţialiştii, o zonă existenţială inautentică, ca un deşert axiologic.

În socialism instituţionalizarea mecanismelor de satisfacere a nevoilor umane nu duce (decît în cazuri de denaturare a politicii marxiste a dezvoltării) la unilateralităţi, la aspecte mono-corde ale structurilor organizatorice. Legea dezvoltării inegale a structurilor nu exclude apropierea lor, efortul de echilibrare şi concordanţă internă a sistemelor de evoluţie.

Modul de existenţă a omului este *cunoaşterea* şi *acţiunea*. Acţiunea este tocmai modul de conexare (de sudare) a energiei cu informaţia. Cunoaşterea ştiinţifică şi activitatea rezolvă pentru om caracterul problematic al situaţiilor prin care trece diminuînd *incertitudinile sale existenţiale*. Iar acţiunea presupune un plus informaţional care îndeplineşte funcţia de orientare, reprezintă condiţia adaptării acesteia la schimbările de situaţii. În procesul acţiunii, lucruri iniţial neutre dobîndesc semnificaţii, se detaşează dintr-o multiplicitate de relaţii, dobîndesc statut preferenţial.

Criteriul informaţional ne ajută să distingem ceea ce este propriu-zis *cultural* în activitatea şi mediul uman. Culturalul se referă nu la substanţa materială ci la *funcţia* şi uneori la *forma estetică* a obiectelor iar munca este factorul esenţial prin care se introduc în existenţă determinaţii axiologice şi culturale.

În natură nu există valori şi obligaţii, nu există scopuri. Numai la nivel social, prin muncă, oamenii sînt călăuziţi de scopuri determinate, sînt subordonaţi unor anumite scări de valori.

„Munca — scria G. Lukács în *Ontologia existenţei sociale* — este o instituire conştientă, ea presupune deci o cunoaştere concretă chiar dar niciodată perfectă, a unor scopuri determinate ... ea se constituie dînd naştere unor structuri sociale de ordin superior„.

Prin muncă omul realizează acele „*instituiri teleologice*" specifice existenței sociale, de la simpla reproducție materială a existenței pînă la cele mai elevate produse spirituale; toate acestea au loc pe un temei cauzal dar sînt puse în mișcare *mecanisme cauzale* specifice care implică și realizează libertatea. Omul este nu numai o ființă determinată ci și una care răspunde „Prin aceasta se exprimă unitatea dintre libertate și necesitate inerentă în mod contradictoriu și indisolubil existenței sociale, unitate care este activă încă în cadrul muncii ca unitate indisolubil contradictorie a deciziilor opționale teleologice cu premisele și urmările indestructibile (cauzal necesare)" (G. Lukács).

Această zonă existențială reprezintă pentru autorul citat și pentru alții un nou *continent teoretic* pentru gîndire în sensul posibilității de a constitui o ontologie particulară a umanului, întemeiată pe considerarea valorilor ca determinații ale statutului ontologic al omului. O încercare de a explora acest continent și de a construi o ontologie regională a umanului aparține lui Ludwig Grünberg (*Axiologia și condiția umană*). Cert este că azi, mai mult ca oricînd, transformările substanțiale în statutul existențial al omului, diversificarea axiologică a mediului său existențial reclamă o reconstrucție teoretică a *ontosului uman* în structurile și funcționalitatea sa, în deschiderile sale, în mișcarea și perfectibilitatea sa, în ipostazele sale multiple, dialectic polarizante (logos, patos și etos, necesitate, și libertate, obiectivitate și subiectivitate, *homo faber*, *homo cogitans* și *homo-aestimans* etc.). Este un cîmp de geneză și mișcare a valorilor cu un circuit permanent între planul obiectiv și cel subiectiv. Socialul și umanul produc valori dar în același timp parcurg un permanent proces de spiritualizare, de înnobilare axiologică prin inserția și asimilarea valorilor. Ca modalitate existențială omul se deosebește calitativ de orice altă ființă vie și de orice alt sistem cibernetic. Munca ne oferă cheia *saltului ontologic* de la natură la cultură, de la o existență mută și orizontală la una semnificativă și ierarhizată vertical; munca este o activitate umană structurată de valori dar în același timp structurantă a unor noi valori, ca un mod de constituire ontică a omului. L. Blaga avea dreptate atunci cînd socotea că, *sub raport ontologic*, suprema demnitate a omului se afirmă printr-o depășire a *adaptării biologice* la mediu, a realității empirice nemijlocit date, printr-o desțelenire a cîmpului existențial în sensul instituirii unui nou mod de a fi.

Marea filozofie și marea artă se articulează astfel încît să se asigure păstrarea și îmbogățirea specificității umane, a disponibilităților pentru imperiul libertății. Ontologia marxistă a existenței sociale și culturale presupune nu numai *prioritatea materialității și necesității, rolul decisiv al structurilor axiologice ale conștiinței și libertății* dar și o asemenea mobilitate existențială sau revoluționară a condiției umane încît putem vorbi nu de unul singur ci de mai multe *salturi ontologice*. Un astfel de salt se va realiza de pildă atunci cînd imperiul libertății va cunoaște maximă autonomie în raport cu baza sa socială-materială — imperiul economic al necesității. Este acel salt uriaș la care ne-am angajat deja din imperiul necesității în cel al libertății, pe care Marx îl definea prin aceea că dezvoltarea plenitudinară a forțelor umane este un scop în sine. *Primul salt ontologic* care a instituit o nouă, originală, ireductibilă existență — existența social-umană, a avut loc prin intermediul muncii (în sensul în care Engels spunea că munca l-a creat pe om). *Un alt salt ontologic* se realizează prin trecerea de la sistemul muncii exploatate și înstrăinate la sistemul muncii libere, a unei munci care continuă însă să fie un *mijloc de existență*. Un *al treilea salt ontologic* se va realiza atunci cînd munca va înceta să fie un mijloc de existență devenind *o formă de existență*, va trece ea însăși din *imperiul necesității* în cel al *libertății*. Iată cum exprimă G. Lukács acest salt în lucrarea ce a mai fost citată: „Abia cînd omenirea va domina într-adevăr pe deplin munca, abia cînd, datorită acestui fapt, munca va conține posibilitatea de a fi «nu numai un mijloc de existență», și «prima necesitate vitală», abia cînd omenirea va fi depășit orice caracter de constrîngere al propriei autoreproducții, abia atunci va fi deschis drumul în societate pentru activitatea umană ca scop în sine".

Prin cele de mai sus am dorit să aduc unele argumente în sprijinul ideii că filozofia ca ontologie, departe de a fi perimată, depășită, este dimpotrivă chemată să contribuie la reconstrucția universului uman, începînd cu însăși baza existențială a acestuia, ca o condiție necesară și în același timp ca o componentă esențială a procesului de edificare a civilizației viitorului ca o civilizație comunistă.

La Pensée. Revue du rationalisme moderne

(Franța)

Nr. 179/1975

Din sumar: MARIE-ADINE LESTERLIN și PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Despre noțiunea de spațiu teoretic. O politică carteziană; PIERRE LECOCQ, Situația psihologiei științifice în lupta de idei a anilor '70 în Franța; JEAN-PIERRE TERRAIL, Populație și mod de producție; CHRISTIAN ROCHET, Populație, subzistență și mod de producție. Condiția femeii; GEORGES COGNIOT, „Galileo tradito" în versiune franceză; ANTOINE PELLETIER, Despotismul luminat în Franța în secolul XVIII: O utopie burgheză?; DANIELLE BONNAUD-LAMOTTE, Elanul cultural al anilor treizeci în Uniunea Sovietică. Viitoarea publicare a „Criticii dreptului politic hegelian" de Karl Marx.

Nr. 180/1975

Din sumar: JEAN-PIERRE TERRAIL, Producerea trebuințelor și trebuințele producției; EDMOND PRÉTECEILLE, Trebuințele sociale și socializarea consumului; JEAN-LOUIS MOYNOT, Determinări sociale și individuale ale trebuințelor; SUSANNA MAGRI, Trebuințe sociale și politice în domeniul locuințelor; PATRICE GREVET, Momentul obiectiv și momentul subiectiv al trebuințelor; PAUL-HENRY CHOMBART DE LAUWE, Interesele împotriva trebuințelor. Dubla necesitate; FRANCISC GODARD, Clase sociale și moduri de consum; JEAN-PIERRE TERRAIL, Trebuințe, consum și estomparea relațiilor de producție.

CRONICA IDEILOR

CONȘTIINȚA MODERNĂ ȘI DIALOGUL MARXIST-CREȘTIN

DE

PETRU BERAR

Sub titlul LE MARXISME DANS LA CONSCIENCE MODERNE, editura pariziană *Resma* a publicat, la sfîrșitul anului trecut, o carte a lui Pierre Masset, gînditor de factură spiritualistă religioasă. Faptul în sine nu reprezintă, desigur, un moment inedit în panorama publicisticii ideologice occidentale. De pe diferite poziții politice și cu diverse tendințe teoretice, marxismul reține atenția multor gînditori occidentali, de diverse orientări, cu deosebire în ultimele decenii, iar acestei doctrine îi sînt consacrate tot mai multe articole și cărți. Dacă lucrarea *Marxismul în conștiința modernă* prezintă totuși un anume interes special, în raport cu o bună parte din literatura consacrată acestei teme, faptul se explică prin pozițiile ideologice ale autorului și, în consecință, prin spiritul general care predomină în paginile lucrării sale. Cartea reprezintă, în acest sens, un exemplu multiplu semnificativ pentru încercările unor gînditori occidentali de a depăși sterilitatea atît de compromisă a anticomunismului tradițional, ce substituia cercetării teoretice cît de cît pertinente obtuzitatea injuriei, prin promovarea unor analize și interpretări mai lucide, care, deși rămînînd critice, în esența lor, la adresa marxismului, tind totuși să dobîndească, în diferite grade, și turnura unui dialog de idei real. Este vorba deci de o carte care, deși conține o analiză preponderent critică a mișcării de idei marxiste contemporane, cu referințe directe și aproape exclusive la viața ideologică din Franța, rămîne totuși interesantă, deoarece reflectă o anumită tendință, mai realistă, în evoluția modului în care este privit marxismul de către ideologii occidentali. Dealtfel, Pierre Masset, autor și al unei lucrări consacrate gîndirii lui Herbert Marcuse, tradusă în limba spaniolă, nu se află antrenat pentru prima oară în investigarea critică a edificiului teoretic al doctrinei marxiste : în 1970, a publicat cartea *LES 50 MOTS-CLÉS DU MARXISME*.

Încă din primele pagini ale cărții *Marxismul în conștiința modernă*, considerațiile lui Pierre Masset exprimă cît se poate de clar și de semnificativ nu numai un deziderat metodologic, ci și o configurație ideologică actuală, dintre cele mai semnificative : „Nimeni nu ar mai putea nega locul imens pe care îl deține marxismul în lumea contemporană. Poți să te bucuri sau să deplîngi acest fapt, dar el este real și înainte de orice el poate și trebuie să fie constatat ca real. Judecata de valoare asupra marxismului nu poate fi valabilă, pe de altă parte, decît dacă este construită pe baza unei examinări minuțioase a multiplelor aspecte în care apare, în lumea noastră de azi, fenomenul marxismului" (p. 5).

Deși, cum vom încerca să arătăm în continuare, ceea ce se înțelege în această carte prin „fenomenul marxist" nu apare, adesea, suficient de clar, iar uneori acest „fenomen" devine o noțiune de-a dreptul eterogenă sau ambiguă, datorită mai ales sugerării unor legături nedemonstrate suficient sau chiar arbitrare între anumite idei marxiste și unele fenomene social-politice aduse în discuție, totuși, Pierre Masset tinde spre o tratare multilaterală, pe planuri foarte variate, a subiectului său, referindu-se la o impresionantă mulțime de aspecte social-politice și de probleme ideologice. Această tendință spre o înfățișare panoramică a fenomenului (sau mai bine zis a multitudinii fenomenelor supuse discuției) explică și structura lucrării. După o expunere introductivă de principii generale, în partea întîi (*Présence du marxisme dans le discours commun*) autorul încearcă să deceleze influențele marxismului asupra conștiinței comune, ca și raportul dintre această ipostază de devenire a ideilor marxiste și marxismul teoretic ; în partea a doua (*Présence du marxisme dans le domaine*

Rev. filoz., XXII, 3, p. 341–352, București, 1975

de la pensée et de la réflexion) sînt supuse unor sumare analize gîndirea marxistă, cea apropiată acesteia sau doar aflată, într-un fel sau altul, sub influența marxismului, îndeosebi prin examinarea unor curente actuale de gîndire sau a concepțiilor unor gînditori contemporani (Jean Paul-Sartre, Louis Althusser, Gilbert Mury ș.a.). În ceea ce privește partea *a treia* și *a patra*, tematica lor reiese din chiar titluri (*Présence du marxisme dans les sciences* și *Présence du marxisme dans l'esthétique et les problèmes de vie quotidienne*). Cartea se încheie cu un scurt capitol de concluzii, intitulat și el semnificativ în raport cu obiectivele pe care și le-a propus autorul: *Quelques remarques critiques*.

Deși abordarea unei asemenea teme ca aceea a locului marxismului în conștiința modernă ar presupune, prin excelență, discursul teoretic ca metodă de cercetare, totuși, deliberat sau nu, Masset a folosit în general o altă cale. În cartea sa predomină o analiză preponderent fenomenală, apropiată oarecum de reportajul gazetăresc. O asemenea cale nu trebuie, desigur, considerată principial inferioară sau neadecvată subiectului. În orice caz, înainte de a judeca virtuțile metodei fenomenale adoptate de Masset, cartea se recomandă printr-o valoare informativă incontestabilă, printr-un material faptic bogat, de regulă social-politic, dar și ideologic. Este drept că, cel puțin uneori, din paginile lucrării răzbate și impresia unei insuficiente dominări a materialului faptic prezentat; cititorul este surprins de numeroasele interpretări confuze sau stîngace care se dau unei bune părți din această avalanșă de material abătută în matca discuției. Din acest unghi privită, lucrarea ne apare strident inegală.

Cu calitățile și lipsurile ei, în paginile lucrării *Marxismul în conștiința modernă* se menține totuși, în permanență, tendința spre luciditate în observarea trăsăturilor societății contemporane, în care prezența marxismului îi apare autorului ca fiind incontestabilă și în proporții cu mult mai mari decît cele admise de majoritatea ideologilor occidentali. Cum spuneam, turul de orizont al lui Masset îl constituie Franța și majoritatea faptelor la care se referă sînt culese din această țară. Or, desigur, spune Masset, planul politic propriu-zis al vieții reprezintă prin excelență terenul de manifestare al marxismului și, în acest sens, el se referă pe larg în primul rînd la activitatea Partidului Comunist Francez, descriind sistemul organizat și eficace prin care acest partid își exercită și își extinde influența în rîndurile maselor populare. Masele muncitorești, P.C.F. și sindicatele reprezintă, după Masset, terenul de bază al influenței ideilor marxiste. Dar, adaugă autorul, influența măcar a unora dintre ideile marxismului trebuie constatată și în activitatea altor partide de stînga, ca și în cadrul mișcărilor numite de „stînga" (gauchistes). Nu sînt lăsate de o parte nici fenomenele politico-ideologice care pot fi raportate, într-un fel sau altul, la marxism și care se desfășoară în rîndurile intelectualilor (în carte se analizează pe larg semnificațiile ideologice ale evenimentelor din lumea universitară, din mai 1968).

Una dintre cele mai interesante laturi ale lucrării, cu toate plusurile și minusurile ei, constă — după părerea noastră — în tendința autorului de a releva influența marxismului în domeniul faptului comun, al faptelor cotidiene. Astfel, după P. Masset, numeroase exemple din viața socială concretă demonstrează că întreaga critică socială contemporană — critica societății de consum, critica înstrăinării sociale etc., — se află, într-un fel sau altul, sub influența teoretică a principiilor marxismului. Structurile, principiile și conceptele analizei marxiste a capitalismului sînt receptate în tot mai largă măsură, direct sau indirect, total sau parțial, corect sau în mod denaturat, nu numai de către reprezentanții autorizați ai disciplinelor social-politice, ci și de către conștiința contemporană comună. Apare astfel semnificativ, notează autorul, chiar și un asemenea fapt, care poate să pară minor, cum este marele prestigiu pe care l-a dobîndit în lumea științifică și deopotrivă în activitatea social-politică conceptul de „analiză marxistă", folosit tot mai des și cu tot mai multe prilejuri atît de către savanți cît și de oamenii simpli. Examinînd detaliat ideile și conceptele marxiste în funcție de gradul lor de actualitate în conștiința contemporană, autorul acordă o atenție deosebită conceptului marxist de determinism social și influenței acestuia asupra gîndirii contemporane. Rigiditatea care i se atribuie uneori concepției marxiste asupra determinismului social nu este de fapt — spune Masset — proprie gîndirii lui Marx, ci mai ales unor interpreți ai săi mai puțin dibaci, de mai tîrziu și chiar de azi. În ceea ce privește impactul marxismului cu gîndirea omului contemporan (savant sau om de rînd), el poate fi decelat — observă autorul — mai ales în direcția și pe planul criticii instituțiilor — stat, armată, biserică, școală etc.

Inventarierea acestor fenomene relevante pentru influența contemporană a ideilor marxiste se împletește, în cuprinsul cărții, cu încercarea de caracterizare a profilului actual al marxismului ca gîndire filozofică și social-politică. Dincolo de unele constatări interesante, nu poate fi trecut însă cu vederea eclectismul teoretic cu care autorul se apro-

pie şi sondează fenomenul gîndirii marxiste; acest eclectism devine predominant şi cu consecinţe strident deformatoare. Dacă, de pildă, putem subscrie la valabilitatea afirmaţiei sale potrivit căreia nici chiar criticii „de vază" ai marxismului (autorul se referă, în acest sens, destul de convingător la exemplul lui Raymond Aron) nu scapă de influenţa gîndirii marxiste, în schimb, raţionamentele sale despre o actuală pluralitate teoretică de „marxisme" ne apar banale şi neconvingătoare. Deosebirile teoretice în interpretarea, dezvoltarea sau aplicarea gîndirii marxiste, de către anumite personalităţi franceze, de orientare marxistă sau doar apropiate de marxism (la care se fac referiri în carte), nu converg nicidecum spre concluziile generale ale lui Masset. De fapt, înseşi referirile lui la asemenea personalităţi sînt adesea stîngace, dacă nu chiar deformatoare. După Masset, de pildă, poziţiile teoretice ale lui Althusser ar reprezenta un gen de „neomarxism", o mişcare de idei fără rezonanţă practică, cu multe elemente arbitrare, datorită mai ales vanităţii şi pretenţiilor sale teoretice. De asemenea, unele din concluziile finale ale lucrării ne apar lipsite de orice temei. Astfel, de pildă, după Masset, pe măsură ce marxismul intră în „patrimoniul comun" al umanităţii — ceea ce se întîmplă tocmai în zilele noastre — această doctrină ar tinde să dispară ca teorie filozofică distinctă, să se „dizolve" în cultura omenirii. Inconsistenţa acestei idei este vădită de însuşi conţinutul cărţii, care cuprinde — cum am arătat — multe observaţii şi judecăţi pertinente situate în afara acestei concluzii finale.

★

Problemele dialogului marxist-creştin constituie cel de-al doilea aspect important al cercetărilor lui Pierre Masset asupra locului pe care îl ocupă marxismul în conştiinţa modernă.

Desigur, pentru cei nefamiliarizaţi cu unele structuri tipic actuale ale vieţii ideologice apusene, noţiunea de dialog marxist-creştin poate părea un nonsens. Căci sub raport doctrinar filozofic între marxism şi creştinism există o ireductibilitate de o inegalabilă constanţă şi radicalitate. Este un adevăr major incontestabil, care, la drept vorbind, îi încurcă adesea nu numai pe cei profani, ci şi pe specialiştii în probleme de dialogare în domeniul ideilor.

Formulată sistematic sau doar prin reflecţii ocazionale, se poate vorbi astăzi de existenţa unei adevărate propedeutici a dialogului marxist-creştin, care, s-o recunoaştem, conţine sub raport metodologic un număr egal de teze şi antiteze. Există o opinie unanim acceptată, atît de către teoreticienii marxişti cît şi de către reprezentanţii diferitelor religii, că este necesară — în climatul social-politic occidental — o conlucrare socială mai activă între comunişti şi oamenii religioşi, că se impune tot mai mult necesitatea unei unităţi de luptă a oamenilor muncii, indiferent dacă sînt atei sau religioşi, pentru progresul social; dar, totodată, concepţiile teoreticienilor dialogului încep să difere şi adesea să se contrapună de îndată ce apar în discuţie coordonatele teoretice şi ideologice ale acestui dialog. Care este natura dialogului? Poate exista şi o conlucrare pe plan filozofic sau doar una practică, cu caracter politic? Pînă unde se pot extinde obiectivele dialogului? De ce natură pot fi „concesiile" în cadrul acestui dialog? Iată un şir de întrebări care ar putea fi continuat cu multe altele, dacă obiectul acestor rînduri l-ar constitui problema în sine a dialogului marxist-creştin. Dar cum acest dialog ne preocupă aici doar în măsura şi în cadrele pe care ni le oferă cartea lui Pierre Masset, reprezentant al orientării creştine şi în acest domeniu de idei, ne vom limita observaţiile doar la cîteva din aspectele problemei.

Originile dialogului marxist-creştin sînt eminamente sociale. Faptul că religiile ca instituţii sociale abandonează astăzi, într-o anumită măsură, poziţiile tradiţionale ale imobilismului lor ideologic şi se interesează de frămîntările sociale cu caracter politic de stînga se explică prin transformările profunde ce răscolesc societatea contemporană. O biserică lipsită de credincioşi este un nonsens. Or, masa imensă a actualilor credincioşi occidentali, în primul rînd a celor din rîndurile maselor populare, prezintă un profil spiritual specific, caracterizat printr-o totală repudiere a poziţiilor religioase tradiţionale în materie de doctrină socială şi de acţiune social-politică. Credincioşii, indiferent de cultul căruia îi aparţin, nu fac excepţie de la tiparele psiho-sociale generale ale omului contemporan. Or, este cît se poate de evidentă în lumea contemporană o creştere a activităţii sociale şi politice a maselor, concomitentă cu o radicalizare a acestora, cu o întărire a orientărilor politice de stînga în întreaga lume. Locul pe care îl ocupă în viaţa individului contemporan activitatea socială şi politică este incomparabil crescut faţă de epocile anterioare.

Chiar dacă adesea cercetătorul laic nu poate fi de acord cu multe din concluziile şi mai ales din soluţiile propuse, în confruntarea cu criza societăţii contemporane, de reprezentanţii din rîndul clerului în cadrul dialogului marxist-creştin, trebuie recunoscut că activitatea toretică a acestora prezintă totuşi mult ineres şi nu o dată ei formulează idei demne de toată atenţia. Adesea, parti-

cipanții clerici la dialogul marxist-creștin reușesc să contribuie la dezvoltarea sociologiei religiei într-o măsură mult mai mare decît reprezentanții clerici oficiali ai așanumitei „sociologii parohiale". Or, meritul principal al lui Pierre Masset este tocmai acela de a acționa ideologic în această direcție.

Desigur, motivația socială a dialogului, este prea puțin elucidată în această carte, dar o serie de constatări merită tot interesul atunci cînd vin din partea unui reprezentant al religiei. Așa, de pildă, Pierre Masset consideră că „marxismul și creștinismul exercită influența cea mai largă și cea mai profundă, dintre toate celelalte fenomene de civilizație și celelalte ideologii ale epocii noastre" (p. 11). Nu mai puțin semnificativă este și constatarea autorului în ce privește rezultatele la care a dus — în interiorul vieții religioase organizate — preocuparea activă, fie ea și mutilată prin specificul său religios, față de problemele sociale: acuității și permanenței contraindicațiilor interconfesionale din trecut i se substituie tot mai mult un alt gen de divergențe, de astă dată „orizontale" (cum le numește autorul), care se constituie, în cadrul uneia și aceleiași comunități religioase, în funcție de atitudinea adoptată, conservatoare sau mai radicală, față de problemele social-politice la zi. Pierre Masset merge chiar mai departe, în acest sens: „Rezultă de aici — constată el — o profundă divizare a creștinilor în funcție de felul în care se situează prin raportare la marxism, iar această linie de clivaj traversează, deopotrivă, familia protestantă, ca și lumea catolică. Unitatea sociologică ce se afirma în trecut, într-o largă măsură, printre catolici, a cedat locul pluralismului ..." (p. 144).

Aspectul principal, inedit și specific epocii actuale, asupra căruia stăruie Pierre Masset, este tocmai acest proces, în dezvoltare, *de subordonare a fenomenului religios celui politic chiar în interiorul mișcărilor religioase*. Tocmai aici, dealtfel, constată autorul, în primul rînd, influența multiplă, practică și ideologică, a ideilor marxiste. Pluralismul politic al catolicilor, adică dreptul acestor credincioși de a se diferenția din punctul de vedere al opțiunilor lor politice, drept inexistent în trecut, este văzut de Pierre Masset tocmai ca un rezultat al succeselor definitive ale mișcărilor politice de stînga, în primul rînd ale comuniștilor. Mutații politice importante se produc dealtfel chiar în rîndurile clericilor. Autorul se referă, în această privință, la un sondaj sociologic electoral efectuat în Franța, în 1973, în rîndurile preoților, din concluziile căruia se desprinde și faptul că în rîndurile preoților tineri, sub 40 de ani, s-a manifestat o apreciabilă opțiune de vot (64%) pentru platforma politică a partidelor de stînga. Pagini numeroase din lucrare sînt consacrate apoi unor personalități religioase prestigioase care au adus contribuții importante la inițierea și desfășurarea dialogului marxist-creștin.: José Maria Gonzalez-Ruiz, Gustave Gutierez, Giuglio Girardi, José Maria Diez-Alegria ș.a.

Firește, chiar în rîndurile clericilor occidentali care adoptă poziții social-politice progresiste nu se manifestă o unitate de vederi în ceea ce privește atitudinea față de dialogul marxist-creștin. Există și aici o „avangardă". Astfel, de pildă, referindu-se la persecuțiile suferite de Giuglio Girardi din partea superiorilor săi, din pricina prea pronunțatei lui îndepărtări de pozițiile religioase oficiale și tradiționale, Pierre Masset precizează: „Poate prea lunga practică a dialogului cu marxiștii l-a determinat (pe Girardi) să accepte prea ușor și să boteze, ca să zicem așa, anumite categorii filozofice marxiste, cum sînt cea de înstrăinare, lupta de clasă și eliberare" (p. 134). De asemenea, nu toți clericii participanți la dialogul marxist-creștin sînt de acord cu fenomenele mai radicale ce se ivesc, sub influența orientărilor și mișcărilor politice de stînga în sînul vieții religioase contemporane, după cum, totodată, trebuie constatat că înseși aceste fenomene sînt adesea ambigue, echivoce. Dacă, de pildă, „teologia liberării", răspîndită mai ales în America Latină, își dezvăluie oarecum mai clar conținutul său social protestatar, prin activitatea politică și ideile unor clerici cu orientare politică progresistă, au apărut azi, deopotrivă, și o serie de alte noțiuni al căror sens rămîne incert sau chiar iremediabil confuz: „creștinismul ateu", mișcarea „creștinilor marxiști" ș.a.

Pierre Masset se referă pe larg, în cartea sa, chiar dacă nu întotdeauna cu claritatea necesară, și la un alt aspect al dialogului marxist-creștin, amintit de noi la începutul acestor rînduri: contradicția filozofică permanentă și ireductibilă dintre marxism și creștinism. Autorul scrie: „ ... Ceea ce persistă actualmente este incompatibilitatea între filozofia materialistă și atee a marxismului și credința creștină. Ceea ce de asemenea dăinuie este contradicția între anumite forme de acțiune revoluționară și exigențele evanghelice ale iubirii. Dar începe să se țină seama astăzi de faptul că nu există incompatibilitate între Evanghelie și un sistem economic și politic de tip socialist" (p. 123—124)

Problemele și ideile legate de dialogul marxist-creștin din lumea occidentală, dezbătute de Pierre Masset în paginile lucrării sale, sînt mult mai numeroase decît cele înfățișate și comentate în aceste rînduri. Chiar și din această expunere iremediabil succintă reiese, totuși, sperăm, caracterul deosebit de interesant, sub raportul cercetării științifice, al anumitor fenomene ideologice în curs de cristalizare în cadrul unor mișcări religioase contemporane „de avangardă". Atît pentru filozof, cît și pentru sociolog, asemenea fenomene pot deveni un fertil material de meditație, de îndată ce sînt înțelese în natura și cauzalitatea lor reală, de îndată ce sînt privite și cercetate dincolo de factura lor declarat religioasă, însubstratul lor profan, cu metodele cercetării științifice obiective.

JEAN PIAGET DESPRE STRUCTURI, FUNCȚII ȘI VALORI

DE

C. I. GULIAN

Am invocat și cu alt prilej mărturia lui Jean Piaget în procesul deschis asupra structuralismului[1]. Ceea ce ne face să revenim este faptul că acest psiholog și gînditor de seamă, nu numai că între timp a avut prilejul să-și expună părerile în cadrul unei lucrări de sinteză patronată de UNESCO (ceea ce i-a cerut o privire obiectivă asupra structuralismului), dar să aducă și precizări importante sensurilor în care consideră că poate fi înțeleasă *categoria structurii*. De la început trebuie subliniat că părerile lui Piaget ne apar ca deosebit de prețioase, pentru că atît prin felul său de a gîndi, cît și prin sarcina în fața căreia a fost pus (de a expune tendințele principale în științele sociale contemporane) concluziile lui se remarcă prin *obiectivitate*. Obligat să confrunte probleme și realizări ale sociologiei, economiei, psihologiei, lingvisticii etc., Piaget a fost de la început ferit de ispita de a ierarhiza aceste științe, de a o considera pe vreuna drept model pentru toate celelalte. Piaget n-a urmărit să promoveze propria lui specialitate la rang de model (cum face Lévi-Strauss cu etnologia și lingvistica), ci să desprindă sugestiile fertile din realizările și metodologiile diferitelor științe social-umane (sau umane, cum spune el). Piaget nu s-a gîndit să ierarhizeze științele umane sau să le afle un model unic, pentru că el este conștient că nu este posibilă reducerea acestor științe nici la modelul biologic, nici la alte modele, deoarece „... domeniul uman rămîne specific din cauza existenței culturilor, care se transmit în mod social, și care comportă o complexitate inextricabilă de factori"[2].

Odată cu sublinierea acestui punct de plecare, ni se pare că trebuie relevat faptul că Piaget, spre deosebire de definiția pe care o dădea structurii în *Le structuralisme* (1968) unde vedea structura ca un sistem autoreglat independent, în lucrarea de care ne ocupăm el anunță de la început *dualitatea* tipurilor de structură: „primele se realizează pentru că modul lor de constituire depinde de invenția deductivă sau de decizia axiomatică (structuri logico-matematice) sau de cauzalitatea fizică (de exemplu structuri de „grupe" în mecanică etc.) sau, pentru că aceste structuri constituie forma de echilibru final sau momentan stabil al unei dezvoltări anterioare, mentale (structuri ale inteligenței) ori sociale (structuri juridice etc.). Celelalte sînt, dimpotrivă, în curs de constituire sau de reconstituire, modurile de producere ținînd de procese vitale (structuri biologice) sau de o geneză umană spontană ori «naturală» (prin opoziție cu formalizările): structuri intelectuale sau sociale în formare etc."[3].

---

[1] Vezi C. I. Gulian, *Istoria, omul și cultura*, București, Edit. politică, 1970.

[2] Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, București, Edit. didactică, 1972, p. 233.

[3] *Op. cit.*, p. 235.

Această deosebire între structuri stabile și structuri în devenire devine un criteriu metodologic fundamental pentru a nu extrapola caracteristicile unui tip de structură asupra celuilalt, cu alte cuvinte de a nu considera fenomenele sociale (inclusiv creațiile culturale) prin prisma unică a stabilității, autonomiei și autoreglării. Grupul social sau subiectul uman, arată Piaget, „în calitate de constructori de structuri", constituie centre de funcționare (sau de structurare) iar nu structuri realizate odată pentru totdeauna, într-un regn atemporal. Tot atît de important este și faptul că „autoreglarea structurii nu se mai poate reduce, în cazul structurilor în formare, la ansamblul de reguli sau de norme caracterizînd structura realizată ..." și, mai ales faptul că „în situația structurilor pe cale de constituire sau de permanentă reconstituire ... schimbul nu mai este limitat la reciprocități interne, cum este cazul între substructurile unei structuri realizate, ci comportă o parte importantă de schimb cu exteriorul ..."[4]. Aceste caracterizări se aplică perfect fenomenului culturii : el nu poate fi înțeles doar prin legăturile sale interne (dintre diferitele forme ale culturii), ci cere neapărat „schimbul cu exteriorul", interacțiunea în care se află cu societatea în schimbare.

Într-un alt context al lucrării sale, Piaget reia critica eliminării subiectului. Referindu-se la „științele antropologice și marile curente filozofice sau ideologice", Piaget critică empirismul, pentru că reduce experiența savantului și a subiectului uman în general „la simpla înregistrare a datelor observabile în loc să vadă în ea, ca alte epistemologii, o structură activă a obiectelor, totdeauna în acord cu acțiunile subiectului și cu încercările sale de interpretare"[5]. Într-adevăr : fie că o numim empirism sau neopozitivism, concepția aceasta despre fenomenele social-umane nu ține seama de specificul lor, de implicația sau imixtiunea firească, dată, a subiectului, a atitudinii și reacțiilor, practic determinate, față de complexul structură-funcție-valori, pe care îl reprezintă fenomenul istoric sau sociologic, etic sau estetic. Neopozitivismul presupune o conștiință fictivă, abstractă, desprinsă de implicațiile practice în care se află oamenii. El decretează o detașare a conștiinței intelectuale de conștiința valorică, a gîndirii de etos, de problematica vitală, existențială, de atitudinile și reacțiile pe care le avem în chip firesc față de natură, societate și noi înșine. Empirismul sau pozitivismul propune o dezinterpretare a lumii, o anihilare a prezenței și reacțiilor umane față de o lume în care omul se află într-o situație care îi impune imperios conduite, acțiuni și valorizări.

În mod concret, ca psiholog, Piaget urmărește îndeaproape erorile unui empirism inapt să sesizeze atît structurile, cît și semnificațiile care izvorăsc din prezența subiectului în raportul S → R (stimul-răspunsuri). El arată că „... empirismul pur conduce la fărămițarea atomistă a comportărilor și exclude orice structuralism ... prin însăși decuparea problemelor"[6]. Vechea credință asociaționist-analitică, după care complexul este suma elementelor, a dizolvat percepția în senzații fără să mai adauge nimic. Activitatea subiectului se reduce astfel la reasamblarea asociațiilor destinate să lege senzațiile cu imaginile sau imaginile între ele ; percepția, noțiunea, judecata etc. erau astfel rezultatul adăugat și factice. Astăzi există tendința ca însăși schema S → R, în sfera învățării de pildă, să nu fie înțeleasă liniar (→), ci circular (⇄), ceea ce include organismul, subiectul. Unificarea explicativă în cîmpul psihologiei nu depinde numai de experimente și de stabilirea unor legi. Eterogenitatea va dăinui atît timp, cît nu se va urmări și respecta faptul că „... viața intelectuală își are rădăcinile în viața organică, se dezvoltă în viața socială și se manifestă prin structuri multiple ..."[7].

Piaget reliefează rolul subiectului nu pentru că s-ar ocupa personal de problemaeului sau a personalității, ci pentru că are o viziune dialectică, obiectivă, asupra fenomenelor psihice și a carențelor empirismului. Experiența lui îndelungată de psiholog experimental îl ferește de orice bănuială de extrapolare psihologistă. De aceea sînt cu atît mai prețioase considerațiile lui epistemologice generale despre structuri, funcții și valori.

Piaget se alătură lui Bertalanffy în susținerea noțiunii de „sistem deschis", și, fără a propune dominanța modelului biologic, cere ca orice structură să fie înțeleasă atît sub acel aspect al ei care poate fi considerat la un moment dat „static", cît și sub aspectul fluxului continuu de schimburi cu exteriorul. A considera „static" o structură înseamnă doar a sesiza *ceea ce se păstrează* în cursul schimbărilor, și ea „este în principiu dinamică, deoarece constituie forma, mai mult sau mai puțin stabilă, a transformărilor permanente"[8].

Piaget desprinde două aspecte de bază sub care se înfățișează fenomenul funcției : 1) orice substructură are un rol sau o funcție în raport cu structura totală ; (Un element

[4] *Op. cit.*, p. 235–236.
[5] *Op. cit.*, p. 73.
[6] *Op. cit.*, p. 128.
[7] *Op. cit.*, 134.
[8] *Op. cit.*, p. 237.

sau o substructură este util sau dăunător structurii organismului); 2) orice structură are o funcție. Concluzia lui, valabilă pentru toate științele social-umane, este că ,,nu există structură fără funcționare și nici invers"[9] și că, totodată, ,,orice funcție sau funcționare comportă alegeri sau soluții între elementele interne sau externe"[10].

După Piaget, considerațiile de mai sus duc la concluzia că există ,,trei mari categorii de noțiuni: structurile sau formele de organizare, funcțiunile, surse de valori calitative sau energetice, și semnificațiile. Toate trei dau naștere evident unor probleme, fie diacronice sau de evoluție și de construcție, fie sincronice sau de echilibru și de reglare, fie unor schimburi cu mediul"[11].

Oricît ar apărea această terminologie ca ,,biologică", nu este totuși vorba decît de o analogie, permisă atunci cînd se pune problema mecanismelor comune ale științelor antropologice. Faptul că civilizațiile nu sînt organisme, nu ne împiedică să recunoaștem legăturile dintre cultură, societate și individ. O astfel de analogie — faptul că o cultură se află în interacțiune cu un grup social, după cum un organism se află în interacțiune cu mediul înconjurător — nu este riscantă și nu înlocuiește cîtuși de puțin analiza concretă a tipului de interacțiune. Faptul că o substanță este utilă sau are valoare energetică pentru un organism nu trasează un model de interpretare biologică a utilității faptelor de cultură; după cum am arătat cu alt prilej, necesitatea spirituală pe care o relevă faptul de cultură se află la alt nivel, față de necesitatea psihică, precum și față de cea biologică[12]. În al doilea rînd, orice element din afară care servește organismului sau psihicului unui individ se epuizează în această utilizare sau utilitate, pe cînd opera artistică, teoretică, norma morală etc. prin simplul fapt că include valori, intră în circuitul valorilor universale, depășind o anume utilitate sau funcție concretă, legată de o anume structură socială și antropologică.

Întrucît expunerea problemelor de către Piaget, făcută dintr-un punct de vedere cu adevărat ,,total", obiectiv, exprimînd tendințele generale în științele umane ale epocii noastre și nutrită de dorința de a fructifica diferitele abordări, dar marcînd totodată și limitele lor, are uneori un caracter pur abstract, care cere exemplificări și discuții concrete, ni se pare necesar să însoțim concluziile lui Piaget cu un comentariu, menit să lege definițiile lui generale de problema culturii.

În capitolul ,,Reguli, valori și semne", Piaget nu numai că abordează problema valorilor pentru a o lega de cea a structurii și funcțiilor, dar ia și poziție față de structuralismul lui Lévi-Strauss. Deși îl citează în parte ca ,,sociolog" — ceea ce însă nu se potrivește decît pentru analiza societății gentilice — deși apreciază rezultatele metodei structurale în etnologie, Piaget scrie că aceste categorii fundamentale (structuri, funcții, valori) se prezintă sub forme diferite, după cum cercetătorul se plasează într-un punct de vedere teoretic sau abstract, ori ține seama de comportamentul subiecților și chiar de modul în care acesta se răsfrînge în conștiința lor. ,,În cazul primului dintre aceste două puncte de vedere specialistul va căuta astfel limbajul cel mai obiectiv pentru a descrie structurile și o va face în termeni variabili, dar în principiu formalizabili ori metamalizabili; el va descrie, de exemplu, structurile de rudenie prin expresii ale sistemelor algebrice ca Lévi-Strauss" ... sau prin alte scheme cibernetice etc. ,,*Dar nici unele dintre acestea nu privesc direct conștiința subiectului*"[13].

Acestei abordări, care la Lévi-Strauss are și halo-ul unei teoretizări metodologice, Piaget îi opune metodologia care *include* subiectul, — uneori conștiința, alteori și inconștientul. Așa, de pildă, în cercetările pe care le-a făcut asupra dezvoltării inteligenței la copil și adolescent, deși a căutat să traducă structurile operațiilor intelectuale în structuri logico-matematice, Piaget arată și ,,modul în care aceste structuri se traduc în însăși conștiința subiectului", însoțirea lor de justificări intenționale. Un astfel de fenomen îi apare lui Piaget nu ca o structură abstractă, ci ca ,,un ansamblu de reguli sau de norme intelectuale"[14]. În sociologia juridică sau chiar în logica axiomatică se întîmplă același lucru: formalizarea sau axiomatizarea nu exclude aspectul normativ. Ziembinski, Weinberger, Peklov, Prior și alții au ajuns la o logică a ,,normelor".

Piaget distinge, în sfîrșit, ,,un alt mare sistem de noțiuni care interesează experiența trăită de către indivizi, în viața lor intelectuală sau în relațiile lor colective" respectiv ,,sistemul de valori sau luarea la cunoștință a utilităților funcționale..."[15]. El propune clasificarea valorilor trăite în valori de finalitate — cum ar fi valorile morale și valorile juridice — și valori de randament, cum sînt valorile economice și praxiologice.

În al treilea rînd, Piaget relevă existența, în toate domeniile comportamentului uman,

[9] *Op. cit.*, p. 238.
[10] *Ibidem.*
[11] *Op. cit.*, p. 240.
[12] Vezi *Antropologie filozofică*, 1972, *Motivația.*
[13] *Op. cit.*, p. 241 (subl. ns.).
[14] *Op. cit.*, p. 242.
[15] *Op. cit.*, p. 243.

a unor sisteme de semnificații, dintre care cel mai important, *dar nu unicul*, este sistemul limbajului.

Am redat concepția lui Piaget despre problemele și mecanismele comune ale științelor social-umane pentru a reliefa caracterul ei larg, suplu și comprehensiv, care are ca pivot convingerea despre ,,egalitatea'' acestor științe, convingerea că nu există o ,,regină'' a științelor, care să se impună ca model metodologic, deoarece nu se poate ignora și violenta specificul vreuneia din ele. Piaget este însă conștient de faptul că mulți savanți și gînditori nu stau pe astfel de poziții obiective. De aceea el revine, în trei capitole care încheie lucrarea sa, asupra raportului dintre structuri și norme, asupra raportului dintre funcționare și valori și asupra semnificațiilor și sistemelor lor.

Structuri și funcții. După cum se știe, departe de a fi un adversar al structuralismului, Piaget a căutat și caută să evidențieze caracterul lui de noutate și necesitate în evoluția metodologiei. Ca psiholog, el știe foarte bine că explicațiile de tip atomist, empirist, reprezintă o fază depășită în istoria psihologiei, deși asociaționismul se mai manifestă și în zilele noastre, de pildă în teoria asociaționistă a învățării (școala lui Hull). Piaget arată că recăderile în atomism au loc din pricina empirismului, îmbinat cu neîncrederea față de unele teorii și cu credința că empirismul ar fi mai fidel față de faptele observabile.

Piaget nu numai că arată superioritatea structuralismului față de empirismul atomist, dar subliniază deosebirea dintre structuralism și alte concepții metodologice cu care s-ar putea confunda: gestaltismul, holismul (totalități emergente), concepția lui Durkheim despre întregul social care ar apare ,,pe o treaptă superioară din reunirea indivizilor și acționează asupra lor prin impunerea a diverse «constrîngeri»[16].

Bizuindu-ne pe exemplele pe care le scoate din psihologie, credem că Piaget reproșează lui Durkheim faptul că nu a cercetat relațiile efective dinăuntrul întregului, adică dintre individ și comunitate, ceea ce am arătat și noi cu alt prilej.

Gestaltismul și durkheimismul au avut meritul lor istoric, dar și-au dovedit treptat carențele metodologice. Astăzi, gestaltismul (Köhler și Wertheimer în domeniul inteligenței, K. Lewin în cel al afectivității și al psihologiei sociale) este considerat că a realizat *descrieri* bune, dar nu explicații.

În ce privește structuralismul, pe care Piaget îl consideră o metodă de avangardă în științele social-umane, el îl apreciază ca valoros numai dacă este înțeles relațional, adică ,,în măsura în care formulează cu titlu de realitate primară sistemele de interacțiune sau de transformare''[17], subordonînd în chip hotărît orice fenomen ,,interacțiunilor formatoare''. Piaget crede că poate regăsi această tendință metodologică și în matematici (curentul burbakist) și în biologie (Bertalanffy) unde s-a manifestat ca o depășire a opoziției sterile dintre atomismul pseudomecanicist și vitalismul holist.

Marile probleme interdisciplinare — tema lucrării lui Piaget — se vădesc a fi: 1) compararea structurilor după domeniul lor de aplicație; 2) confruntarea între geneze și structuri; 3) natura structurilor. Aceste trei probleme sînt într-adevăr strîns legate între ele; toate trei sînt de un interes vital pentru metodologia istoriei și a teoriei culturii, decisive totodată pentru rezultatul confruntării între marxism și structuralism.

Piaget se mulțumește să ilustreze justețea punctului de vedere al structuralismului genetic prin exemple din psihologia genetică; este vorba de căutarea unor ,,izomorfisme parțiale'', care are sens numai dacă i se dă o semnificație concretă și genetică. O astfel de cercetare cere să fie împlinite două condiții: ,,1) să poată determina transformările necesare pentru a se trece de la o structură vecină la o alta și mai ales 2) să poată demonstra genetic sau istoric că aceste transformări sînt realizate efectiv ...''[18].

Strîns legată de condițiile cerute cercetării este opțiunea care depășește cele două alternative unilaterale: geneze fără structuuri sau structuri fără geneze. Piaget arată că în timp ce metodele atomist-empiriste duc la genetism fără structuri (poate că doar la fapte izolate fără structuri), iar gestaltismul la structuri fără geneză, ,,problema centrală a structuralismului în științele biologice și sociale este aceea de a pune de acord structura cu geneza, orice structură comportînd o geneză și orice geneză urmînd a fi *concepută ca trecere (însă ca trecere formatoare) de la o structură de pornire la o structură de sosire.* (subl. mea — *C. I. G.*). Cu alte cuvinte problema fundamentală este aceea a filiației structurilor ...''[19].

În sfîrșit, a treia problemă este aceea de a fi conștienți de caracterul mental-instrumental al structurii — cînd este numai atît — și de a decide dacă structura este nu numai un model operativ, ci este *in re*. Structura este numai a subiectului — și în ce măsură? sau este a obiectului însuși? Trebuie reținută constatarea obiectivă a lui Piaget că ,,în

[16] *Op. cit.*, p. 247.

[17] *Op. cit.*, p. 248.

[18] *Op. cit.*, p. 251.

[19] *Ibidem.*

majoritatea situațiilor, modelele utilizate în științele umane sînt situate, mai mult decît modelele fizice și chiar biologice, la jumătatea drumului între « model » și « structură » ... între schema teoretică referitoare, în parte, la deciziile observatorului și organizarea efectivă a comportamentelor..." [20]. Deși se rezumă doar la punerea problemei, Piaget atinge o problemă crucială în filozofie și anume aceea a confruntării dintre materialism și idealism în problema metodei. Din *acest* punct de vedere, opoziția s-ar putea traduce și în termenii raționalism clasic — raționalism dialectic, pentru că este vorba de chipul în care rațiunea a trebuit să facă experiența că între formele ei (Kant: „formele intelectului") și realitatea concretă, caracterizată prin devenire, eterogeneitate și contradicții, — rămîne un decalaj care trebuie acoperit. După cum a arătat pe larg E. Meyerson în *Identité et réalité*, rațiunea a tins și tinde spre identități, spre formalizabil și atemporal, iar mersul gîndirii, dezvoltarea reală a cunoașterii, reprezintă și trebuie să fie în continuare o depășire continuă a „structurilor subiectului" — dacă vrea realmente să cunoască obiectul sau, cum formulau atît de nimerit N. Bacon și Hegel, să se „supună obiectului".

Merită reținut faptul că Piaget vede și problema cauzalității în lumina conflictului dintre empiriști (pozitiviști) și structuraliști. În sensul că primii, pentru a-și apăra poziția, vorbesc despre un „empirism cauzal", pe cînd ceilalți caută structuri care să explice schimbările fenomenelor. Piaget consideră că „dacă astfel de structuri există, formarea, transformările interne și autoreglarea lor sînt cele la care se reduc problemele de cauzalitate". Dar, adaugă el, evitînd structuralismul autonomist, „în această perspectivă, cercetarea dependențelor funcționale nu este decît o etapă spre descoperirea mecanismelor structurale ..." [21]. În ce privește propria sa opțiune (între pozitivism și structuralism), Piaget se înscrie ca partizan a ceea ce se poate numi „structuralism genetic", curent pe care îl vede manifest în psihologia dezvoltării, în studiul „gramaticilor generatoare" în lingvistică și în economia și sociologia de inspirație marxistă.

De fapt „structuralism genetic" relevă azi toate științele social-umane ca științe istorice, inclusiv etnografia, estetica și teoria literaturii prin latura lor istorică.

Structură și sens. Analiza naturii structurii este reluată de Piaget cu prilejul definiției sistemelor de reguli. Spre deosebire de o lege care domină într-un sector al naturii, „o regulă se recunoaște prin faptul că ea obligă, dar că poate fi deopotrivă violată sau respectată ..." [22]. Ca exemplu concret, în domeniul juridico-politic, Piaget citează faptul că „... în dezvoltarea istorică a societăților, idealurile democratice s-au impus în funcție de schimbările de structuri" [23].

Desigur, s-ar putea aduce și alte nenumărate exemple pentru a dovedi raportul inextricabil dintre structuri sociale și norme. Dar ceea ce îl interesează pe Piaget este, după cum s-a văzut deja, relevarea conexiunii dintre structură și sens în științele sociale, relevînd astfel caracterul deformant al unei abordări structuraliste care vrea să facă abstracție de această întrepătrundere dintre structură și sens în cîmpul fenomenelor sociale. Prezența subiectului, a omului, a comportamentului lui, a activității de alegere sau respingere a unor norme — deosebește riguros fenomenul social (și individual) de fenomenul matematic, lingvistic sau biologic.

„Deschizînd" structurile, cerînd respectarea interacțiunilor dintre structuri, Piaget stabilește coerența, consecvența metodologică, pe care marxiștii o cer metodei dialectice. Căci dacă o structură mentală, psihică, juridică, morală, estetică etc. relevă un sens înăuntrul ei, trebuie căutat mai departe de unde a apărut această finalizare, pe care structurile matematice, lingvistice sau fizice — nu le cunosc. Concluzia lui Piaget, care are ca îndreptar confruntarea între fapt social și fenomen natural, este că „studiul regulilor sau al faptelor normative constituie deci un sector important al aceluia al structurilor și cu atît mai important cu cît el asigură legătura dintre structuralism și însuși comportamentul subiecților ... asemenea reguli se observă în toate domeniile care interesează științele umane de vreme ce, chiar în demografie, este imposibil de pildă, a disocia proporția nașterilor de diferitele reguli morale și juridice" [24]. Și Piaget amintește că Durkheim a sesizat, prin noțiunea „constrîngerii", caracterul normativ al tuturor faptelor sociale.

Deși nu se ocupă de sociologie mai mult decît de o altă știință socială, mi se pare important faptul că pentru Piaget rezolvarea problemei sensului structurii este mai întîi conexarea ei cu problema funcției, apoi *căutarea rezolvării ambelor probleme în direcția determinismului social.* Această căutare este exprimată cît se poate de clar, deși lapidar, în întrebarea pe care Piaget o socotește strict necesară: „dacă regulile sau obligațiile sînt în mod necesar de natură socială ... sau dacă poate să existe natură individuală sau endo-

[20] *Op. cit.*, p. 253.
[21] *Op. cit.*, p. 254.
[22] *Op. cit.*, p. 255.
[23] *Op. cit.*, p. 256.
[24] *Ibidem.*

genă" [25]. Relevînd că în unele fenomene psihice (de exemplu, structuri perceptive) componenta socială este foarte slabă, Piaget arată că în alte fenomene psihice, ca de pildă regulile logice sau morale, componenta socială este indiscutabilă. Nu este deci vorba de a căuta structuri mentale — cum face Lévi-Strauss, la care nu se vede cum s-ar afla acestea în vreun raport oarecare cu structurile sociale şi mai ales cu istoria. Piaget, dimpotrivă, relevă drept o problemă importantă studierea comparată a *tipurilor de obligaţii*, stabilirea unei *ierarhii a varietăţilor de structuri* şi confruntarea regulilor din domenii diferite, pentru a lumina *interferenţele* dintre ele. (Un sistem juridic de pildă este ireductibil la reguli logice sau morale, dar interferează cu ele).

Înţelegînd să cerceteze normele în contextul viu în care se află ele pentru om — în societate, în istorie — Piaget formulează problematica normelor în chip dialectic, cel puţin în ce priveşte echilibrul aspectului diacronic şi sincronic. Este semnificativă însăşi definiţia normei: ea este „... prin însăşi natura sa, instrumentul esenţial de legătură între diacronic şi sincronic" [26]. Căci relevînd specificul „conservator" al normei, de fapt acela de a da coerenţă, stabilitate, certitudine modului de viaţă al unei clase, societăţi, grup etc., Piaget subliniază imediat *formarea* şi *evoluţia* normelor, ca şi a structurilor. Stabilitatea normelor nu este o calitate misterioasă, ele nu se bucură de un har aprioric şi etern: „noi structuri sau norme pot să modifice mai mult sau mai puţin profund sensul precedentelor, chiar dacă ele nu le înlocuiesc" [27]. Şi semnalînd importanţa marii probleme de comparare interdisciplinară, care este cea a *uniformităţii sau varietăţii* raporturilor dintre diacronic şi istorie *în funcţie de diferitele tipuri de structuri sau norme*, Piaget, într-o notă, relevă faptul că „... această problemă coincide dealtfel cu unul din aspectele raporturilor dintre logică şi istorie, aşa cum sînt formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem şi dependenţă structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca reacţie împotriva abordărilor anistorice, încă atît de frecvente în unele discipline)" [28].

Această atenţie pentru istorie, care dealtfel nu se traduce niciodată la Piaget printr-o încercare de a subordona ştiinţele nomotetice ştiinţelor istorice, îl face sensibil şi la relevarea faptului că înseşi structurile logico-matematice sînt supuse schimbării, că ele nu reprezintă adevăruri eterne, de tipul ideilor platonico-husserliene. Istoria tehnologiei, a ştiinţelor, evoluţionismul, psihologia genetică şi zoopsihologia, ca şi sociologia comparată — toate aceste ştiinţe şi concepţii ştiinţifice arată că „...raţiunea nu s-a format decît prin etape şi continuă să evolueze..." [29], poziţie polar opusă celei care se degajă din *Gîndirea sălbatică* a lui Lévi-Strauss. Am adăuga, însă, că în spiritul interdisciplinar în care este scrisă cartea lui Piaget, dezbaterea a ceea ce este structural invariant şi istoric variabil, ar putea pune problema impactului socio-istoric, afectiv, praxiologic, normativ etc. asupra structurilor intelectului. Pentru că, dacă sîntem consecvenţi cu respectarea tripticului categorial: structuri, funcţii, valori, atunci modul de a gîndi al unui filozof (sau curent filozofic), concepţia metodologică, teoria asupra structurii metodei etc. se înfăţişează ca funcţii şi valori care trimit spre a treia coordonată — cea a structurii social-istorice. Se impune atunci de a nu ne mărgini la descrierea unei structuri dualiste sau polare, moniste sau pluraliste, statice sau dialectice a gîndirii, ci de a aborda întrebarea: cu ce funcţii şi valori vine în interacţiune una sau alta din aceste structuri mentale, din moment ce nu o putem izola de viaţă, de subiect, de complexul afectiv, axiologic şi praxiologic în care se scaldă orice gîndire?

Părerile lui Piaget despre dezvoltarea raţiunii se întîlnesc cu concepţia lui Hegel, a lui Marx, Engels şi Lenin despre valoarea relativă a fiecărei teorii (cu diferenţe după discipline): o teorie ştiinţifică nu este niciodată înlăturată, ci integrată. Aceasta, crede Piaget, este valabil şi pentru structurile logico-matematice. Spre deosebire de teorii şi structuri raţionale, în sistemele de norme discontinuitatea poate fi foarte marcată, deoarece ea „rămîne ... subordonată echilibrului regimului politic şi, în caz de revoluţie, sistemul întreg este abrogat în avantajul unuia nou, fără legătură cu precedentul" [30]. În general, în cazul sistemelor de norme frapează întrebarea: „pînă la ce punct depinde omul contemporan de istoria sa?" [31].

Sub alt aspect, problema continuităţii şi discontinuităţii nu trebuie să ascundă privirilor noastre faptul că sub variabilitatea evenimentelor (sau faptelor de cultură) există o structură sau organizare progresivă „ale cărei etape calitative sînt subordonate unei integrări crescînde" [32].

Desigur că problema progresului — fie teoretic, fie general, în istoria civilizaţiei —

[25] *Ibidem.*
[26] *Op. cit.*, p. 269.
[27] *Ibidem.*
[28] *Op. cit.*, p. 334.
[29] *Op. cit.*, p. 270.
[30] *Op. cit.*, p. 271.
[31] *Ibidem.*
[32] *Op. cit.*, p. 272.

este mult prea complexă pentru a putea fi rezolvată chiar printr-o dezvoltare mai largă decît pasajul citat cu privire la ,,organizarea progresivă''. Prin simpla existență a ritmurilor diferite pe care le au ceea ce am numi ,,acumulările de valori'' prin faptul că traiectoria valorilor estetice este alta decît cea a valorilor morale sau teoretice — se pune de la început întrebarea : în ce măsură sau în ce sens se poate vorbi despre o ,,organizare progresivă'', adică despre progresul pe un front unic, comun al tuturor valorilor. Ceea ce însă nu atinge existența progresului ca atare în istorie (inclusiv al civilizației). Piaget are toată dreptatea cînd afirmă că istoria civilizației reprezintă din ce în ce mai mult o operă interdisciplinară, ,,în care istoria științelor și a tehnicilor, istoria economică, sociologia diacronică etc. trebuie să analizeze în mod convergent, nenumăratele aspecte ale aceloraşi transformări'' [33]. Ultimul cuvînt îl are deci explicația istorică — fără să se diminueze meritul relevării acelor structuri — sisteme de valori, după noi — care răsar din cercetările convergente.

Istoria rămîne metoda ultimă, pentru că, scrie Piaget, chiar ,,ceea ce pare să se prezinte ca factori invarianți netemporali ... nu au devenit astfel decît în funcție de procesele constructive și de echilibrările care urmează a fi reconstituite ... ''[34].

★

Cred că este de prisos să mai insistăm asupra importanței intervenției lui Jean Piaget în dezbaterile actuale asupra structuralismului. Critica, discretă în formă, dar categorică prin conținutul ei, pe care o aduce structuralismul abstract, antidialectic, adică anistoric și antivaloric, își trage ponderea dintr-o exemplară rigoare și obiectivitate a gîndirii, nutrită la rîndul ei de o vastă experiență științifică, din familiaritatea cu problemele metodologice interdisciplinare și din capacitatea și atracția pentru teoretizarea filozofică.

[33] *Ibidem.*

[34] *Ibidem.*

Studia Filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 1/1975

Din sumar : GUY BESSE (Franța), De la Jean Jacques Rousseau la geneza ,,Fenomenologiei'' lui Hegel ; LOUIS ALTHUSSER (Franța), Dialectica evoluției teoretice a tînărului Marx ; MANFRED BUHR (R.D.G.), Forța dialecticii materialiste ; LUCIEN SÈVE (Franța), Lupta de clasă și răsturnarea marxistă a dialecticii hegeliene ; ANSGAR KLEIN (Argentina), Lumea Nouă în filozofia hegeliană a istoriei și dialectica nemodernității ; KAROL BAL, Istoriosofia lui Hegel între dialectică și metafizică. Intrerpretarea hegeliană a conceptelor de ,,reformă'' și ,,revoluție'' ; RYSZARD PANASIUK, Conciliere și negație : dialectica lui Hegel și dialectica tinerilor hegelieni.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 2/1975

Din sumar: B. S. UKRAINȚEV, A. D. URSUL, Cibernetica și dialectica materialistă; A. P. ȘEPTULIN, Cu privire la relația dintre logica dialectică și logica formală; B. I. PAHOMOV, Criteriile opțiunii între teoriile concurente; K. H. DELOKAROV, U. A. RADJABOV, Fundamentul filozofic al principiului corespondenței și fizica contemporană; A. V. MARGULIS, Categoria de activitate umană; B. M. SOKOVNIN, Problema comunicării normative; E. T. FADEEV, K. Țiolkovski și ideea nemuririi umanității; A. V. GULÎGA, Despre tipologizare în artă; V. F. SAMSONOV, Teoria netradițională a semnificației la W. Quine; K. N. LIUBUTIN, Învățăminte ale filozofiei lui Feuerbach. Problema unității subiect-obiect; V. N. KOSTIUK, David Hume și problema „fundamentului cunoașterii"; K. E. IAM, P. Holbach în traducerile rusești de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea (La cea de a 250-a aniversare); ENDRE FARKAS (R.P.U.), Probleme teoretice ale moralei socialiste; A. S. KLEVCENA, V. F. BERKOV, Problema practicii (T. M. Jaroszewski, Rozwazania o praktyce. Wokol interpetacji filozofii K. Marx. Warszawa, 1974).

Nr. 3/1975

Din sumar: Editorial la cea de a 30-a aniversare a eliberării poporului sovietic în Marele Război de Apărare; A. S. MILOVIDOV, N. A. CEALDÎMOV, Triumful ideilor marxism-leninismului, bilanț remarcabil al Marelui Război de Apărare; E. I. RUBKIN, Învățătura leninistă cu privire la raportul dintre război și politică în lumina celui de al doilea război mondial; B. A. SABAD, Coexistența pașnică și neofascismul contemporan; I. F. ASKIM, A. A. BUTAKOV, Cu privire la munca catedrelor de filozofie ale Școlii Tehnice Superioare „Bauman" din Moscova și ale Universității de stat Țiolkovski din Saratov, pentru aplicarea Hotărîrii C. C. al P.C.U.S.; I. Z. ȚEHMISTRO, Despre aspecul dialectic al conceptului de „continuitate", V. S. IAROȘENKO, Cu privire la înțelegerea filozofică a conceptelor fizice contemporane privind ireversibilitatea timpului; B. V. MARKOV, Asupra enunțurilor verificatoare în știință; I. M. ROMANOV, Despre caracteristica perioadei siberiene a creației lui N. G. Cernîșevski; A. A. RADUGHIN, Neo-augustinismul, cale iraționalistă a fundamentării catolicismului; I. I. PETROV, L. A. SEMENOVA, Problema conflictului social în sociologia burgheză contemporană; *Schimb de opinii:* Esența revoluției științifice-tehnice.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ARTA AUTENTICĂ ȘI DECULTURALIZAREA ARTEI

DE

MARCEL BREAZU

Nu putem discuta despre temeiurile aspectelor variate ale artei moderne — sau ale producțiilor care se prezintă sub egida artei „moderne" — decît dacă, din nou și mereu, ne întrebăm la *ce* ne referim atunci cînd vorbim despre artă. Sigur nu vom relua încă o dată dezbaterile asupra conceptelor venerabile de „*mimesis*", „*catharsis*", „*poiesis*" (deși poate că meditînd asupra acestor concepte vom constata că, pentru unii, după cunoscuta butadă a lui Jean Cocteau, „noul este vechiul, care a fost temeinic uitat" ...). Dar nu se poate să nu ne referim mereu la artă ca la una dintre *componentele majore ale culturii*. Numai că, procedînd așa, sîntem obligați să ne reamintim, pentru a nu pluti în apele unor sensuri difuze, ce înțelegem prin *cultură*. Firește, în felul acesta, dezbaterea se complică, pentru că accepția conceptului de cultură este încă atît de controversată. Propun, pentru economia discuției, o definiție succintă, dar, sper, menită să nu trezească obiecții prea mari: *cultura este cîmpul semantic, apărut în univers, odată cu omenirea*. Toate obiectele și procesele, care au o prezență *ontică*, odată cu apariția conștiinței umane, capătă *semnificații*. Saltul din biologic în social s-a realizat (cum am încercat altădată să arăt)[1] cînd ființa umană, făuritoare de unelte și vorbitoare, a devenit „*homo significans*". În această nouă realitate, care este cea a omului, trăsăturile ontice ale lucrurilor și faptelor, se reflectă într-o conștiință colectivă, care le dă o nouă dimensiune, raportîndu-le la anumite *sisteme de referință*. E vorba, prin urmare despre semnificația *conștientă* pe care *onticitatea* o capătă prin prezența umanității. Și animalele pot „recunoaște" anumite obiecte, dar acestea acționează asupra senzoriului lor ca *semnale*, p baza reflexelor înnăscute sau condiționate. Pentru om trăsăturile materiale ale obiectelor devin însă *semne*, în cadrul unui *proces conștient*, cu o anumită densitate psihică, cînd el raportează aceste trăsături la, din ce în ce mai complexe, *sisteme de referință*.

Realitatea înconjurătoare intră astfel în *cîmpul culturii, socotită ca totalitate sintetică a sistemelor de referință*. Piatra cu care lovește omul din paleolitic este, în această accepție, un element al culturii *(materiale)* ca și racheta, care îl împinge astăzi în depărtările spațiilor cosmice pe omul modern. Cultura, ca totalitate a semnificațiilor, presupune și o totalitate a *limbajelor*, fără de care semnificațiile nu au realitate.

Limbajele materializează semnificațiile și îndeplinesc o funcție dublă. Pe de o parte, prin intermediul acestei materializări se poate înfăptui *comunicarea* acestor semnificații. Pe de altă parte, materializarea într-o substanță perenă, asigură pentru comunitatea umană, constituită pe plan istoric, *conservarea* semnificațiilor și deci posibilitatea transmiterii lor, generațiilor care se succed. Fără o materializare definită semnificația rămîne *act subiectiv* individual — și chiar dacă nu evanescent (atunci cînd memoria individuală — îl poate reproduce în interioritatea subiectului, de un număr indefinit de ori) în orice caz *neobiectivabil*, deci în imposibilitate de a fi confruntat cu actele de semnificație ale altor subiecți. Numai fixată în materie *sonoră* (vorbire, cîntec, sunet de instrument) sau *vizibilă* (semn săpat sau „format" în materie consistentă, pictat, desenat, scris, tipărit) semnificația poate deveni *bun social*, întîi prin *comunicarea ei*, de la un individ la altul (și eventual la întreaga formațiune socială) și apoi prin „*consacrarea*" ei (cînd întreaga comunitate o omologhează, prin uz curent și prin codificare).

[1] Cf. Marcel Breazu, *L'Ontique et l'axiologique dans l'oeuvre d'art*, comunicare la al XIV-lea Congres Internațional de Filozofie — Viena, 1968.

Rev. filoz., XXII, 3, p. 353–372 București, 1975.

Materializarea în substanță durabilă (piatră, lemn, bronz, papirus, hîrtie tipărită etc.) face apoi posibilă *transmiterea* semnificației, nu numai contemporanilor celui ce semnifică ci și posterității. Ea intră astfel în *cultura* unei comunități umane definite, pentru o perioadă istorică de durată, în realitatea ei *actuală* sau în realitatea *potențială* a cercetătorilor unei epoci istorice și a unor culturi revolute. Așa s-a întîmplat — în istoria culturilor cunoscute de noi — de la desenele rupestre și ornamentele neolitice, pînă la literatura, plastica, muzica și limbajele științifice contemporane, fără să mai amintim de principalul mod de comunicare și conservare a semnificațiilor curente și vitale pentru viața unei colectivități, care este *limba* ei de fiecare zi. Treptat culturile unor grupuri umane restrînse (ginte, triburi, națiuni etc.) pot să devină culturi de arie mai largă — iar într-o epocă, așa cum este a noastră, de ,,recuperare a semnificațiilor" (Eco) și de constituire a unui ,,muzeu imaginar" (Malraux) al întregii omeniri — al *culturii umanității*, în întregul ei. Această cultură a omenirii, nu exclude însă, astăzi, *specificitatea* diferitelor culturi naționale, care își vor păstra, multă vreme încă, *semnificațiile lor distincte, valorile lor proprii*, dînd culturii contemporane aspectul ei caleidoscopic.

Primele manifestări umane, pe care astăzi le asimilăm artei, au apărut ca limbaje necesare comunicării interumane. În *Le geste et la parole*, André Leroi-Gourhan, analizînd în capitolul intitulat *Simbolurile limbajului* primele manifestări ale grafismului, care au apărut la sfîrșitul epocii Musteriene și care devin abundente cam cu 35 000 de ani înaintea erei noastre, crede că ele sînt ,,semne de vînători" care ,,mobilizează cele două surse ale *expresiei*, aceea a motricității verbale, ritmate, și aceea a unui grafism antrenat în însuși procesul dinamic" [2]. Aceste semne par a exprima ritmurile dansurilor ceremoniale vînătorești, fixînd (comunicînd) periodicitatea recitărilor orale din timpul acestor ceremonii. Ele ar fi simpli ,,țăruși" grafici, fără liant descriptiv, dar avînd o anumită funcție *semnificativă*, ca ,,suporturi ale unui context oral iremediabil pierdut"[3]. Elementele figurative care apar în paleoliticul superior, sînt — după Gourhan — dătătoare de seamă pentru ,,valorile comune ... care permit să grefăm pe un lanț operativ de caracter religios sau social, un aparat estetic în acord cu emoțiile care îi convin. Acest *limbaj emoțional*, din care o parte a valorilor este de origine biologică foarte generală și al cărui *cod de simboluri este dimpotrivă specificat*, constituie propriu-zis, arta figurativă"[4]. Și Leroi-Gourhan continuă: ,,Arta figurativă este precedată de ceva mai obscur și mai general care corespunde unei viziuni reflectate a formelor. Insolitul formei — resort puternic al interesului figurativ — nu există decît plecînd din punctul în care *subiectul confruntă o imagine organizată a universului său de relații cu obiectele care intră în cîmpul său de percepție*. Sînt insolite în gradul cel mai înalt obiectele care nu aparțin direct lumii vii, *dar care exhibă, sau proprietățile sau reflexul proprietăților*. Lumea vie a animalelor, a plantelor, a astrelor, a focului, fijată în piatră, este încă pentru omul actual una dintre sursele puțin turburi ale interesului său pentru paleontologie, preistorie sau geologie. Concrețiunile, cristalurile, care sclipesc ca focurile, ating direct străfundurile gîndirii reflectate a omului, acestea sînt în natură, ca și cuvintele sau gîndurile, *simboluri sau forme ale mișcării*. Ceea ce este misterios și neliniștitor chiar prin *descoperirea în natură a unui fel de reflectare fijată a gîndirii* — este resortul insolitului" [5].

Am citat mai abundent din această lucrare de înaltă ținută științifică a lui Leroi-Gourhan, pentru a arăta că cercetări dintre cele mai serioase demonstrează că în manifestările socotite azi a avea caracter estetic, ale omului din cele mai vechi timpuri, avem de-a face cu nevoia de a *simboliza*, de a semnifica deci, că pînă și elemente care țin de geologie (,,concrețiunile, cristalurile ... ") rețin curiozitatea estetică *nu* ca simple prezențe, ci ca *semne reprezentative* care ,,ating străfundurile gîndirii reflectate a omului", cum spune Leroi-Gourhan.

René Huyghe, analizînd oscilațiile între abstract și figurativ ale artei din cele mai vechi timpuri, vorbește și el mereu de faptul că ,,tendința la abstracție", care se manifestă cînd o artă se naște, se datorește ,,incapacității de a urmări natura (profuză) în imprevizibilul său și incită la substituirea prin forme elementare *echivalente*" (deci tot semnificante — nota mea M.B.) ,,Apoi — continuă Huyghe — arta se aplică spre a învinge această incapacitate și atinge atunci un punct de echilibru în care mijloacele de execuție *dau seama* în mod satisfăcător de ceea ce vede ochiul" [6]. Iată cum, manifestările umane, care-l disting pe om de restul viețuitoarelor, au de la începuturile lor *funcții semnificante*. Așa începe și așa evoluează cultura umană. Omul cult are, cu diferite intensități și complexități, *simțul semnificațiilor* umane care-i

[2] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Ed. Albin-Michel, 1964, vol. I, p. 263.
[3] *Ibidem*, p. 266.
[4] *Ibidem*, vol. II, p. 207 (subl. ns., *M.B.*).
[5] *Ibidem*, vol. II, p. 214.
[6] René Huyghe, *L'art et l'homme*, Paris, Ed. Larousse, 1958, vol. II, p. 26 (subl. ns., *M. B.*).

dă *sentimentul motivației de a trăi*, convingerea că există ceva pentru care merită să trăiești.

E vorba aici despre ,,*viața umană*" și nu despre supraviețuirea biologică. Instinctele noastre de ființe biologice ne dau totdeauna impulsul de a menține vii schimburile noastre metabolice și de a asigura perpetuarea speciei — indiferent de ,,trăirea psihică" a semnificațiilor. Dar o asemenea menținere în ființare biologică, nu este ,,viață umană". Numai cine capătă acel ,,simț al semnificațiilor" (etice, teoretice, estetice, politice) *știe* pentru *ce* trăiește ca *om* și nu ca entitate biologică, în simpla ei onticitate, în afara sferei axiologice, care-i creează un statut aparte, în cadrul Existenței. Numai acest ,,simț al semnificațiilor" dă drept de ființare în cîmpul culturii. Poate că mult repetata butadă: ,,cultura este ceea ce rămîne după ce ai uitat tot ce ai învățat" — spune tocmai că dincolo de ,,informația" adusă de învățătură, rămîne — dacă ți-ai însușit în mod autentic o cultură — acest *simț al semnificațiilor*, care te ,,formează" și care-ți dă posibilitatea valorizării în continuare a oricăror noi ,,informații". Cred că, în această accepție, putem fi de acord cu André Malraux care spunea: ,,cultura ne apare mai întîi ca o cunoaștere a ceea ce a făcut din om *altceva* decît un accident al universului". Specificul culturii unei anumite colectivități umane constă în *consensul* asupra totalității semnificațiilor capabile să dea acest sentiment.

Arta, ca manifestare a unei atitudini umane fundamentale, ca element al culturii, al conștiinței sociale, este domeniul unor ample acte de semnificație, prin polisemia capodoperelor. În artă se poate regăsi *esența umană*, perenă, ca un sunet fundamental, înconjurat de halo-ul tuturor *armonicelor* făuritoare ale timbrului *specific* diferitelor epoci istorice, națiuni, clase, grupuri sociale. Limbajul artistic, încărcat cu *conotații*, dă realitate tocmai acestor *sunete armonice* specifice, ale esenței umane fundamentale. Conotațiile limbajului artistic țin de toate *referințele* posibile, în cadrul unui anumit ,,cîmp ideologic" (Eco). În acest sens, putem fi de acord cu Wittgenstein, care spune: ,,Limitele limbajului meu indică limitele propriei mele lumi" [7]. Opera de artă autentică exprimă — cu sau fără voia autorului său — complexitatea sistemului de referință al societății în care apare, întreaga ei structură, ea dă mărturie despre întregul *cîmp semantic* (deci despre întreaga cultură) cu toate implicațiile ei teoretice, etice, politice etc. Arta, în accepția noastră este deci o constituentă majoră a culturii, prin intermediul căreia o colectivitate umană *resimte* puternic valorile, pentru care viața merită să fie trăită.

Tocmai de aceea arta diferitelor epoci istorice, la diferite națiuni, a avut caractere deosebite, în funcție de sistemele de referință ale colectivității în sînul cărora apărea și era prețuită ca atare. Ambianța în care se desfășura viața oamenilor — ambianță *umanizată* prin încadrarea ei în referințele economice și spirituale ale epocii respective — își punea amprenta puternică asupra creației artistice și a sensibilității estetice. Esența umană perenă era întrevăzută în operele de artă prin coloritul timbral al condițiilor sociale, mereu schimbate, în transformările istorice ale societății. Semnificațiile cu caracter estetic ale creațiilor omului primitiv nu pot fi sesizate fără a ține seama de ambianța naturală, în care se desfășura viața lui, fără a lua în considerare, de exemplu, necesitatea lui de a vîna. În societățile de tip agrar, semnificațiile legate de modul de viață al acelora ce trăiau din roadele pămîntului, capătă o preponderență deosebită.

Ar însemna să nu ținem seama de adevăruri elementare, dacă nu am lua în considerație faptul că ambianța urbană contemporană a înlocuit vechile peisaje idilice, prin proliferarea produselor industriale. Locul de muncă, locuința noastră cu tot ce se află în interiorul ei, îmbrăcămintea noastră, străzile pe carei umblăm și mijloacele de locomoție, pînă și prezentarea (și chiar prelucrarea) alimentație noastre — toate sînt legate de progresele industriei și de *formele plastice* ale obiectelor, care au a ține seama de funcționalitatea, economicitatea, constructivitatea ergonomică. Aceste forme sînt imaginate de ,,design"-ul secolului nostru — și frumusețea pe care o apreciem este din ce în ce mai mult frumusețea corespunzătoare unui obiect desenat în subordonarea calităților lui utilitare, este a ,,artei implicate" [8] în aceste obiecte. Senzorialitatea noastră estetică se modifică radical față de cea a înaintașilor noștri — confirmînd încă o dată teza lui Marx că formarea simțurilor *umane* ,,este o operă a întregii istorii universale" [9]. A rămîne acolo unde se afla omenirea înaintea erei industriale înseamnă a nu înțelege istoricitatea esenței umane, înseamnă a rămîne în afara *sensibilității* contemporane, pentru că nu se poate să nu ținem seama de *impactul* pe care *ambianța* noastră cotidiană îl exercită asupra senzorialității noastre, asupra modalității noastre de a per-

---

[7] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (apud M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1968).

[8] Vezi Gr. Smeu, *Esteticul ca atribut al calității produselor materiale de larg consum* (în vol. *Estetica vieții cotidiene*, București, Edit. Științifică, 1966).

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 137.

cepe spațiul și timpul în condițiile formării unei noi viziuni asupra realității, asupra reacțiilor noastre emoționale în mijlocul solicitărilor de fiecare moment. Sensibilitatea noastră artistică — *totodată fină reactivitate a senzorialității, a afectivității și a inteligenții noastre* — nu poate rămîne străină de uriașele transformări ale forțelor și relațiilor de producție în lumea zilelor noastre. De aceea ,,structurile ambientale" care formează sensibilitatea noastră nu sînt în funcție numai de designeri și arhitecți ci de ansamblul organizării sociale în care ne aflăm. ,,Gramatica formelor" moderne nu are ,,neutralitate ideologică" (ca matematica, de exemplu) ci este dependență și de ,,funcționalitatea socială" a acestor ,,forme".

Mai mult. Sensibilitatea artistică a contemporaneității se formează și evoluează în condițiile în care viitorul apasă cu mare forță asupra prezentului. Modificările ei se produc în ritm accelerat, accelerație la care contribuie și răspîndirea uriașă a mijloacelor de comunicație de masă (,,mass-media") în vremea pe care o trăim. Valorile culturale în genere — și cele artistice în special — suferă de o ,,instabilitate" mai accentuată decît oricînd. Ceea ce Alvin Toffler numește *,,tranziență"* [10] (adică ,,sentimentul de nepermanență" datorat vitezei modificării tuturor relațiilor omului contemporan cu mediul în care trăiește, cu semenii săi, cu ideile și instituțiile, cu obiectele și locurile cu care vine în contact) se oglindește, cu mare putere de reverberație în suita accelerată a curentelor artistice, în apariția mereu mai abundentă de stiluri și forme artistice noi. A ignora acest fapt înseamnă a închide ochii în fața unor adevăruri evidente, înseamnă a te lăsa pradă unei anchiloze a sensibilității, a te lăsa în voia rutinei și lenei estetice, înseamnă a nu fi ,,deschis" în fața acestui viitor, care, cu repeziciune încă neîntîlnită, devine prezent.

Dar în ciuda acestei ,,tranziențe", arta continuă să rămînă o componentă a culturii, o arie care aparține *cîmpului semnificațiilor.*

În arta ,,ambientală", ,,cinetică", ,,pop", ,,op" ... omul se caută mereu pe sine în esența lui permanentă și în nuanțele ei contemporane. Opera de artă rămîne, în toate aceste avatare, *în măsura în care putem vorbi de ARTĂ*, o creație transparentă pentru umanitatea semnificantă, și nu un ,,obiect opac", situat în afara oricăror sisteme de referință, un obiect care ,,prezentîndu-se" numai pe sine și ,,nereprezentînd" nimic, devine exterior culturii, se deculturalizează, capătă doar prezență ontică, pierzîndu-și statutul axiologic. Firește ,,transparența" aceasta a obiectului estetic, a operei de artă, nu înseamnă reproducere aidoma a unor aspecte ale realității înconjurătoare. Împingem astăzi uși de mult deschise, dacă încercăm să mai dovedim că reproducerea naturalistă, în întregime *denotativă*, deci univocă, nu intră în domeniile artei. E suficientă o sugestie minimă, care să îngăduie pe de o parte ,,referințe", iar pe de altă parte, *conotațiile* care fac posibilă polisemia, pentru ca lucrarea artistului să vizeze mișcările sensibilității estetice. În această privință este dătătoare de seamă, descoperirea de către psihologi a ,,impresiei subliminare". Ceea ce se află în ,,halo"-ul de conotații din jurul nucleului denotativ al cuvîntului și frazei literare, al imaginii picturale, al secvenței cinematografice, al complexității armonice muzicale — sînt elemente provocatoare ale ,,impresiei subliminare", pe care n-o receptăm în deplină conștiință lucidă dar care se strecoară sub limita perceptivității conștiente și pune în mișcare, în zăcămintele sub- și inconștientului, toată magma care se află acolo. ,,Parfumul" arhaic al unor cuvinte, farmecul unor anumite construcții sintactice, care depășesc necesitățile de comunicare univocă (ba poate le ia și din limpiditate), rezonanța unor armonii timbrale, în care joacă, în timp, un rol în aparență înfim picurarea unui singur sunet instrumental (ca la Webern), o tușe care trece pare-se neobservată în impresia de ansamblu a tabloului, o pată evanescentă de umbră pe un relief sculptural — toate acestea ce sînt oare dacă nu elemente declanșatoare ale ,,impresiei subliminare". Ceea ce poate să apară aici ca un ,,minusconștient" este, în fapt, un ,,plus-informațional", întrucît stabilește relații existente obiectiv, dar greu observabile, între elemente aparent disparate. Remarc, din nou, că și pe această cale, opera de artă se încadrează, prin limbajele ei specifice, în universul de semnificații al omului, în rețeaua complexă a sistemelor sale de referință, în cîmpul culturii deci.

Nu se poate discuta despre ARTĂ decît cu cine a resimțit emoția puternică în care este angrenat omul în totalitatea lui, în prezența unei opere autentice. Cum să discut oare despre rosturile artei, despre prezentul sau viitorul artei, cu cineva care nu a trăit acea stare de spirit incomparabilă înaintea, să zicem, a unei pînze de Van Gogh sau de Luchian, care să fi încercat elevația și purificarea la audiția, de exemplu, a finalului din ,,Mathäus-Passion" a lui Bach sau a unuia din ultimele cuartete ale lui Beethoven, turburarea sau seninătatea meditativă la lectura lui Arghezi sau a lui Paul Valéry?

A nu înțelege că numai în măsura în care opera de artă te cufundă în torentul trăirilor *umane*, posibile numai în cîmpul semnificațiilor, al culturii, înseamnă a ignora adevărul

---

[10] Cf. Alvin Toffler, *Șocul viitorului*, București, Edit. politică, 1973, passim.

că arta apare ca un produs al *istoriei umane*. A renunța la artă — în această accepție — înseamnă a face abstracție de *istorie*, de acel nou înveliș al Terrei, care ia naștere odată cu apariția omului (dacă mi-e îngăduit, l-aș numi ,,Cliosferă'') cu ivirea memoriei colective a umanității, cu nașterea și dezvoltarea *profunzimii semantice* a tuturor lucrurilor, care în această perspectivă, îl înconjoară pe om — înseamnă a nu ține seama decît de ontic și a renunța la ceea ce e specific uman : axiologicul ! Istoria aduce mijloacele materiale de a crea arta, de a o difuza, ca și mijloacele spirituale de a o ,,înțelege''.

☆

Iată însă că anumite manifestări din ultimii ani pun această accepție a conceptului de *artă* sub semnul întrebării. (Întrebarea, cred eu, nu vizează justețea accepției ci calificativul de artă acordat acestor manifestări, care ca și creațiile de artă autentică își găsesc locul în muzee și expoziții și sînt luate în serios de critici de artă și esteticieni). Am văzut la muzeul regional din Darmstadt o expoziție a belgianului *Joseph Beuys*, în care *obiecte* uzuale erau prezentate drept opere de artă. În trei încăperi ale muzeului erau îngrămădite fie stive de bucăți de pîslă, acoperite cu cîte o foaie de tablă zincată, fie tejghele de tîmplărie dezafectate, fie vitrine în care se aflau grămezi de coji de ouă sfărîmate sau tăvi cu cîrnați uscați (nu mulaje, ci chiar cu cîrnați autentici), legături de chei ruginite sau scaune pe care era răsturnată o grămadă de ceară vărsată și închegată. Un alt expozant, Robert Watts, propunea spre contemplație, un scaun de lemn îmbrăcat pe tot conturul lui cu un tub de neon, pus la priză, și în care pîlpîia o lumină roșie. Întreaga expoziție mișuna de ,,obiecte'' din mijlocul cărora orice prezență a omului era exclusă. ,,Obiectele'' acestea erau intens ,,*deculturalizate*'', înfățișate ca obiecte ce ,,*se prezintă*'', cum spun teoreticienii unor asemenea producții, și nu ,,*reprezintă*'', erau golite de orice semnificație umană.

Asemenea prezentări de ,,obiecte'' au avut totuși diferite semnificații, în condiții definite ale culturii secolului nostru. Atunci cînd Marcel Duchamp prezenta, în 1915, un urinoar într-o expoziție — actul avea caracterul unei contestări îndreptate împotriva academismului. Nici atunci ,,obiectul'' nu era artistic, dar semnificația lui ,,culturală'' își putea găsi o justificare. Ce justificare culturală își mai poate găsi însă astăzi ,,prezentarea'' obiectelor lui Beuys sau Watts, ce act contestatar mai constituie, la jumătate secol după Duchamp, asemenea ,,îndrăzneli'' ? Odată cu primele manifestări ale ,,pop''-artei, obiectele incluse în compozițiile unor Rauschenberg sau Oldenburg aveau semnificația unui protest împotriva abstracționismului extrem. Împotriva lumii — și aceea în mare măsură dezumanizată — a culorilor ,,pure''... care pretindeau să trăiască prin ele însele, sau a ,,dezordinii'' derutante a ,,informalului'', un număr de artiști au reacționat, printr-un soi de foame de realitate, și au făcut, cu mult tapaj, să reintre în expoziții, *concretețea realului*, în formele lui cele mai directe. Iată însă că acum această ,,concretețe'' nu mai este a realității în care se mișcă omul, ci devine o *obiectualitate*, din care omul este exclus, în care prezența lui, chiar potențială, este ignorată, este obiectualitatea *deculturalizată, a-culturală*. Obiectul depășește aici omul, invadează brutal în viața culturală umană, ca ,,Golem''-ul din celebra legendă pragheză, ridicîndu-se împotriva creatorului său, care, construindu-l, a intenționat să-i dea o anumită semnificație. Invazia obiectului deculturalizat, *descentrează* omul din universul semnificațiilor, îi dă o situație ,,periferică'' într-o lume care apare ca nelocuibilă pentru el. S-ar putea spune că asemenea exponate sînt menite să semnifice tocmai alienarea omului în ,,societate de consum'', capitalistă. Dar primejdia unei asemenea producții cu pretenții de artă stă tocmai în amenințarea cu această *alienare* a omului, în obiectul făurit de el, cu înstrăinarea (,,Entfremdung'', cum spun germanii) în ceva, care părăsește sfera culturii. Șocul psihic pe care-l produc asupra privitorului asemenea exponate — nu poate fi numit ,,șoc estetic''. O dată ,,consumată'' prima impresie, cine simte oare tentația de a privi a doua oară un asemenea obiect — așa cum simțim în prezența unei opere de artă autentice care ne solicită să o revedem de un număr indefinit de ori ?

Arnold Gehlen vorbește în legătură cu o asemenea ,,artă'', de o ,,*lume intermediară*'' a obiectelor, care se interpun între om și realitate. ,,Întregul cuprins al culturii industriale și științifice — spune Gehlen — în aspectele sale fizice și spirituale, poate fi numit lume intermediară sau ,,realité nouvelle'' și cu privire la acest sistem general nu poate fi determinat nici un scop...''[11]. Pentru el însă, acesta e un nou ,,mediu cultural''. Gehlen nu observă, după părerea mea, că dacă, ,,cu privire la acest sistem general nu poate fi determinat nici un scop'', el își pierde și orice semnificație și părăsește tocmai printr-asta domeniile culturii. Dar nu numai atît ! Vorbind despre ,,materiile nou create'', folosite de anumiți artiști mo-

[11] Arnold Gehlen, *Imagini ale timpului*, trad. rom., București, Edit. Meridiane, 1974, p. 319.

derni, referindu-se la predilecția acestora pentru „ceea ce este ros de vreme și pătat, uzat, decrepit...”[12], — el pare să aprobe aplecarea asupra a ceea ce constă „în descompunere, ofilire, ruginire, desfrunzire, decolorare și dezintegrare sub influența agenților atmosferici...”, asupra a „ceea ce este necontrolat”[13]. Mai mult. El susține că artistul de acest tip umblă, cu îndreptățire, după o „lipsă de ordine... căutată în afară de sine”. Automatismul inconștient al suprarealiștilor este înlocuit cu unul *exterior*, în „lumea nouă”, depozitată în afară: „Așa cum cu mașina aruncăm efortul în spinarea lumii exterioare — spune Gehlen — iar cu mașina electrică de calcul chiar în munca spirituală schematizabilă, tot așa am învățat *să nu mai consumăm din noi excitațiile stimulatorii și exaltante* ale confuzului, ci să le procurăm din exterior”[14]. Remarc aici că esteticianul vest-german vorbește pe de o parte de căutarea „artistică” a unei lipse de ordine, a „confuzului”, iar pe de altă parte constată aprobator „aruncarea excitațiilor stimulatorii” asupra „lumii din afară”, și cum spune el însuși, „o anumită variantă printre aceste posibilități ar fi efectul intenționat, care radiază ca atare și *nu se referă la nimic*”[15].

Iată că Georges Steiner, cunoscutul comparatist, constată, cu francheță, în această privință: „Terciurile de culori, încîlceala de sîrme sau agregatele de fier vechi *nu se referă decît la ele însele*”[16]. Steiner extinde chiar această constatare: „... În majoritatea cazurilor, „expresionismul abstract” și arta „nonobiectivă” nu *comunică nimic*. Opera rămîne mută sau încearcă să ne zbiere ceva ca un fel de bolboroseală inumană. Mă întreb — continuă Steiner — dacă artiștii și criticii viitorului nu vor privi cu un dispreț jenat, ceea ce cu trivialitate și pretenție, umple astăzi galeriile noastre”[17]. Analizînd, în lucrarea lui, criza contemporană a limbajului, în lumea occidentală, Steiner socotește că muzica de azi — cea produsă pe baza unor calcule reci, care, spune el, „poate trezi un mare *interes tehnic*” — este și ea dătătoare de seamă pentru lipsa de semnificații umane și, cu mare severitate, constată: „Numai acei care fac profesie de ultra-modernism, sau se ataşează aici din snobism, pot nega că o mare parte din ceea ce se întîmplă azi în muzică, nu este decît un grosolan tărăboi”[18].

S-ar putea replica că teza operei muzicale care nu „exprimă” nimic nu e nouă. Încă Hanslick, încerca, pe la mijlocul secolului trecut, să demonstreze că „muzica e numai un arabesc sonor”. Iar mai aproape de noi Igor Strawinsky socotea că muzica „prin esența ei, e neputincioasă de a exprima ceva ...”. Alain spunea și el că „muzica nu exprimă nimic altceva decît pe ea însăși”. Aș putea să mai amintesc cunoscuta anecdotă care relatează că după execuția uneia din sonatele sale pentru pian, Beethoven, fiind întrebat „ce a vrut să spună” în această sonată — s-a așezat din nou la pian, a cîntat-o încă o dată și a răspuns apoi: „Asta !” — Dar trebuie să remarc că în toate aceste luări de poziție, e vorba doar de o reacție împotriva interpretărilor simpliste ale expresivității muzicale, împotriva acelor interpretări care socoteau că ceea ce exprimă muzica poate fi „tradus” perfect în cuvinte, în limbaj literar. Tocmai pentru a apăra *specificitatea limbajului muzical* s-au ridicat cei amintiți mai sus împotriva „expresivității” muzicii, adică a expresivității ei literare.

Dar Hanslick mai spune: „formele sonore nu sînt *goale* ci perfect *pline*... muzica este un tablou al cărui subiect nu poate fi exprimat prin cuvinte și cu atît mai mult închis într-un concept precis. Există în muzică un *sens* și o *conexiune*, însă de natură specific muzicală; este o limbă pe care o înțelegem și o vorbim, dar ne e imposibil să o traducem”[19]. Mai limpede nici că se poate! Alain adaugă și el: „muzica (dacă nu exprimă) *sugerează* mult”. Prin urmare „*reprezintă*” ceva! Strawinsky precizează: „Fenomenul muzicii ne este dat numai în scopul de a institui o ordine în lucruri, fiind cuprinsă aici, mai cu seamă, *o ordine între om și timp*”[20]. E vorba, prin urmare, tot despre un sens uman, și încă de mare însemnătate. Cît despre Beethoven — mai este oare nevoie să mă refer la adînca semnificație a muzicii lui? Mi se pare că interpretarea abuzivă dată declarațiilor citate mai înainte, în accepția negării capacității de *semnificare* a muzicii, este pusă în lumină clară de Pascal Bentoiu: „A nega... comunicarea (deci semnificația transmisă de la compozitor la auditor — nota mea, *M.B.*) pentru simplul motiv că nu reușim (decît prea imperfect) să formulăm în cuvinte conținutul muzical, mi se pare complet eronat. Comunicarea este, în cazul muzicii atît de evidentă, încît pe cei

---

[12] *Ibidem*, p. 330.
[13] *Ibidem*, p. 331.
[14] *Ibidem*, p. 333.
[15] *Ibidem*, p. 336 (subl. ns., *M. B.*)
[16] George Steiner, *Langage et silence*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 40 (subl. ns., *M. B.*).
[17] *Ibidem*, p. 41.
[18] *Ibidem*, p. 42.
[19] Ed. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, Leipzig, 1885 (apud. B. Croce, *Estetica*, p. 50).
[20] Ig. Strawinsky, *Chroniques de ma vie*, Paris, Ed. Seghers, 1961, p. 24. (subl. ns., *M.B.*)

ce o pun la îndoială îi suspectez de a nu fi iubit niciodată această artă" [21].

Iată deci că fenomenul la care se referă Steiner, al exclusivului „interes tehnic" arătat de unii compozitori care construiesc „obiecte" muzicale prin simplul calcul, înafara oricărei emoții și cu pretenția exclusivă de a „*prezenta*" numai, aceste obiecte, lipsite de orice semnificație, este altceva decît efortul de a sublinia specificitatea limbajului muzical. Există și aici, ca și în artele plastice, primejdia *deculturalizării* muzicii, prin excluderea compoziției din cîmpul semnificațiilor.

Dar această deculturalizare nu trebuie pusă cumva pe seama folosirii moderne a calculatorului în compunerea muzicii. Atîta vreme cît mașina electronică servește drept *instrument* (chiar dacă mai complex, dar *nu* pe alt plan decît cel vechi), muzica *creată*, în acest fel, de omul înzestrat, care conferă, cu mijloace noi, *semnificații umane* operei sale, — nu părăsește zonele culturii. Cred că Abraham Moles e îndreptățit să spună :"... nu există motive pentru a presupune un entuziasm sau o pasiune mai mică la Hiller sau Barbaud, cînd concep algoritmele unei programări muzicale, decît cea existentă la Leonardo da Vinci, Valéry sau Beethoven" [22]. Și tot Moles constată (în legenda unei imagini obținută pe imprimanta de ieșire a unui ordinator) că „biblia și feminitatea pot fi transcrise pe fișe perforate și stocabile în memorie independent de semnificația lor" [23]. Cu alte cuvinte, această „independență" de semnificație înseamnă *numai* că instrumentul acesta modern, care este ordinatorul, poate folosi la crearea unor *lucrări care pot semnifica* fie universul uman al parabolelor biblice, fie suavitatea feminității — și nu la făurirea cu caracter *exclusiv* mecanic al unor producții ce se prezintă ca „obiecte" inerte, *asemice*. Trebuie deci să nu confundăm pledoaria mea împotriva invaziei obiectelor deculturalizate, care ar fi sortite să înlocuiască arta, cu o condamnare a *mijloacelor* moderne, legate de progresele informaticii și electronicii, pe care artistul autentic le poate folosi pentru a *crea* tot *artă semnificantă*.

E bine, pentru a clarifica pe deplin ceea ce vrem să dovedim, să procedăm cu rigoare la ceea ce Paul Valéry numește „curățirea situației verbale", necesară „în orice problemă și înaintea oricărui examen asupra fondului ... așa cum procedează chirurgii care își curăță mai întîi mîinile și prepară cîmpul operator". [24] Dar pentru a proceda la o asemenea „curățire", e necesar să cercetăm momentul în care unul sau altul dintre teoreticieni, unul sau altul dintre artiști au făcut anumite declarații. Un același termen poate avea accepții diferite la același autor, în funcție de mobilul urmărit într-o situație determinată. Iată, de pildă, Alain Robbe-Grillet, într-un articol publicat în „La Nouvelle Revue Française" în *1956* [25], pledînd pentru ceea ce s-a denumit atunci „le nouveau roman", și împotriva romanului tradițional, spune : „În locul universului « semnificațiilor » (psihologice, sociale, funcționale) ar trebui deci încercat să se construiască o lume mai solidă, mai imediată. Obiectele și gesturile să se impună mai întîi prin *prezența* lor și această prezență să continue apoi să domine deasupra oricărei teorii explicative care ar încerca să le închidă într-un oarecare sistem de referință sentimental, sociologic, freudian, metafizic sau altul". Trecînd chiar peste faptul că romanele lui Robbe-Grillet nu sînt lipsite de orice semnificație, cum pretindea el în 1956, să vedem ce spune același Robbe-Grillet în *1968*, într-un articol din „Express" : „Arta este căutarea *valorilor* care nu există încă ... descoperirea unei lumi care nu există încă, nu explicarea unei lumi care există deja, închisă și terminată, ci descoperirea unei lumi care trebuie abia făcută ...". Aici e vorba despre *valori* deci, adică despre elemente purtătoare de semnificații, chiar dacă acestea sînt noi, abia pe cale de constituire. Vechea pledoarie pentru excluderea oricăror semnificații, avea, în 1956, numai violența unui manifest, prea puțin atent la rigoarea accepțiilor noțiunilor folosite.

Iată pe de altă parte noțiunea de „*informal*" manipulată în deceniul trecut, cu multă dezinvoltură, în legătură cu o anumită pictură. Îi revine lui Umberto Eco meritul de a încerca o analiză riguroasă a termenului. În „*Opera aperta*", arătînd că în „deschiderea" picturii denumită „informală", avem de-a face cu o intenție deschisă de a comunica nu un *unicum* ci o pluralitate de concluzii, că „ea este un *raport de comunicare*, care ca și orice act de informație, se sprijină pe dispunerea, pe *organizarea* unei anumite forme", spune : „În acest sens deci, « Informalul » înseamnă negarea formelor clasice cu direcție univocă — nu părăsire a formei ca o condiție fundamentală a comunicării". Exemplul „Informalului", ca și al oricărei opere deschise, ne va duce prin urmare *nu la decretarea morții formei, ci a*

[21] Pascal Bentoiu, *Deschideri spre lumea muzicii*, București, Edit. Eminescu, 1973, p. 10—11.

[22] Abraham Moles, *Artă și ordinator*, trad. rom., București, Edit. Meridiane, 1974, p. 285.

[23] *Ibidem*, p. 52.

[24] Paul Valéry, *Variété*, în *Oeuvres*, Paris, Ed. Pléiade, 1962, vol. I, p. 1317.

[25] Alain Robbe-Grillet, *Une voie pour le roman futur*, în „La Nouvelle Revue Française", nr. 4/1956.

unei noțiuni mai articulate, a conceptului de formă, forma ca un cîmp de posibilități" [26].

E necesar prin urmare să dăm dovadă de multă circumsspecție în descifrarea accepțiilor unor termeni folosiți în anumite momente, cu anumite scopuri, și să nu trecem la adoptarea neverificată a acestor termeni, în alte momente, cînd cel ce le folosește are alte intenții.

Tocmai din această cauză, ceea ce se întîmplă acum cu ,,prezentarea" unor obiecte *cu intenția de a nu semnifica nimic*, nu se poate revendica din realizări mai vechi, de oarecare ținută artistică, numai pentrucă și în legătură cu acele realizări s-a vorbit de o ,,obiectivitate pură", nesemnificantă.

Nu pot, în acest sens, decît să subscriu la afirmația lui Wellek și Warren: ,,Nu putem înțelege și analiza nici o operă literară (cred că putem înlocui aici termenul ,,literar" cu cel de ,,artistic", în deplină liniște, M.B.) fără să ne referim la valori. Însuși faptul recunoașterii unei anumite structuri drept «operă literară» implică o judecată de valoare. Eroarea fenomenologiei pure constă în aceea că socotește posibilă o asemenea disociere, că socotește că valorile sînt suprapuse structurii, că ele nu sînt inerente structurii ... Rădăcina greșelii se găsește desigur în concepția fenomenologilor despre o ordine eternă, atemporală, a «esențelor» căreia numai tîrziu i se adaugă individualizările empirice. Adoptînd ideea unei scări absolute a valorilor pierdem în mod inevitabil contactul cu realitatea judecăților individuale. Un Absolut încremenit este opus unui șuvoi de judecăți individuale lipsite de valoare" [27].

Dar în momentul în care *valoarea* dispare, dispare din cîmpul culturii și obiectul privat de o asemenea dimensiune. El se *deculturalizează*.

Dacă am căzut de acord, că a te afla în interiorul culturii înseamnă tocmai a te *referi* continuu la ceva, că omul creează valori culturale tocmai prin organizarea anti-entropică a materialelor care par a pluti în haos—atunci o asemenea ,,artă", pe care Gehlen o numește a ,,societății industrializate", este un act a-cultural, o *obiectualitate* străină de om. Tocmai părăsirea valorii, în ostentația prezentării unor obiecte nesemnificante, nu poate fi considerată, cred, decît ca o părăsire a ceea ce reprezintă, pentru omul autentic, arta autentică.

Pentru noi, într-o lume care luptă împotriva primejdiilor de alienare a omului de sine însuși, arta este numai creație încărcată de *semnificații umane*. O asemenea artă este parte componentă a unei culturi, în care diferitele valori își aruncă reverberații reciproce, în care valorile artistice sînt în *interdependență* strînsă cu valorile morale, filozofice, politice, cu întreg ,,episteme"-ul contemporan. Arta ca parte integrantă a conștiinței sociale, în lumea în care trăim, nu poate fi decît una din componentele culturii, prin care omul devine mereu mai ,,uman" (Marx). Valorile artistice, pe care le creează poeții, muzicienii, pictorii, sculptorii, cineaștii prețuiți în lumea noastră, sînt *valori noi și înnoitoare* tocmai pentru că *esența* lor rezidă în relația dintre inovațiile de tehnică artistică și noutatea lor de *semnificații*. În această tensiune dialectică, dintre *imanența materială* a operelor și sensul pe care ele îl capătă în *transcendența socială* în care sînt ,,consumate" — se joacă drama artistului și a contemplatorului artei cu adevărat moderne. Dacă ar fi să rămînem înapoiați, pe plan artistic, neglijînd ceea ce evoluția mijloacelor de expresie cîștigă mereu — nu am rămîne mai puțin înapoia evoluției generale a societății, dacă am neglija *înnoirile de semnificație* ale creațiilor artistice, încadrarea lor în sisteme de referință umană, din ce în ce mai complexe, înglobarea lor într-o *cultură* din ce în ce mai amplă și mai profundă. Numai înțelegînd adevărul acesta, în toate implicațiile lui, evităm primejdia *deculturalizării* artei, în definitiv primejdia transformării producțiilor cu pretenție de artă, în obiecte lipsite de semnificație.

[26] Umberto Eco, *Opera deschisă*, trad. rom., București, E.P.L.U., 1969, p. 169.

[27] Wellek și Warren, *Teoria literaturii*, București, E.P.L. U., 1967, p. 208.

EXPERIENȚĂ UMANĂ ȘI EXPERIENȚĂ ARTISTICĂ

DE

RADU SOMMER

1. Experiența artistică este una dintre variantele experienței umane și poate cea mai cuprinzătoare. Ea constituie o imanență a acesteia din urmă și anume, a celei a cunoașterii binelui și răului, adevărului și falsului în lumina stranie, de splendidă rigoare și puritate a idealului frumuseții. Arta nu transcende viața decît pentru a o înălța și perpetua

în sfera idealului estetic, a spiritualității acestuia, fiind o modalitate de supraviețuire în cel mai clasic sens al cuvîntului.

Fără îndoială, experiența artei este ecoul spiritual al experienței social-istorice și, pe fundalul acesteia, al celei individuale, cu toate particularitățile ei temperamentale, caracterologice și evenimențiale. Redusă la esența sa social-istorică, experiența umană individuală ni s-ar înfățișa schematică, identică cu sine, ca o invariantă purtînd însemnele tipice ale epocii respective, marca și caracterele generale ale acesteia. Această reducție înlesnește considerabil explicarea operei de *ansamblu* a unui artist, a unui curent artistic sau chiar a unui secol artistic întreg, dar folosirea ei exclusivă sărăcește în mare măsură înțelegerea ei adîncă, fină și nuanțată. Faimoasa diferențiere pe care La Bruyère a făcut-o între arta lui Corneille și cea a lui Racine ar putea fi și ea detaliată prin recursul la influențele stratificărilor sociale dinlăuntrul uneia și aceleiași clase (nobilimea) în felul explicațiilor sociologic aprofundate ale lui L. Goldmann. El n-ar putea însă epuiza inumerabilele determinații și ipostaze în care diferitele sfere ale conștiinței sociale, în relativa lor autonomie, se amestecă și se interferează, cu atît mai mult în planul individualizat al operei acestor doi prodigioși reprezentanți ai clasicismului francez. Se înțelege, analiza structural genetică a operei de artă își aduce și ea contribuția, odată cu toate celelalte tipuri de hermeneutică (psihanalitică, fenomenologică, semiotică etc.) la decodificarea semnificațiilor generale și particulare ale operei de artă, a raporturilor lăuntrice și intime care o caracterizează.

Pentru a înțelege însă cît mai multilateral corelația structurală dintre experiența umană și cea artistică va trebui să facem apel la psihologia și filozofia artei care descriu chimismul ascuns al mediilor, catalizelor, afinităților, osmozelor și inducțiilor datorită cărora prima se convertește în cealaltă, la axiologia intercomunicării formelor culturii, întemeiată nu numai pe identitatea mediului lor matricial, amniotic, originar și comun, dar și pe virtutea artei de a-și subordona toate experiențele spirituale posibile, fără a li se opune sau a se înstrăina de ele, de a se comporta față de acestea ca și cînd le-ar fi veșnic și cu totul îndatorată. Păstrîndu-și specificul, autonomia ei relativă, supraordonîndu-se față de experiențele spirituale nonartistice (filozofică, etică, politică, științifică etc.), experiența artistică rămîne redevabilă conștiinței sociale, luată în întregul ei, ca fiică recunoscătoare a acesteia și ca soră bună a tuturor celorlalte forme spirituale, capabilă și gata să răspundă, oricînd, *prima*, în modul cel mai *cuprinzător*, în numele lor, la chemarea și întrebările istoriei, chiar și cînd aceasta îi apare doar ca simplu destin.

Arta însumează umanitatea omului cu o miraculoasă receptivitate; ea este expresia *totală* a umanității lui. Este înscrisă organic în însuși metabolismul artei, această disponibilitate fără rezerve, funcția de a răspunde, de a da seama, în felul ei specific, pentru toate problemele umanității. Arta e un fabricat al umanității, dar ea fabrică, la rîndul ei, permanent, spontan și febril, umanitate în stare nativă, pură, integrală.

Proiecția de viață care e arta, nu constituie însă nici o reproducere aidoma a contingențelor nesemnificative, un bazar al detaliilor inutile, un bilci al deșertăciunilor pe care le inventariază prolix și redundant; ea este un rezumat de înaltă măiestrie a conciziei, strălucitoare percutantă de imagini semnificative și caracterizante, esențializare a experienței umane trăite și gîndite intens, cristal de umanitate, sarea ei gemă.

Prin această combustie alchimică, în care, ca o fabuloasă salamandră, artistul nu izbutește să se consume niciodată, arta îi restituie omului umanitatea într-o ipostază omenește superioară, biografia artistului cunoaște o transmutație spectaculoasă sau discretă, dramatică sau senină, tăcută sau răsunătoare, dar întotdeauna de o incontestabilă, candidă și nereticentă generozitate.

2. Experiența umană obiectivă se traduce, așadar, în plan subiectiv, ca experiență spirituală, devenind experiență filozofică, morală, artistică etc., între aceste tipuri de existență spirituală existînd, fără îndoială, conexiuni, corelații dialectice, structural necesare. Astfel, arta este relativ autonomă și deosebită față de condiția filozofică și morală, dar, pe de altă parte, nici ea nu reprezintă „creație pură", ci, dimpotrivă, chiar și fără voia ei, angajare dezinteresată a artisului în adîncimile autentice ale condiției umane, în metamorfozele ei de tot felul: etice, politice, teoretice ș.a.m.d. Creația e așadar retorta acelor mari temperaturi în care valori diferite devin fungibile și se distilează împreună. Pe de altă parte, expresia adevărului experienței umane în artă, departe de a se conforma vechiului criteriu estetic al mimesis-ului, echivalent cu cel al raționalismului filozofic: *„adequatio intellectus et rei"*, se realizează acum, în arta modernă, ca adevăr artistic, care nu decurge din imitarea sau simpla reproducere a realului, ci din exprimarea consecventă a realității interioare a subiectului, experiența artistică fiind experiența umană însăși, ridicată în planul subiectivității creatoare, filtrată de aceasta prin intermediul sensibilității. Nici adevărul logic-teoretic, nici adevărul moral nu pot constitui esența adevărului artistic ci numai transcenderea acestor

două adevăruri prin poezie, prin actul poetic, care nu numai că transfigurează realul dar îl şi recreează sau care creează altul nou, mai esenţial şi mai omeneşte veridic decît el. Experienţa poetică, în înţelesul etimologic al cuvîntului, integrează pe aceea a filozofiei şi moralei într-o perspectivă proprie şi deosebită de a acestora. Ca atare, ideea creatoare este *imanentă* operei de artă şi aceasta din urmă nu este copia sau dublura ei, ci încarnarea ei; ideea nu preexistă operei, în spiritul artistului, ca preconcepută, ci este *co-creată* odată cu ea, cu expresia ei concret-artistică. Adevărul artistic se măsoară, aşadar, prin *densitatea de existenţă ce determină unitatea dintre sensurile ei şi forma în care acestea sînt exprimate.* Angajamentul moral şi social al artistului are repercusiuni adînci asupra operei, asupra valorii ei totale, dar aceasta numai indirect, întrucît, în ultimă instanţă, opera transcende, prin creaţie, finalitatea nemijlocit morală şi socială, încorporînd-o în structura sa specifică şi slujind-o astfel mai eficient decît ar face-o în mod pur expozitiv. Gradul de umanitate a artistului, nivelul conştiinţei sale autentic filozofice sau morale, măsura în care aceasta învinge ispitele sclipitoare ale minciunii şi frivolităţii, asigură şi decid aprioric dar nu preconceput, raportul complex al adevărului artistic cu celelalte tipuri de adevăr. Originea anestetică a valorilor estetice, nu exclude ci implică substratul lor *involuntar* filozofic sau moral.

3. Opera de artă rezultă dintr-o atitudine care revelează, sub forma unei viziuni sensibile asupra lumii, *sensul* adînc al existenţei. Incursiune în necunoscut, arta este una din formele de cunoaştere şi anume, tocmai aceea care, prin mediumul sensibilităţii în primul rînd, accede la vastul şi misteriosul imperiu al semnificaţiilor lumii, recepţionează semnalele venite din adîncul universului existenţei umane, le tălmăceşte în forme sensibile, le oferă în forme inteligibile, contribuind astfel la iniţierea, educarea şi propăşirea afectivă, morală şi intelectuală a umanităţii. Ceea ce vizează în cea mai mare măsură cunoaşterea artistică, este însă *viitorul*, arta exprimînd, prin aceasta, pornirea inepuizabilă a naturii umane spre perfecţiune, starea ei de absolut, propensiunea spre o fericire în care valorile converg, se armonizează la apogeul aspiraţiilor spirituale. La originea acestei aptitudini, susţinea Marx, se situează incapacitatea realului de a-l satisface pe om, eterna insatisfacţie a omului faţă de oferta realului, vocaţia artistului de a întui, presimţi posibilităţile reale ce urmează să devină realitate. Ca urmare, dînd expresie acestei aspiraţii etern omeneşti, arta, căreia viaţa îi este permanent şi superior exigibilă, oferă o prefigurare exemplară a modelului ideal de viaţă şi, concomitent, o critică a modalităţilor existenţiale necorespunzătoare modelelor întrevăzute de ea. Viziune despre lume şi semnificaţia sa, arta este de fapt o prospecţiune esenţială, generată de nelinişti şi aspiraţii adînc omeneşti, o reprezentare sensibilă şi inteligibilă a *destinului* ca realitate virtuală. Caracterul prospector al artei îi conferă acesteia avîntul şi verva vaticinară, autenticitatea revoluţionară, darul de a convinge, fascina şi converti conştiinţele, de a le smulge de pe orbita conformismului şi a le face să renască pentru o viaţă nouă. Arta, formă specifică de manifestare a chemării spre ideal, este permanent însufleţită, îndrumată şi formată de duhul gîndirii scormonitoare, de geniul întrebărilor şi al meditaţiei existenţiale, al pendulării între îndoială şi certitudine, al nobilei şi insatiabilei nemulţumiri prin care omul se înalţă şi se autodepăşeşte necontenit.

4. Arta este negaţia critică a stagnării vieţii sau compensaţia acesteia, replica lipsurilor de care existenţa dă dovadă, manifestarea tendinţelor şi aspiraţiilor ei noi şi latente. A întui aceste tendinţe şi aspiraţii, a le resimţi, constituie un privilegiu şi un dar al oricărui mare artist. După cum adevărul nu devine posibil fără actul de voinţă morală al cercetătorului care-l urmăreşte, nici frumuseţea artistică nu se poate dezvolta decît pe trunchiul conştiinţei morale a artistului, între coordonatele *spiritului său prospector*, ale puterii sale înfăptuitoare, ale tenacităţii, curajului şi spiritului său de sacrificiu.

Voinţa artistului este şi voinţa progresului în măsura în care artei îi revine o misiune hotărîtoare în economia intervenţiilor conştiinţei în procesul dialectic al devenirii istorice. Hegel, în primul rînd, şi clasicii marxismului, după el, au semnalat mereu rolul înnoitor al artei ca reacţie perseverent negativă faţă de vechi şi ca intuire a chemărilor noului, ca detector al acestora, în devenirea continuu contradictorie şi ascendentă a omenirii.

Arta îndeplineşte rolul acelei forţe de şoc înnoitoare, menite să disloce din anchiloza sa mecanică, să smulgă de pe crugul rutinei şi automatismului, organismul spiritual sclerozat. Astăzi, ciberneticienii înşişi pretind că progresul n-ar fi posibil fără ca societatea, considerată ca o uriaşă şi complexă maşină cibernetică, să nu dispună de posibilitatea perfecţionării continue a sistemului ei informaţional, renovării neîncetate a programelor prescrise. Ei consideră că arta, cu uriaşul ei potenţial de visuri şi dorinţe, de aspiraţii, utopii şi revolte, are de îndeplinit, în această operă de prospectare şi reîmprospătare, o funcţie de cea mai înaltă răspundere şi onorare. Artistul este purtătorul acestor înalte comandamente ale necesităţii istorice, mesagerul ales al acestei necesităţi, înţeleasă de el mai mult sau mai puţin distinct, dar identificată întotdeauna cu propria lui voinţă de creaţie.

Funcția artei nu este deci aceea de a forța ușile deschise ale prezentului ci de a deschide porțile lui ferecate, spre necunoscut. Prefigurarea viitorului și confruntarea imaginii lui cu cea a prezentului, corespunde unor elementare și străvechi deprinderi omenești, iar *trăirea* și transmiterea efectelor emoționale ale acestei confruntări constituie șansa afirmării majore a personalității artistice în planul culturii.

5. Fascinația viitorului coincide, în genere, cu încrederea în progresul infinit al speciei, iar aceasta presupune capacitatea ridicării eului artist de la conștiința individuală la conștiința colectivă a umanității, ceea ce constituie o formă esențială a experienței umane, a obiectivării și a responsabilității morale care o însoțește.

Contemplarea estetică și emoția specifică ei se disting prin virtutea de „a dilata" spiritul dincolo de marginile strictei individualități, purtîndu-l în imperiul unei nobile dezinteresări, superioare egoismului curent utilitar. Or, tocmai această dezinteresare poate uni pe oameni, la un moment dat, în sferele unei comunități spirituale în care ei se reîntîlnesc și se recunosc, totodată, ca ființe omenește asemănătoare. Mai mult decît atît: dezinteresarea care condiționează realizarea frumuseții n-ar fi posibilă, în diferitele ei ipostaze artistice (drama, portretul, romanul critic, psihologic etc.), fără transformarea ei în acea *simpatie* prin care eul nostru e substituit de un *altul*, dispare, pentru a deveni un alt eu, străin, sub imperiul unei captivante dedublări și identificări, proprii spiritului și care constituie o formă specifică a obiectivării estetice. Această obiectivare poate ajunge pînă la ridicarea gîndirii artistice deasupra a ceea ce reprezintă însăși personalitatea în care s-a obiectivat, și anume în atmosfera rarefiată și pură a ideilor, a adevărului filozofic, sau moral, evocat, suscitat și materializat de ea, zonă în care, din nou, oamenii se reîntîlnesc și se recunosc asemănători, dar în întruchipări și mai esențializate, ca ființe cu trăsături și caracteristici în primul rînd spirituale. Oricum, prin artă, oamenii se uită puțin pe ei înșiși pentru a se regăsi mai bine și a-și lua în stăpînire, în modalități mai mult sau mai puțin elevate, propria umanitate. Arta ne inițiază umanitatea. Umanitatea artei va fi cu atît mai reală, mai întreagă, cu cît artistul va surprinde esențele, ridicîndu-se pînă la ele cu întreaga forță disponibilă a simțirii sale purificate. La rîndul ei, umanitatea este aceea care ne inițiază în deprinderea, îndelung acumulată de experiența generațiilor, de a recunoaște și resimți frumusețea superioară, de a o înțelege cu sensibilitatea înnobilată, îmbogățită și testată nouă de un trecut incomensurabil. De aceea, noile lumi descoperite de artist nu urmează să devină un apanaj personal, teritoriul pe care el își arborează steagul și blazonul dreptului său exclusiv de proprietate, ci o țară a tuturor, pentru ca toți să știe unde și cum trebuie ei să trăiască în viitor, o proprietate spirituală a comunității umane, pentru ca aceasta să știe care este adevărata și inepuizabila ei avuție.

Actul moral este, și în artă, ca în orice altă formă a conștiinței sociale, un produs al dorinței de viață sublimate, ridicată de la una limitată, la alta generală, obiectivă și de largă valabilitate socială, de la necesitatea oarbă și reprezentarea ei mistificată, la înțelegerea și învingerea ei, de la somnul fără vise al materiei la neadormita creație de valori spirituale. El reprezintă o rupere voluntară de indiferența și „lenevia morală" care amorțesc spiritul și îl menține în ținuturile joase ale egoismului vulgar, neomenesc, lipsit de perspectivă, generator al unei specii de subiectivism și nihilism lipsite de har și, ca atare, banale, perisabile, neconvingătoare.

Smulgerea din narcoza inerției individualiste, a inconștienței pretins lucide este un act al afirmării libertății omului în cel mai înalt și mai propriu înțeles al cuvîntului, este termenul final și soluția supremă a contradicției eterne a individualității, care constă în faptul de a fi în același timp un eu limitat și o parte a unui *tot*. Artei îi este rezervată menirea de a crea, prin experiența fiecărui artist în parte, luat ca individ, acea totalitate *a ceea ce el nu este* — umanitatea, suma virtuților acesteia. Artistului îi este dat să trăiască în propria lui experiență singulară multilateralitatea și complexitatea experienței omenești. Valoarea umană a artei are toate șansele de a spori odată cu lărgirea sferei de umanitate pe care o cuprinde și cu adîncirea izvoarelor sale de inspirație, cu înălțimea cotelor pe care gîndirea artistică le poate atinge în zborul ei spre ideal.

Datorită darului ei de a se obiectiva prin larga și înalta umanitate pe care o conține și căreia i se adresează, creația artistică este, așadar, în mod esențial, și o creație etică. Actul artistic este și el o modalitate specifică de afirmare pozitivă, și deci implicit *etică*, a umanismului, prin aceea că el realizează, pe plan subiectiv, în interioritatea sa și în mod intrinsec, o finalitate de autentică valabilitate umană. Creația artistică își are *finalitatea etică în sine însăși* numai în măsura în care își are, de asemenea, în sine însăși, umanitatea ca forță creatoare, ca elan și este liberă pentru că în psihologia artistului această libertate se identifică cu necesitatea lăuntrică a creației semnificative și revelatoare de umanitate. În fiecare artist adevărat trăiește o umanitate, singura căreia el îi aparține, căreia îi este datornic, cu care trebuie, în mod irezis-

tibil să se identifice, realizînd, cu mijloacele cui specifice, la o cît mai mare altitudine, ceea le G. Lukács a numit ,,autoconştiinţa umanităţii".

6. Dacă munca înseamnă crearea unor obiecte socialmente necesare şi, deci, implicit, recunoaşterea *necesităţilor sociale*, creaţia artistică este acea variantă a muncii în care umanitatea trebuie să fie prezentă în cel mai înalt grad, întrucît creaţia presupune resimţirea şi reprezentarea *necesităţilor spirituale* ale societăţii umane.

Relaţia dintre libertatea artistului şi necesitatea socială îmbracă în artă forme specifice, întrucît, spre deosebire de situaţia din ştiinţă, filozofie şi etică, în artă procesul creaţiei constituie propria sa necesitate, obiectul care trebuie cunoscut şi dominat fiind, de data aceasta, subiectul însuşi. Artistul e cu atît mai liber cu cît reuşeşte să descifreze *în sine* vocea speciei, limbajul întrebărilor şi aspiraţiilor ei. Suişul pe spirala conştiinţei de sine implică, aşadar, contemplarea simpatetică a conştiinţei generic umane, sentimentul apartenenţei solidare la destinul umanităţii şi al responsabilităţii faţă de adevărul căutat de ea, ca şi faţă de această căutare însăşi. În virtuirea acestei conştiinţe, creaţia artistică, la început spontană, devine, cu timpul, tot mai controlată, mai critică, mai degajată şi selectivă faţă de ,,ofrandele" imediate şi spontane ale subiectivităţii, se eliberează de tentaţiile ieftine ale fanteziei gratuite, de mirajele originalităţii exterioare ş.a.m.d., şi devine, în schimb, disponibilă, sensibilă la frămîntările întregii specii, obiectivîndu-se ca sul iectivitate înnobilată, ca eu şi individualitate care *trăiesc cu intensitate şi profunzime viaţa, drama şi destinul omenirii*. Libertatea artistului apare ca responsabilitate faţă de sine, faţă de calitatea sa de om şi faţă de arta sa, faţă de calitatea de spiritualitate umană a acesteia.

Între libertatea şi necesitatea actului creator există o unitate dialectică indisolubilă, excluderea sau ipostazierea unuia dintre cei doi termeni atrăgînd după sine mari erori şi prejudicii aduse fie artei, fie comunităţii căreia ea îi aparţine. Tocmai *personalitatea* este aceea în care individul şi colectivitatea, particularul şi generalul, subiectivul şi obiectivul, interioritatea şi exterioritatea, eul şi societatea se întîlnesc într-o sinteză creatoare, comunică şi îşi corespund, colaborează în interesul ambelor părţi.

7. Viziunea idealist-subiectivă asupra lumii a pus în valoare, printr-o ,,inversiune copernicană", după cum a spus Lucian Blaga, rezerve încă necunoscute ale vieţii spirituale dar ea a dezlănţuit şi o stihie a subiectivizării viziunii pînă la pustiirea ei de conţinut general uman.

Fără îndoială, creaţia presupune un anumit grad de subiectivitate. Cunoaşterea e ea însăşi o reflectare *subiectivă* a vieţii. Cu atît mai mult creaţia (şi în special cea artistică), act al personalităţii, puternice, proliferante, dovada identităţii, unicităţii şi originalităţii sale.

În artă, spre deosebire de ştiinţă şi morală acela care nu e în primul rînd el însuşi devine o mediocritate. Dar dacă artistul nu reuşeşte să fie în acelaşi timp şi *altul*, ca şi în morală, e ca şi cum n-ar fi deloc. Existenţa artistului tinde permanent spre o sinteză inedită, esenţială, superioară. Viaţa lui este închinată reconstituirii unei alte vieţi, unei vieţi generice mai *ireale* şi mai *reale* decît viaţa însăşi. Creaţia sa reprezintă viaţa concentrată, rezultată din exerciţiul unui *principium individuationis*, virtute a eului de a insufla existenţei omogenitate şi sens, pretutindeni unde ea este expusă acţiunii corosive a morţii, dezagregării, confuziei, de a o smulge din anonimatul nefiinţei şi ignorării de sine. Dar astăzi constituie un adevăr elementar, unanim recunoscut de psihologi şi antropologi, de pedagogi şi sociologi, de eticieni şi esteticieni etc. etc., faptul că omul a învăţat şi învaţă să spună *eu*, printre *ceilalţi*, prin comparaţie cu ei, împreună cu ei sau chiar şi împotriva lor.

Este evident că predispoziţiile şi înclinaţiile individuale, particularităţile neîmpărtăşite ale personalităţii n-ar însemna nimic fără edificarea acelui ,,eu" (atîta vreme idolatrizat!), din înseşi cărămizile şi mortarul oferite de relaţiile interumane, fără preluarea, de către o generaţie de la alta, a moştenirii unei experienţe şi sume de cunoştinţe străvechi graţie cărora acelaşi ,,eu" este ferit de nefericirea de a rămîne orb şi surdo-mut, dezarmat şi singur în faţa haosului infinit. Tocmai datorită acestei spiritualităţi, interiorizări acumulate, sedimentate, în care istoria şi-a depus treptat bogate aluviuni, putem crea şi înţelege opera de artă. Ceea ce subiectul crede că reuşeşte să ,,extragă" din el însuşi, printr-un foraj istovitor de adînc, fără influenţa sau ajutorul lumii din afară, poartă semnul unei originalităţi aparente, căci materialul extras din acest puţ nu este altceva decît rezultatul *resubiectivării* continue şi spontane a unor impresii primite şi îndelung acumulate din afară.

Creaţia, singura faptă pe de-a-ntregul originală de care omul se dovedeşte capabil şi mîndru, îşi trage obîrşia din acest subiect istoriceşte şi socialmente construit şi condiţionat. Obiectivarea, ieşirea activă, laborioasă la viaţă şi umanitate, cu toată aparenta lor servitute, reprezintă condiţia celei mai reale eliberări materiale şi morale a personalităţii, care nu poate persevera cu spor în a deveni ea însăşi, în a se delimita şi individualiza,

decît împreună cu ceilalți, printre ei, în unire și confruntare cu ei, cu ajutorul sau împotriva lor.

Creația artistică, specie superioară a muncii și deci a obiectivării umane, se valorifică, în epoca noastră, ca atare, prin virtutea ei de a exprima idei noi și de a lovi cu vigoare iconoclastă în prejudecăți consacrate, prin darul reorganizării atît a universului lăuntric, cît și a celui exterior sau de a propune o asemenea reorganizare între coordonate inedite, prin știința de a cutremura spiritele contemporanilor cu proiecția unei alte lumi, de o evidentă și impunătoare superioritate, prin dinamismul ei propriu, de la sine cuceritor, prin extinderea imediată sau întîrziată, dar mereu în consens cu devenirea istorică a influenței sale, de la sfera conștiințelor înaintate, rare și puține, la aceea a întregii societăți. Continuîndu-și drumul pe traiectoria trasată de săgeata primordială a cunoașterii și regăsirii umane de sine, perseverînd în căutarea celui mai veridic și adînc, mai esențial și mai strălucitor sens al existenței, întorcîndu-se de pe drumul rătăcirilor vremelnice, șovăind încă, uneori, la răspîntiile istoriei, la hotarul dintre înstrăinarea și dezînstrăinarea sa, arta va rămîne totuși credincioasă vieții căreia îi e congeneră și pînă la capăt destinată.

Sferele interferente sau concentrice ale experienței umane și ale experienței artistice tind să se suprapună. Arta își găsește în viață finalitatea. Viața își găsește în artă împlinirea.

SEMNIFICAȚIA ANALIZEI DE TIP EIDETIC ÎN ESTETICA FENOMENOLOGICĂ

DE

VANINA NICOLAE

Caracterul neomogen al curentului fenomenologic în estetică a devenit un fapt îndeobște constatat și recunoscut. Pluralitatea modurilor și gradelor de aderență la fenomenologia husserliană se explică în parte prin faptul că ea însăși este susceptibilă de o multitudine de interpretări, în parte prin aceea că în forma sa „pură" ea este inpracticabilă chiar și la nivelul meditației speculativ-teoretice. Dealtfel, dificultatea de a interioriza psihologic sau de a aprecia că „gîndești" realmente în spirit fenomenologic este deseori mărturisită deopotrivă de adepții și de criticii lui.

Reconstituirea, în curs de desfășurare, a meditației husserliene este însoțită de revizuirea celor mai importante teze privind miezul metodei sale. Iată cîteva exemple. Fenomenologul francez M. Merleau-Ponty, cu *ocazia unui colocviu organizat în 1959*, pune la îndoială, în intervenția sa, posibilitatea realizării unei atitudini transcendentale în care să se poată instala. Contribuția pozitivă și durabilă a fenomenologiei, după opinia sa, constă în tensiunea pe care ea reușește s-o creeze între atitudinea naturală și rezultatele reflexiei. Unul printre puținii fenomenologi care continuă întreprinderea lui Husserl de a sonda „sfera transcendentalului", Eugen Fink, îi reproșează profesorului său faptul că, abordînd problematica constituirii intersubiectivității transcendentale, interpretează pe „altul" doar ca fiind prezent în preajma mea, avînd un corp pe care totuși nu-l distinge de pisică sau cîine. Adeziunea lui R. Ingarden la fenomenologie nu exclude nici ea dezacordul cu unele idei de rezonanță susținute de Husserl. O adevărată dispută s-a iscat între ei în jurul problemei privind modul de existență a lumii reale. Ingarden s-a manifestat refractar față de idealismul transcendental husserlian și, mai ales, față de afirmația acestuia asupra caracterului intenționat al lucrului real.

Șirul exemplelor care dovedesc că filozofia conștiinței a lui Husserl este supusă unui examen critic continuu, se poate prelungi, dar ele se referă mai ales la partea doctrinară *a acesteia și nu dezmint faptul că fenomenologia* se lasă recunoscută și „practicată" inițial ca o manieră sau ca un stil al reflecției filozofice. Bazîndu-mă pe această observație a lui Merleau-Ponty, am încercat să desprind unele particularități stilistice ale modului fenomenologic de a problematiza și aborda o anumită zonă a experienței trăite.

Dacă renunțăm la partea sistematică a fenomenologiei husserliene în care, după

remarca justă a lui A. Banfi, contrar intenţiilor autorului se iveşte din nou fantoma unui dogmatism metafizic, atunci am putea descoperi că neîmpărtăşind această concepţie filozofică, sîntem uneori fenomenologi şi, poate fără s-o ştim. Mă refer, în primul rînd, la exigenţele ridicate de Husserl faţă de demersul reflecţiei filozofice, la o anumită asceză a gîndirii de a nu se lăsa prinsă în mrejele unor prejudecăţi sedimentate, de a se interoga continuu asupra propriilor sale acte şi condiţii de validare ale enunţurilor făcute. Procedeul reducţiei, de pildă, inerent oricărui act de esenţializare, de asemenea nu este o ,,noutate'' metodologică şi se practică implicit în elaborarea unei teorii sau ipoteze generale. Intenţionalitatea, după cum susţine J. Piaget, ,,este efectiv o dimensiune fundamentală a vieţii mintale''[1], verificabilă experimental. Iată de ce apare la prima vedere doar o chestiune de etichetă verbală nouă atunci cînd R. Ingarden declară o operă de artă drept un produs intenţional, ca pe parcurs să urmărească dubla ei condiţionare, cu care am putea fi de acord, din partea actelor creatoare ale subiectului şi a premiselor materiale de obiectivare.

Desigur, fenomenologia ca filozofie a conştiinţei, se înscrie într-o tradiţie istorică şi, cu toate că Husserl intenţiona să elaboreze o concepţie care nu s-ar inspira din ,,cărţi'', ci din experienţa imediată a situaţiilor problematice, varianta sa a fenomenologiei este pasibilă de confruntări, i se poate aplica o operaţie de ,,reducţie''. *Meditaţiile carteziene* constituie un exemplu personal de o astfel de confruntare, o transpunere a principalelor teze fenomenologice pentru auditoriul francez familiarizat cu o tradiţie carteziană a reflexiei filozofice. Kant, Hegel, empirismul englez, pozitivismul logic şi alte sisteme filozofice, mai mult sau mai puţin consacrate istoric, rămîn termenii de comparaţie în vigoare în urma căreia se poate readuce fenomenologia husserliană la propriile ei enunţuri inedite.

Cu o întinsă arie de influenţe, în speţă în domeniul ştiinţelor umane, fenomenologia husserliană a pătruns şi în meditaţia estetică a secolului nostru, inaugurînd un curent de sine stătător al esteticii fenomenologice. Reprezentanţii ei de seamă sînt *M. Geiger, J. Conrad, R. Ingarden, J. P. Sartre, M. Dufrenne, L. Pareyson, G. Morpurgo-Tagliabue* ş.a. Ca un punct de plecare în elaborarea unei viziuni proprii, fenomenologia ,,ortodoxă'' a fost valorificată de M. Heidegger şi N. Hartmann. Cu toate că estetica fenomenologică are deja o istorie iar interogaţia de acest gen asupra ,,fenomenului uman'' a suferit unele modificări notabile, ,,începuturile'' acesteia rămîn semnificative pentru întregul ei comportament teoretic. Lucrările lui W. Conrad (*Der ästhetische Gegenstand*) şi M. Geiger (*Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*) inaugurează două teme majore privind ontologia formală a operei de artă şi trăirea estetică ca un dat al experienţei. Aparent aceste două perspective au existat la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului nostru sub forma teoriei Einfühlungului şi cea a ,,ştinţei artei'', a studiului asupra sensibilităţii estetice (gustului, sentimentului, impresiei etc.) şi a studiului mai mult sau mai puţin ,,obiectiv'' al operei de artă. Relaţia esteticii fenomenologice cu aceste două orientări contemporane momentului constituirii ei se caracterizează succesiv printr-o adversitate faţă de orice manifestare a psihologismului atît în analiza trăirii estetice, cît şi în examinarea statutului ontologic al operei, şi printr-o anumită afinitate cu efortul lui M. Dessoir sau E. Utitz de a stabili trăsăturile generale ale operei ţinînd cont de efectele pedagogice ale ei, de procedeele tehnice utilizate etc.

Calificarea celor două atitudini rămîne însă relativă, deoarece, printr-o deplasare de optică, estetica fenomenologică însăşi poate fi considerată tributară psihologismului, iar în raport cu curentul ,,ştiinţei despre artă'' se evidenţiază o deosebire principială în ce priveşte instrumentaţia metodologică şi decupajul unei anume sfere de sondare teoretică. Prima obiecţie pe care o formulează R. Ingarden faţă de investigaţiile întreprinse în domeniul istoriei artelor plastice (Wölfflin, Worringer, A. Riegl) vizează principiul metodologic al inducţiei care funcţionează în limitele experienţei empirice. Fenomenologul, din contră, preconizează o analiză *eidetico-apriorică* în urma căreia se obţine ideea generală asupra operei aptă, după părerea lui, să elucideze şi să anticipeze orice experienţă concretă posibilă.

O succintă prezentare a teoriei sale asupra structurii picturii ne-ar putea da o idee asupra tipului eidetic de analiză. Ingarden recurge la o distincţie prealabilă, introdusă de Husserl, între tablou ca atare şi imagine picturală, între percepţia ,,normală'' a unei gravuri, de pildă, (Dürer—,,Cavalerul, Moartea, Diavolul'') în calitatea ei de placă metalică gravată, şi contemplaţia estetică în care ,,sîntem orientaţi nu spre ea ca obiect, ci spre realităţile figurate în ,,portret'', ... fără a-i acorda pecetea fiinţei sau nefiinţei, a fiinţei posibile sau contingente''[2]. În cadrul tabloului (rămînem

[1] J. Piaget, *Inţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 157.

[2] E. Husserl, *Ideen*, v. I, Paris, 1950, p. 372.

la acest termen global), Ingarden delimitează ,,vizările" (die Ansichten, wyglad) care constituie *imaginea plastică propriu-zisă*, reconstituită într-o percepție estetică, de mijloacele reale ale tabloului-pictură. Stratificarea se operează tocmai în limitele acestei imagini care nu face parte efectiv din tablou ca un obiect existențial identificabil: în sfera imaginar-perceptibilă se constituie stratul obiectelor reprezentate, ,,subiectul literar" sau istoric, o imagine individualizată — portret sau *o imagine* ,,pură". În funcție de prezența diverselor straturi sau absența unora din ele, tabloul-imagine capătă o anumită caracteristică stilistică, aparține fie unui curent realist sub diferitele lui variante istorice, fie unui curent de ,,inspirație" abstracționistă.

Tipologia picturii propusă de Ingarden nu se întemeiază nici pe o analiză sistematică a evoluției ei istorice, o cale pe care, de pildă, Wölfflin a realizat grupajul său în cele cinci perechi de categorii, dar nu poate fi considerată totodată nici ca o simplă concluzie degajată dintr-o experiență perceptivă imediată. Aspirația similară — căutarea ,,principiilor fundamentale" care stau la baza reprezentărilor figurative [3] (Wölfflin) și a acelor premise care n-ar mai necesita o fundamentare prealabilă, premise anterioare oricărei reflexii asupra *modalităților istorice ale picturii* (Ingarden) — este efectuată de pe poziții metodologice principial deosebite. Ingarden subliniază cu insistență faptul că, pe lîngă cele două forme clasice de experiență (experiența senzorială exterioară și cea a introspecției), există un tip aparte de *experiență eidetică* care ne permite să pătrundem în esența individuală (materială) a obiectului, a cărei evidență este garantată înainte de orice raționalizare a datelor obținute. Este vorba de cîmpul exersării unei ,,intuiții intelectuale pure" capabile să desprindă ,,calitățile pure" și relațiile dintre ele depășind vicisitudinile experienței perceptiv-senzoriale. Evidența cunoașterii eidetice se bazează pe caracterul ei aprioric, pe faptul că obiectului vizat îi preexistă un proiect, o idee generală, ,,logic independentă de orice experiență" [4].

Ideea generală și anume construcția stratificată a imaginii devine un astfel de prototip conceptual care prefigurează datele experienței, face ca această experiență să fie conformă și ,,confirmată", fără însă s-o forțeze artificial. Însăși ideea generală cunoaște modificări parțiale, căci aprioricul fenomenologic, deși logic independent de experiență, nu este anterior acesteia în sens kantian. Arta Renașterii și abstracționismul modern *nu pot fi supuse evident aceluiași tratament* descriptiv, cu toate că ideea stratificării rămîne în vigoare în ambele cazuri. Distanța stilistică constă în numărul diferit de straturi, în dominația diferitelor componente constitutive, precum și în modalități diferite de reconstrucție a vizărilor imaginar-perceptive.

Văzut prin *eidos-ul* său ,,cazul" abstracționismului, atît de împovărat de controverse discursive și nereușind încă să învingă definitiv rezistența publicului larg, devine uimitor și bănuitor de simplu. Ingarden îl definește drept o ,,imagine pură" căreia îi ,,lipsește funcția reprezentării vizuale a unui model real" [5]. Singurul strat prezent într-un asemenea gen plastic, stratul vizărilor imaginare, ne indică doar niște obiecte fictive care apar ca urmare a deformării sau simplificării intenționate a unor obiecte reale în vederea obținerii unui efect plastic și nicidecum nu ne sugerează să căutăm dincolo de ele un model absent în tabloul respectiv. Din acest punct de vedere ,,abstracționismul", după opinia lui Ingarden, ar putea fi numit cu același succes drept o ,,artă concretă", deoarece percepției vizuale i se oferă exact ceea ce prezintă tabloul-imagine, o compoziție coloristică concretă avînd *valoare plastică intrinsecă*. Termenul de ,,abstracționism" se justifică doar prin comparație cu genul tradițional al picturii nelipsit de regulă de stratul obiectelor reprezentate și în raport cu care, deci, abstracționismul apare eliberat de o confruntare cu ceea ce ar putea fi un anumit analogen al reprezentărilor date nouă într-o experiență sensibilă obișnuită. Altfel spus, nu este vorba de ,,a face abstracție", pentru că imaginea strict abstracționistă este concepută inițial în afara oricărei tentative de constituire a situațiilor sau chipurilor umane reprezentate.

Am extras din lucrarea lui R. Ingarden intitulată *Despre așa zisă pictură abstracționistă* doar acele idei care sînt concludente pentru caracteristica analizei eidetice. Spiritul conciliant, lipsit de rigiditatea proprie dogmatismului, nu i-a clătinat totuși autorului convingerea, întreținută de-a lungul întregii sale vieți, în eficacitatea unei astfel de analize care ,,se străduiește să comprime obiectul său chestionat pînă la obținerea datelor imediate asupra lui, furnizate de o experiență structurată corespunzător și să le descrie cît mai corect posibil" [6]. Făcînd bilanțul propriilor sale realizări în domeniul esteticii în studiul *Despre estetica fenomenologică*, Ingarden sub-

[3] H. Wölfflin, *Principii fundamentale ale istoriei artei*, București, Edit. Meridiane, 1968, p. 206.

[4] M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris, PUF, 1959, p. 97.

[5] R. Ingarden, *Przezycie, dezielo, wartóć*, Krakow, 1966, p. 202.

[6] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, vol. III, 1970, Warszawa, p. 41.

liniază faptul că cercetarea sa a fost îndreptată cu precădere spre elaborarea ontologiei operei de artă care, avînd un caracter aprioric predominant, nu a împiedicat studiul obiectiv al operei. După mărturisirea autorului, problematica primei sale lucrări *Das Literarische Kunstwerk* (cu subtitlul : cercetări de intersecție între ontologie, logică și cunoaștere a literaturii), a fost formulată sub imboldul căutării unei soluții de sinteză pentru analiza concomitentă a obiectului estetic și a actului în care el își găsește ființarea.

Ontologia operei literare, elaborată de esteticianul polonez, este constituită plecînd de la următoarea problemă centrală : ,,cum anume trebuie să fie alcătuit un obiect ca să devină o operă literară ; care sînt relațiile între componentele ei și ce mutații sînt posibile față de modelul stabilit în prealabil al structurii ei generale'' [7]. În acest mod de a pune problema se pleacă de la fixarea apriorică a unor esențe eidetice, detașabile de faptele empirice, care păstrează caracterul lor material ireductibil în raport cu esențele formale ale logicii. Ca știință eidetică, ontologia se constituie anterior și independent de orice știință empirică și le fundează pe acestea din urmă, trasîndu-le un fel de directive în vederea cercetărilor concrete de ordin tipologic sau istoric.

Practic însă, faptul empiric — experiența operei literare — devine ,,subiectul'' unei reducții eidetice, — operație în urma căreia opera își dezvăluie calitatea de a fi o ,,parte'' integrată într-un ,,întreg'' și purtînd pecetea acestuia. Intuiția esenței pure eidetice, refuzînd calea inducției sau deducției, se bucură în fond, la modul tacit, de ambele puteri ale intelectului uman, comprimate într-o viziune spontană și esențializată. Dacă în momentul exercițiului o astfel de intuiție eidetică rămîne ,,demontabilă'', o reconstituire retroactivă a demersului care a condus la sesizarea eidos-ului unui lucru, cred că ar putea confirma presupoziția noastră de mai sus. Dacă este așa, atunci și aprioricul, în cazul în care el își dovedește eficacitatea teoretică, ar putea fi suspectat a avea o ,,istorie'' de a fi în fond un a posteriori. Examinarea actualizată a curentului de conștiință, — una din ideile importante ale fenomenologiei — se operează efectiv în cadrul unei experiențe estetice care este deja înstrăinată considerabil de procesul real al receptării operei, cu toată precaritatea sa, și se prezintă mai curînd ca o suprastructură conceptuală solicitînd o reacție culturală și nicidecum una naivă și spontană. Contrar unei descrieri empirice, analiza eidetică vizează acel caz ideal al experienței estetice care condiționează și influențează, prin unitatea sa, configurația diferitelor niveluri ale existenței operei. De aceea, ideea concretizării, susținută de Ingarden, privind faptul prezenței multiplelor moduri de receptare a uneia și aceleiași opere, nu duce la un relativism ruinător, din moment ce se preconizează un model de receptare adecvată.

Dar acest tip de analiză formal-ontologică pură se limitează totodată, la a oferi descrierii numai existența potențială a unui proces, obiect sau valoare estetică. Intuiția eidetică nu poate surprinde, de pildă, sursele originare ale valorii estetice. M. Scheler subscrie la această afirmație, însă ca fenomenolog, pleacă de la presupoziția că ar exista unele esențe ireductibile, situate în afara inteligibilului, ca de pildă, valorile morale sau estetice, care, nefiind legate direct de semnificație, solicită un alt tip de Wesenschau — o intuiție emoțională, un sentiment pur, fundînd o fenomenologie specială. Din punctul de vedere al axiologiei marxiste, sursele ,,originare'' ale valorii estetice necesită o explicație în interiorul unui model de analiză istorică care operează cu anumiți factori constanți, ipotetic stabiliți în prealabil (un fel de apriori funcțional), dar care sînt extrași și își găsesc confirmarea din partea unui vast material istoric examinat. Aici însă trebuie făcută următoarea precizare : descrierea esențelor aprioric stabilite în urma reducției eidetice nu intenționează să recupereze întreaga investigație asupra obiectului vizat. Ambiția fenomenologului se consumă în a releva acea structură esențială a obiectului care n-ar mai avea nevoie de o explicație suplimentară și o fundamentare anterioară. Relațiile de ordin cauzal, manifestarea concretă a esenței în toată facticitatea sa, sînt recomandate a fi luate în considerație și a fi studiate, dar cu condiția să fie ulterioare stabilirii unui cîmp de idealitate care cuprinde condițiile apriorice de existență a obiectului și în limitele acestui cîmp. În acest sens descrierea eidetică are totdeauna un caracter ontologic.

Esteticianul-fenomenologul francez M. Dufrenne recurge la procedeul fenomenologic al variației eidetice în urma căreia opera de artă apare redusă la existența unui obiect sensibil destinat percepției estetice. Concluzia, în aparență simplă, proiectează opera într-o configurație nouă, o reconstituie conform acestui ,,eidos'' stabilit, impunînd reconsiderarea unor aptitudini lăsate oarecum în umbră, și, complementar, neglijînd, subestimînd alte determinări care nu decurg nemijlocit din acest mod de a fi al operei. Sensibilul este conceput de Dufrenne drept cuprinsul total al operei în care componentele consacrate prin tradiție estetică sub titlul de formă și fond, semnificație și expresie devin extrem de mobile. Ancheta fenomenologică detaliată la care Dufrenne supune opera în

[7] R. Ingarden, *Studia z estetyki*, vol. I, 1966, p. 267.

teza sa de doctorat *La phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), „variază" în limitele celor două confruntări principale: opera își dezvăluie determinările intrinseci în raport cu un lucru uzual (inclusiv cel natural) și cu un lucru semnificant. De fapt nu opera ca atare este pusă în discuție, ci obiectul estetic, adică existența fenomenală a operei, modul ei de a se prezenta conștiinței perceptive. Concluzia finală este următoarea: obiectul estetic nu explică, ci arată și ne invită să ne oprim asupra *datului* trăit în prezența sa, fără să căutăm dincolo de el o idee, o imagine, o formă preexistentă. Astfel conceptul de sensibil lărgește considerabil sfera sa de implicații desemnînd substanța operei, forma impregnată de sens care totdeauna echivalează cu „lumea" revelată de poet, suficientă sieși.

Sesizarea imediată a acestei „lumi" într-o experiență estetică este pusă pe seama solidarității consubstanțiale dintre a priori-ul existențial (subiectiv) și apriori-ul cosmologic (obiectiv). Coincidența lor în structură, baza afinității omului cu lumea, Dufrenne o desemnează prin conceptul de apriori afectiv care exprimă un sens imediat dat în experiență, un sens care anunță spontan apariția obiectului. Întrucît a priori-ul cosmologic nu se prezintă ca o idee generală și abstractă, ci „se citește" pe experiență, „îmi este dat de către experiență", aidoma formelor Gestaltismului care se surprind independent de operația de comparație sau constatare, sensibilității i se atribuie un rol privilegiat în actul „manifestării" existenței, echivalent în viziunea fenomenologică cu fenomenul original al adevărului. Ușurința cu care se anunță aptitudinea experienței estetice de a „se instala direct în sensul operei" se explică prin faptul că descrierea fenomenologică vizează o „abstracție" — acea experiență estetică care ia ființă odată ... cu descrierea ei.

Printre formele sensibilității, percepția deține un loc primordial. Ea servește drept model al experienței originare în care lucrul se arată „în persoană". Percepția este conștiința „posesiunii lucrului însuși", deoarece el este efectiv prezent simțurilor noastre și ne oferă cel mai concludent caz de evidență. Preocupată de originea oricărei relații între subiect-obiect, a cărei căutare este împinsă pînă la nivelul transcendentalului, fenomenologia descoperă în actul de percepție „motivul decisiv al genezei lumii" [8], infrastructura instinctivă care susține suprastructurile edificate prin „exercițiul inteligenței" cu toate artificiile acesteia. Autorul acestor reflecții asupra ireflexivului, M. Merleau-Ponty, încearcă să reconstituie semnificația percepției care este, după părerea sa, „fără echivalent în universul înțelegerii" [9], demonstrînd astfel faptul că reducția eidetică are ambiția de a egala reflexia cu viața ireflexivă a conștiinței. Analiza sa eidetică a percepției este prefigurată de o supoziție, aceea că esența percepției constă în a fi „un acces la adevăr", acel fond ireflexiv, un „trecut originar" fără de care reflexia nu poate sesiza sensul său plin, indiferent de forma ei de manifestare cum ar fi o judecată de valoare estetică sau un enunț științific. Prioritatea experienței trăite față de o judecată asupra obiectului experienței este susținută deopotrivă de R. Ingarden și M. Dufrenne, considerînd ineficace acele judecăți de valoare formulate de unii critici care se datorează adesea doar așa-zisului „profesionalism" și nu sînt bazate pe întregul proces de constituire (respectiv, trăire) a obiectului estetic. Demonstrația lui Merleau-Ponty nu reușește însă să treacă peste dificultatea prevăzută dealtfel de autorul însuși, și anume: de acea alterare inevitabilă a actului de percepție în momentul analizei ei reflexive — a tematiza ceea ce nu este tematizabil în principiu. Acest lucru rămîne valabil pentru orice descriere a experienței estetice: nonconceptuală prin definiție, ea este descrisă cu ajutorul limbajului de natură discursivă, ceea ce duce la imposibilitatea de a distinge riguros între experiența estetică „ingenuă" și teoria asupra ei. Acestei dificultăți i se adaugă o alta, remarcată cu justețe de către J. Piaget: în urma reducției eidetice „inferiorul este îmbogățit cu unele caracteristici ale superiorului, iar cel mai simplu devine cu atît mai complex" [10]. Fenomenologul angajat pe calea extrem de dificilă de a distinge „exact ce anume vedem noi" de ceea ce „deducem prin intelect" [11], sfîrșește prin a postula doar existența experienței originare, a ochiului „inocent" ca „punctul zero al situației, originea faptului însuși de a se situa" [12].

Dacă distincția menționată mai sus Merleau-Ponty o apreciază ca fiind dificilă, pentru cunoscutul psiholog al artei E. H. Gombrich ea pare cu totul imposibilă. Autorul lucrării *Artă și iluzie* denunță introspecția fenomenologică drept o „himeră", o metodă îndoielnică pentru studiul artei. Cu o deosebită ingeniozitate și putere de convingere Gombrich sistematizează un vast material al istoriei artelor plastice în jurul următoarei premise teoretice: istoria artei poate fi compri-

[8] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, 1945, p. 86.

[9] *Idem*, p. 58.

[10] J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, București, Edit. științifică, 1970, p. 111.

[11] E. H. Gombrich, *Artă și iluzie*, București, Edit. Meridiane, 1973, p. 46.

[12] E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 119.

mată la dimensiunile istoriei reprezentării plastice care, la rîndul său, se întrepătrunde cu psihologia percepției angajînd structurile ei constante, Noțiunile de ,,dispoziție mentală" ca o ,,stare de pregătire deplină pentru începerea proiectării"[13] și de ,,schemă" ca reflex al acesteia care organizează datele fluxului experienței noastre, conferă percepției un caracter ,,instruit", o prezintă ca pe un proces constructiv, ca o ,,modificare a unei anticipații". Ideii lui Wöfflin după care ,,s-a văzut întotdeauna așa cum s-a voit să se vadă"[14], pare a i se adăuga o nuanță referitor la mutațiile petrecute în cîmpul perceptiv precum și la fenomenul acumulării experienței (deci nu numai ,,cum s-a voit", dar și ,,cum s-a putut").

Luată în ansamblu, analiza pertinentă a lui Gombrich se opune evident intenției lui Merleau-Ponty de a descrie percepția în infrastructura sa, înainte de orice intervenție constructivă a inteligenței. Dar dincolo de demonstrațiile concrete și concluziile degajate pe baza acestora, stăruie, ca un punct de reper tacit, această confruntare cu ceea ce ar putea fi presupus ca un ,,început", ca un fel de ,,multiplu" potențial, e drept, ireconstituibil retroactiv. Exegetul american M. Farber consideră că o mare parte a problemelor formultate de fenomenologie aparțin acelei categorii care sînt generate de metoda ei de investigație filozofică (methodogenic problem). De pildă, existența lumii, acest fapt indubitabil, premisă a oricărei meditații : filozofice, devine problematizată în contextul metodei transcendentale de a sonda structura conștiinței și rolul ei constituant. În căutarea evidențelor ultime atît pentru un fapt real, cît și pentru cel mai abstract concept, fenomenologia examinează și descrie anumite niveluri ale experienței subiective ,,anonime" care se pretează la o comprehensiune intuitivă și în interiorul cărora se poate distinge mai riguros aspectul perceptiv de cel ideal al cunoașterii. *Fenomenologia percepției* atît de defăimată de J. Piaget cu o anume suficiență proprie savantului care refuză valoarea euristică a oricărei cunoașteri paraștiințifice, actualizează oportun unele întrebări ce privesc mai mult sau mai puțin direct natura sensibilității estetice: ideea somatizării spiritului, pentru care pledează Merleau-Ponty și pe care o evidențiază pe calea unei descrieri eidetice, coincide cu concluziile sociologului artelor plastice, P. Francastel, referitor la modificările survenite în sensibilitatea estetică modernă în care apelul la ,,experiența somato-figurativă" devine precumpănitor.

Cu toate neajunsurile și limitările inerente viziunii filozofice care se reclamă de la un idealism transcendental, în particular, acelea proprii analizei eidetice, semnalate pe parcursul expunerii de față, unele descrieri concrete ale experienței estetice efectuate pe baza intuiției exersate, laborioase cum ar fi cazul unor astfel de fenomenologi ca R. Ingarden sau M. Dufrenne, conțin o serie de rezultate valoroase și, mai ales, incită la repunerea și reactualizarea unor probleme care păreau a fi rezolvate definitiv. Astfel, cele patru genuri de imagine plastică, distinse de Ingarden au fost reținute ca valabile și utile pentru un studiu mai nuanțat al evoluției stilurilor și a periodizării istorice în funcție de schimbarea acestora, cu toate că perspectiva metodologică în care ele au fost relevate rămîne realmente discutabilă.

Există o opoziție ireductibilă între teoria marxistă asupra devenirii social-istorice a sensibilității umane, a simțului estetic, schițată în *Manuscrisele economico-filozofice*, și demersul regresiv preconizat de fenomenologie în căutarea fundamentelor oricărei trăiri ale conștiinței constituante. În raport cu o temeinică reconstituire a originii activității estetice, realizată de esteticianul marxist G. Lukács cu ajutorul metodei ontologic-genetice, descrierea fenomenologică a datelor imediate surprinse în Wesenschau rămîne o investigație șubredă prin caracterul ei static și anistoric. Mai întîi, descrierea conștiinței ca *Lebenswelt* nu ne asigură că avem de-a face cu datele ei imediate sau cu produsele raționalizării lor ulterioare, respectiv cu o intuiție eidetică sau cu o operație deductivă reconstitutivă. Departe de a nega rolul important al intuiției în cercetarea științifică, filozofia marxistă nu acceptă totuși erijarea ei în garanția ultimă a adevărului, respingînd doctrina evidențelor și intuițiilor ultime în favoarea unei perspective operatorii, constructive și funcționale. Valoarea euristică a unor concluzii degajate din cele mai izbutite analize eidetice, semnalate mai sus, se datorează mai degrabă unei intuiții exersate, ,,culte", ideea generală a operei fiind elaborată în urma unei experiențe estetice bogate, care este comprimată și oarecum disimulată în momentul contactului nemijlocit cu o operă dată. ,,Tehnica" fenomenologică a reducției eidetice contribuie incontestabil la cunoașterea structurilor diferențiale ale experienței, la o descriere mai riguroasă a proceselor de ideație, dar o mai rațională ,,exploatare" a ei reclamă părăsirea punctului de vedere transcendental în favoarea unor ,,premise reale", cum ar spune Marx, care să țină cont de însăși realitatea complexă, social-estetică și psihologică, a operei de artă.

Dacă acceptăm că există o solidaritate intimă între materia filozofică, în particular

---

[13] E. H. Gombrich, *Artă și iluzie*, p. 267.

[14] H. Wölfflin, *Principii fundamentale ale istoriei artei*, 1968, p. 211.

între temele estetice abordate de către fenomenologi și metoda filozofică, — metoda intuiției eidetice, purtînd deopotrivă asupra constituirii operei și reconstituirii ei în procesul „lecturii", eventualele judecăți depreciative asupra metodei fenomenologice nu conduc în mod necesar la deprecierea însăși a temelor respective? Se afirmă deobicei că dezacordul filozofiei marxiste cu anumite soluții elaborate în limitele unor doctrine nemarxiste nu trebuie să ne facă să îndepărtăm problemele înseși. Semnalăm aci pericolul ca unui dogmatism al soluțiilor să i se substituie un dogmatism al problemelor. În realitate temele și actualizările lor sub forma de probleme nu-și au sensul decît în perspectiva unor construcții teoretice și orientări metodologice bine consolidate. Aceste construcții și orientări nu sînt principial închise și incomunicabile, dar nici nu se poate stabili între ele o trecere imediată, în virtutea unor „reguli" de traducere. De aceea, în dialogul dintre estetica marxistă și estetica fenomenologică cea dintîi poate profita de anumite sugestii tematice și problematice provenite de la cea din urmă, ba chiar sugestii de metodă în sens restrîns și local, dar totul trebuie regîndit și reelaborat în conformitate cu exigențele și opțiunile deja probate ale filozofiei marxiste.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 3/1975

Din sumar: N. HÖRZ, Condiții (gnoseologice, epistemologice) și implicații ale creației științifice; D. PÄLIKE, Gîndirea pozitivistă și științele sociale burgheze; H. SCHERNER, Despre ideologia politică a lui Sun Jatsen; G. HAENSCH, Filozofia naturii la Jakob Böhme; I. DÖLLING, Teoria culturii în lumina materialismului istoric; O. MADER, Cu privire la unele probleme filozofice actuale ale pedagogiei; R. STOLLBERG, Probleme sociologice ale motivației și stimulării atitudinii socialiste față de muncă; F. RICHTER, Despre metodologia clasificării științifice; A. PEIFFER, „Moartea termică" a Universului; SP. KARAPANOS, R. OELSNER, B. D. REIMANN, Despre dialectica legilor naturii și legilor societății; G. BARTSCH, Simpozionul „Jakob Böhme".

Critica marxista

(Italia)

Nr. 6/1974

Din sumar: GUIDO FABIANI, Aspecte structurale și despre tendința agriculturii italiene (1960—1970); PIERO DELLA SETA, Inflația și criza capitalismului; LUCIANO GRUPPI, Note cu privire la dezbaterea teoriei marxiste în Italia; BIAGIO DE GIOVANNI, Teoria și politica în dezbaterea filozofilor marxiști; GIUSEPPE PRESTIPINO, Întrebări adresate filozofilor (sau economiștilor) marxiști; GABRIELE GIANNANTONI, Marxismul lui Galvano della Volpe (I).

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 4/1975

Din sumar: Acad. TODOR PAVLOV, Încă o dată despre umanismul clasei muncitoare; LEO GABRIEL (Viena), Logica și critica limbajului la Leibniz; NICOLA STEFANOV, Din nou despre problema esenței „științei despre știință"; MITRIU IANKOV, Sistemul metodelor de cunoaștere; GHEORGHI NASTEV, Cu privire la unele probleme ideologice și metodologice în opera lui I. P. Pavlov; TODOR POIBRENSKI, Formalizare și cunoaștere diagnostică; STANCA HRISTOVA, Opțiunea morală și criteriile de evaluare; TODOR CEAKAROV, Aspecte euristice ale gîndirii artistice creatoare.

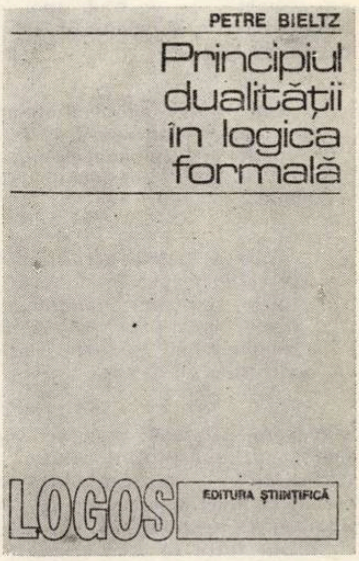
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Petre Bieltz

PRINCIPIUL DUALITĂŢII
ÎN LOGICA FORMALĂ

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, 1974, 195 p.



O CONTRIBUŢIE NOTABILĂ LA TEORIA ŞI SISTEMUL LOGICII DUALITĂŢII

DE

PETRU IOAN

Apărut în colecţia ,,Logos", sub îngrijirea prof. univ. dr. Gh. Enescu, studiul lui Petre Bieltz ne introduce într-o cercetare care promite ,,descoperirea unor raporturi logice noi, o explicaţie mai adecvată a unor legături logice şi o discuţie mai adîncă a raportului dintre logica modernă şi cea clasică, (...) dintre logică şi ştiinţa matematicilor", avînd a se impune prin perspectiva nemijlocit aplicativă a rezultatelor obţinute (p. 6). În atenţia autorului au stat manifestările principiului logic al dualităţii la nivelul *bivalenţei*, în logica ,,standard", mai precis în logica standard a propoziţiilor şi a predicatelor. N-au fost eludate, însă, prilejurile extinderii şi generalizării conceptului de dualitate asumat pentru cîmpul delimitat de investigaţie. Expunerea conţine referinţe la domeniul de origine al principiului dualităţii — *geometria proiectivă* —, ca şi numeroase sugestii pentru detectarea relaţiilor de dualitate în celelalte orizonturi ale matematicii şi logicii, în algebră, programarea lineară, teoria claselor şi a relaţiilor, calculul propoziţiilor modale şi al celor polivalente etc.

Rev. filoz., XXII, 3, p. 373–376 Bucureşti, 1975

Problema dualității descinde din comparația enunțurilor și ne apare firească stăruința cu care este frecventat acest palier al analizei în capitolele cărții. Despre un *principiu al dualității* s-a putut vorbi în geometrie în împrejurarea că un enunț-teoremă poate fi obținut din enunțul altei teoreme, prin simpla schimbare a unor termeni, înlocuind, să spunem, „punct" cu „dreaptă" și „dreaptă" cu „punct", și operînd apoi substituțiile subiacente acestei modificări, ca în exemplul care urmează:

> „Dacă patru *puncte* dintr-un plan sînt *unite* prin șase *drepte* distincte, ele sînt numite *vîrfurile* unui *patrulater* complet, iar *dreptele* considerate sînt *laturile* sale".

> „Dacă patru *drepte* dintr-un plan *se întîlnesc* perechi în șase *puncte* distincte, ele sînt numite *laturile* unei *figuri geometrice cu patru unghiuri* complete, iar *punctele* considerate sînt vîrfurile sale".

Din punct de vedere logic vor conta, în primul rînd, substituțiile dintre „adevărat" (1) și „fals" (0), „afirmat"(+) și „negat" (—), relativ la funcțiile creatoare de enunțuri și la argumentele acestora. „*Dualitatea*" se va defini ca *relație* între functori („...și..." — „... sau..."; „este necesar..." — „este posibil..."; „toți... sînt..."—„unii... sînt..."; „ești obligat să ..."— „ți se permite să ..." etc.), iar „*dualizarea*" ca *operație* prin care, pornind de la o funcție creatoare de enunțuri, vom construi duala acesteia („p *și* q" — „*nu și non*-p și *non*-q"; „este *necesar* p" — „*nu* este *necesar non*-p" etc.). O dată formulat în acest context de bază, principiul dualității se va răsfrînge asupra expresiilor propoziționale complexe, dovedindu-și, totodată, operanța în spațiul relațiilor dintre noțiuni și enunțuri, stabilite de logica clasică într-o manieră mai mult empirică.

În primul capitol, „*Dualitatea în logica standard*", autorul este ținut să confrunte două concepții divergente despre dualizare, argumentate de Willard van Orman Quine[1], respectiv de Irving Copi[2]. Transînd în favoarea punctului de vedere quinean, logicianul român pledează cu îndreptățire pentru un operator de *dualizare* care prin modul cum se aplică și prin efectul acțiunii sale să difere de *negarea* enunțului luat ca întreg. Fie schema propozițională cea mai simplă, Fpq. Negația se poate exercita asupra argumentelor *p* și *q*, asupra funcției F, sau poate cuprinde concomitent argumentele și funcția. În primul caz parvenim la „predualul" schemei date ($\triangleright$'Fpq = FNpNq), în al doilea la negația totală a acesteia (NFpq), iar în al treilea la însuși „dualul" formulei ($\triangleright$Fpq =NFNpNq). Dacă se întîmplă ca dualul să difere atît de formula inițială, cît și de negația acesteia, entitățile Fpq, $\triangleright$'Fpq, $\triangleright$Fpq și NFpq sînt *conjugate armonic* și pot fi aranjate în patratul lui Boëthius, formula inițială pe postul *A*, predualа ei în *E*, negația în *O*, iar duala în *I*. Criteriul conjugării armonice este încercat cu rezultate remarcabile la studiul functorilor binari și adecvat apoi expresiilor propoziționale cu grade determinate de complexitate. Principiul ca atare al *conjugării armonice* este raportat de P. Bieltz la *legea lui Gottschalk, a cuaternalității*[3]. Este interesant, însă, că ambii autori regăsesc, într-o terminologie distinctă, *grupul lui Piaget*[4], al transformărilor de *identitate* (IFpq = Fpq), *reciprocitate* („contradualizare" la Gottschalk, „predualizare" la P. Bieltz), *inversiune* (negație) și *corelativitate* (dualizare).

Relația dintre *dualitate* și *negație* și mecanismul acestor două operații fac obiectul celui de al doilea capitol al lucrării, „Încercare pentru o matrice a operatorului$\triangleright$ ". Se degajă nivelul superior de generalitate la care pretinde analiza și definiția matriceală a dualizării. Avansul în metateoria formalismelor uzuale, la care concură principiul dualității, transpare și din capitolul următor, „Teoremele dualității". Proprietățile formale ale relației de dualitate, coordonatele spațiului de emergență pentru principiul la care ne referim, sînt traduse și fundamentate riguros, în ținuta unei axiomatici complete și necontradictorii.

Interesul și valoarea intrinsecă a cercetării lui P. Bieltz sînt atestate în ultimul capitol al cărții, ilustrînd implicarea principiului dualității în logica formală. O primă asimilare este realizată prin *legea variației inverse* dintre conținutul (conotația, intensiunea, sensul) și *sfera* (denotația, extensiunea, semnificația) noțiunii. Aferentă acesteia este discutarea dualității dintre *gen* și *specie*, respectiv *generalizare* și *specificare*. La care s-ar putea adăuga dualitățile paralele din logica raporturilor *întreg—parte*. Confirmarea și explicitarea cea mai instruc-

---

[1] W. VAN O. QUINE, *Methods of Logic*, New York, 1960 (1950, 1959), p. 59—63.

[2] I. COPI, *Symbolic Logic*, New York, 1967, p. 293—297.

[3] W. H. GOTTSCHALK, *The Theory of Quaternality*, în „Journal of Symbolic Logic", vol. 18, nr. 3, 1953, p. 194.

[4] J. PIAGET, *Traité de logigue, essai de logistique opératoire*, Paris, 1949, p. 268—273.

tivă a rolului principiului dualității în teoria noțiunii solicită aprofundarea legăturii dintre ,,conjugarea armonică" și ,,patratul logic". Autorul dezminte interpretarea dualității în termenii *contrarietății* (A. C. Leisenring), ori *contradicției* (I. Copi); ,,dacă ar fi vorba totuși de o încercare de a apropia relația de dualitate de unul din raporturile specifice pătratului logic clasic, atunci cel mult s-ar putea vorbi de o corelație între dualitate și subalternare" (p. 172). După părerea noastră ,,dualitatea" ar putea fi argumentată cu certitudine ca relație de *subalternare*, iar ,,conjugarea armonică" ca o codificare a relațiilor consemnate în patratul logic: *subalternare* (dualitate) între S și $\triangleright$S, $\triangleright'$S și NS; *contrarietate* între S și $\triangleright'$S; *subcontrarietate* între $\triangleright$S și NS; *contradicție* între S și NS, $\triangleright'$S și $\triangleright$S. Independent de teoria dualității, R. Blanché[5] a putut recomanda patratul logic ca o structură generală a gîndirii, aplicabilă deopotrivă noțiunilor, functorilor, cuantorilor, propozițiilor înseși. Prin aceasta însuși principiul dualității se vădește antrenat în ordonarea noțiunilor și completarea sistemelor de noțiuni.

S-ar părea că teoria judecăților de predicație asigură un domeniu privilegiat pentru funcțiunea principiului dualității, aici revelîndu-se structura tetradică A E O I, și tot de aici pornind sugestiile pentru extinderea ei într-un *hexagon logic*, prin adiționarea, așa cum a procedat R. Blanché, a posturilor compuse Y = I & O, U = A v E. P. Bieltz se vede silit, totuși, la o ,,modificare a definiției dualității", sau, cel puțin, ,,a modalității concrete de aplicare a ei" (p. 151). În cazul judecății de forma *S este P* ,,aplicarea operației de negație, în vederea realizării operației de dualizare, trebuie să afecteze cuantorul, adică elementul care desemnează cantitatea judecății și simultan copula, adică elementul care desemnează calitatea judecății" (p. 150). Conform acestui criteriu, dualitatea se instituie între *A* (toți ... sînt ...) și *I* (unii ... sînt ...), respectiv între *E* (nici un ... nu este ...) și *O* (unii ... nu sînt ...). Cîtă vreme definiția generală ar fi impus dualitățile dintre *A* (toți ... sînt ...) și *O'* (nu toți non ... sînt non ...), respectiv dintre *E* (nici un ... nu este ...) și *I'* (nu nici un non ... nu este non ...), angajînd, astfel, functorii silogistici pentru termeni negativi, studiați la noi de Fl. Țuțugan[6]. Asimetria semnalată de autor ne-a făcut să încercăm și pentru functorii propoziționali dualizarea impusă de functorii silogistici clasici. Experimentul s-a dovedit plin de surprize. Putem defini în trei feluri dualitatea: negînd funcția și ambele argumente, funcția și primul argument, respectiv funcția și al doilea argument. Functorii propoziționali care se comportă normal față de dualizare sînt de fiecare dată aceiași (conjuncția, disjuncția, implicația, replicația și negațiile acestora), diferă doar modul cum se asociază în structuri tetradice. În total se obțin 6 conjugări armonice între functorii propoziționali și, în mod simetric, 6 conjugări armonice între functorii silogistici (A, E, I, O, A', E', I' și O'). De fiecare dată *dualizarea* și *conjugarea armonică* facilitează instituirea nexului de relații stipulate prin patratul logic.

Manifestarea plenară a principiului dualității la nivelul legicii simbolice se explică, așa cum arată și autorul, prin ținuta acestei științe de a fi în același timp *formală* și *formalizată*. Ca intervenții efective ale principiului dualității în acest orizont al analizei se discută *reducerea functorilor* și simplificarea corespunzătoare a formalismelor logice, generalizarea și unificarea unor teoreme cum sînt cele promovate în logică și teoria mulțimilor sub numele lui Augustus de Morgan, interdefinirea cuantorilor, și, bineînțeles, posibilitatea fundamentării directe a unor teoreme logice. Relativ la această din urmă împrejurare surprindem, însă, un echivoc. Invocînd legea a treia a dualității enunțată de Quine, după care dualul unei formule valide este una inconsistentă, P. Bieltz se declară de acord cu consecința care rezultă, anume ,,imposibilitatea de a susține afirmația că dat fiind un sistem formal oarecare al CP (calculului propozițional) sau CF (calculul funcțional), sau numai un grup de expresii valide, noi am putea obține un alt sistem formal sau alte expresii valide, aplicînd operația de dualizare asupra primelor expresii valide" (p. 135—136). În acest context se conchide ,, că, avînd o lege logică oarecare, dacă operatorul ei principal este echivalența, atunci putem obține o nouă lege logică, nu în sensul că cea de a doua ar fi dualul explicit al celei dintîi, ci în sensul că noua lege logică este tot o echivalență, dar formulele conectate de echivalență în cea de a doua lege logică sînt dualele formulelor conectate de echivalență în legea logică inițială" (p. 136). Ne întrebăm dacă n-ar fi fost posibilă definirea de o așa manieră a dualității, în cazul formulelor complexe, încît,

---

[5] R. Blanché, *Structures intellectuelles, essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, 1966; 1969

[6] Fl. Țuțugan, *Silogistica judecăților de predicație, contribuții, adaosuri și rectificări la silogistica clasică*, București, 1957, p. 7 *sq*

ca și în geometrie, prin „dualizarea explicită" a unei teoreme logice să obținem altă teoremă, iar operația ca atare să prezerve în dual valoarea de adevăr a propoziției inițiale.

Considerațiile finale oferă cîteva repere în desluşirea dualității în domeniile recente ale logicii formale, ca și în orizonturile cunoașterii, pe care și le îndatorează acestea — teoria contactelor electrice, teoria optimizării, teoria deciziei etc. Cititorul este stimulat să mediteze el însuși la forța de generalitate a concluziilor care rezultă din analiza formală a principiului dualității și să întrevadă acestuia noi arii de aplicare. Ne gîndim cît de instructiv **ar fi în acest** sens examenul *corelativității* **şi** *polarității* categoriilor filozofice sub **incidența** noțiunilor de *dualitate* și *negație*. **Cartea** lui Petre Bieltz se impune în ansamblul ei ca un argument contemporan pentru impactul logicii cu filozofia.

Aut Aut

(Italia)

Nr. 144, nov.–dec. 1974

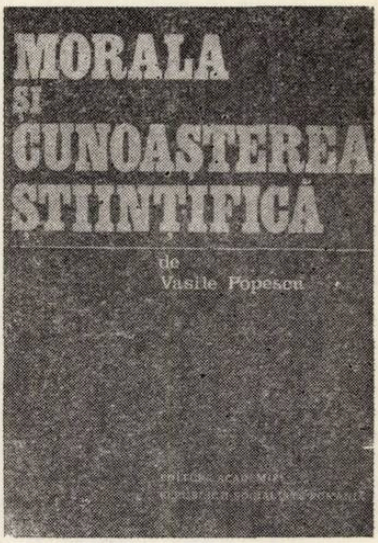
Din sumar : FRANCO FERGNANI, „Problema Gramsci" : o propunere de reconsiderare ; AGNES HELLER, Mișcare radicală și utopie radicală ; UMBERTO CURI, Despre conceptul de progres în știință ; FRANCO RELLA, Un mormînt pentru Oedip ? Însemnări despre Deleuze-Guattari.

În obiectiv:

Vasile Popescu

MORALA ŞI CUNOAŞTEREA ŞTIINŢIFICĂ

BUCUREŞTI, EDITURA ACADEMIEI, 1974, 176 p.



CUANTIFICAREA ÎN STUDIUL MORALEI

DE

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Dacă a doua jumătate a secolului al XIX-lea este momentul în care ştiinţele sociale ajung la o conştiinţă critică a practicii lor teoretice tradiţionale, conştiinţă critică ce constată în primul rînd rămînerea în urmă a acestor discipline în raport cu ştiinţele naturii, secolul al XX-lea este perioada în care se încearcă lichidarea acestei rămîneri în urmă, „pozitivarea" ştiinţelor sociale.

În ceea ce priveşte etica, şcoala durkheimistă este aceea care se remarcă atît printr-o analiză critică temeinică a eticii tradiţionale, cît şi prin încercarea de reaşezare a eticii pe temeiuri ştiinţifice.

Lucrarea recentă a lui Vasile Popescu are ca punct de plecare tocmai această constatare a întîrzierii dezvoltării ştiinţifice în etică în raport cu fizica, de exemplu, dar nu se opreşte aici, ci obiectivul ei este de a proba posibilitatea folosirii unor metode moderne de cercetare în studiul moralei, metode care sporesc atît precizia cît şi eficienţa eticii.

Deşi în economia lucrării critica eticii tradiţionale ocupă un loc restrîns, totuşi merită subliniată o idee interesantă referitoare la acest aspect. Autorul consideră, cu îndreptăţire după opinia noastră, că în planul eticii cunoaşterea s-a dezvoltat mai curînd în suprafaţă, prin aducerea în planul teoriei a unor aspecte noi, decît în profunzime „prin adîncirea semnificaţiilor şi prin aprofundarea fenomenului moral considerat" (p. 8). În această viziune, istoria eticii este în primul rînd „o istorie a modalităţilor de abordare" şi mai puţin „o istorie a dezvoltării continue a unei modalităţi integratoare".

Rev. filoz., XXII, 3, p. 377–379 Bucureşti, 1975.

În ceea ce privește obiectivul ei principal, *Morala și cunoașterea științifică* este o carte care își propune să teoretizeze și să exemplifice posibilitatea *cuantificării* în cercetarea etică. Fiind consacrată utilizării unor metode matematice în etică, lucrarea poate fi discutată cu egală îndreptățire atît din punctul de vedere al eticianului, cît și din punctul de vedere al matematicianului. Prima perspectivă presupune analiza justificării utilizării unor metode cantitative în etică și evidențierea importanței teoretice a acestei tentative, în timp ce a doua perspectivă implică examinarea corecitudinii aparatului matematic aplicat. Din motive de competență am optat pentru punctul de vedere al eticianului.

Istoria eticii demonstrează existența a două tendințe principale care maturizîndu-se au condus la situația actuală a acestei discipline. Este vorba în primul rînd de tendința inversării raportului de forțe între demersul *cognitiv* și demersul *normativ*. În etica tradițională normativul s-a aflat pe primul plan fără ca acest lucru să însemne absența cognitivului. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea cunoașterea moralei începe să cîștige în importanță, etica devenind în secolul al XX-lea o disciplină precumpănitor cognitivă.

La maturizarea primei tendințe a contribuit cea de a doua tendință: transformarea cunoașterii moralei dintr-o cunoaștere *speculativă* într-o cunoaștere *științifică*. Această tendință a debutat prin eliberarea de prejudecăți teoretice, prin fidelitatea față de fapte, avansînd spre utilizarea de metode tot mai adecvate noului spirit. Astăzi se pune chiar problema aplicării unor metode matematice în studiul moralei, metode care sînt folosite cu succes de mai multă vreme în alte științe sociale: sociologia și psihologia socială. În acest cadru problematic contemporan se înscrie cartea lui Vasile Popescu. Autorul pledează pentru o etică cognitivă științifică, ceea ce corespunde perfect spiritului autentic al eticii marxiste. Lucrarea reprezintă o teoretizare a unor experiențe proprii de cercetare anterioare dar și o încercare de preluare a rezultatelor unor experiențe de utilizare a metodelor matematice în psihologia socială, de exemplu.

Din problematica abordată rezultă și importanța cărții: *Morala și cunoașterea științifică* este prima încercare de teoretizare a utilizării metodelor matematice în cercetarea de etică de la noi din țară. Prin aceasta este deschis încă un orizont în cîmpul teoriei și practicii teoretice proprii eticii, orizont a cărui parcurgere sporește gradul de științificitate al investigației moralei. Se poate afirma că odată cu utilizarea unor metode matematice, etica se apropie de un nou tip de științificitate — tipul propriu științelor exacte. Cuantificarea este unul din indicatorii, deși nu singurul, care definesc științificul pozitiv. Desigur, apropierea este foarte precaută — autorul face o serie de rezerve și invită la prudență în utilizarea rezultatelor — dar principial se afirmă posibilitatea cuantificării fenomenelor morale, ceea ce constituie un cîștig esențial.

Așadar, cunoașterea moralei a început prin a fi precumpănitor speculativă, realizîndu-se în cadrul sistemelor filozofice — situație care s-a perpetuat pînă tîrziu în secolul al XIX-lea —, pentru a păși apoi pe prima treaptă a științificității, care este o științificitate de atitudine (eliberarea de constrîngerea teoretică impusă de principiul sistemului și fidelitatea față de fapte), evoluînd astăzi spre un tip superior de științificitate, lucru de care ne convinge *Morala și cunoașterea științifică*.

Principala problemă teoretică pe care a trebuit s-o rezolve Vasile Popescu a fost aceea a posibilității principiale de cuantificare a fenomenelor morale. Această problemă este abordată în capitolul I: *Teoria generală a măsurii*, precum și în capitolul II: *Principiile măsurii fenomenului moral*.

Primul capitol, valorificînd anumite idei hegeliene, oferă fundamentarea filozofică a analizelor ulterioare. Punctul de plecare îl constituie definiția dată de Hegel măsurii — „o cîtime cu semnificație calitativă". După ce reamintește teza generală că orice fenomen, deci și fenomenele morale, au o măsură, autorul, fără a mai întîrzia asupra altor generalități, exemplifică legătura cantitate-calitate la nivelul moralității. Sînt folosite în acest scop diferite calități morale.

Ne oprim asupra exemplului conștiinciozității. Latura cantitativă a măsurii conștiinciozității se întinde între 0 și ∞, între absența și prezența ei maximă. În interiorul acestor limite exterioare vom găsi însă alte două limite interioare care separă fenomene morale calitativ deosebite. În stînga porțiunii din mijloc, care reprezintă conștiinciozitatea propriu-zisă, vom găsi „nepăsarea și indisciplina", în dreapta, datorită unei conștiinciozități „oarbe", vom găsi „inactivitatea și lipsa inițiativelor", ambele în fond manifestări ale neconștiinciozității.

Spre deosebire de viziunea polarizatoare a calităților morale (pozitiv-negativ) care ascunde dubla natură a negativității morale (care nu este doar un prea puțin, ci și un prea mult), analiza lor din perspectiva măsurii relevă caracterul lor mai complex. Este astfel regăsită ideea aristotelică a virtuții ca mijloc între extreme, idee care rămîne după autor deficitară în privința stabilirii „mijlocului". Vasile Popescu arată că nu numai comporta-

mentul moral trebuie gîndit din această perspectivă a limitelor interioare, ci şi conceptele eticii.

Ştiinţei măsurii, pe care autorul o expune succint în partea a doua a capitolului I, îi revine sarcina de a stabili măsura concretă, limitele interioare ale fiecărui fenomen.

Dar dacă din punct de vedere filozofic este indiscutabil că măsura există şi se manifestă şi în cîmpul moralităţii, din punct de vedere ştiinţific problema este de a stabili specificul măsurii la acest nivel, de a vedea „care proprietăţi ale fenomenului moral sînt (sau le putem considera izomorfe cu proprietăţile unui anumit sistem numeric) expresia unui anumit nivel de măsură? Prin ce anume măsura există în substanţa fenomenului etic?" (p. 42).

Pentru definirea laturii cantitative a moralităţii practice, Vasile Popescu avansează o soluţie care reţine atenţia. În viziunea sa „intensitatea raportării pozitive la ceilalţi" este acel aspect care poate fi constatat atît la nivelul faptelor şi atitudinilor cît şi la nivelul opţiunii sau în judecata de valoare. Aici se ajunge din aproape în aproape, prin analogie cu etapele stabilirii măsurii valorii economice şi a unităţii de măsură a acesteia aşa cum apar în *Capitalul*. Un comportament deţine valoare morală în măsura în care presupune un mod specific de raportare la ceilalţi. Mărimea acestei valori o putem măsura prin cantitatea raportării pozitive la ceilalţi iar aceasta prin *intensitatea* raportării pozitive la ceilalţi. În sfîrşit, intensitatea raportării pozitive la ceilalţi se poate măsura prin *locul* pe care-l are în ierarhia interioară, individuală sau colectivă.

Ultimul aspect, unitatea de măsură a intensităţii, care apare ca ipoteză de lucru, este supus discuţiei. Pornind de la experienţa teoretică din *Tineretul şi idealul moral*[1], autorul susţine că gradele intensităţii raportării pozitive variază în funcţie de raporturile acesteia cu utilitarismul, relaţiile de prietenie etc. Dacă raportarea pozitivă la ceilalţi ocupă un loc inferior utilitarismului, atunci intensitatea ei este mai mică. Limitele soluţiei ar consta, pe de o parte, în dificultatea analizării fiecărei ierarhii individuale a valorilor şi, pe de altă parte, în stabilirea unei ierarhii obiective a valorilor.

Constatînd că fenomenele morale au proprietăţi izomorfe cu sisteme numerice — răspunzînd deci la întrebările puse la începutul capitolului — autorul trece la analiza nivelelor de măsură proprii fenomenului moral. Înainte de a face o scurtă prezentare a acestora este momentul să consemnăm o absenţă: demonstrînd convingător posibilitatea cuantificării fenomenelor morale, autorul nu consideră necesară trecerea în revistă a contraargumentelor adepţilor poziţiei opuse, a acelor gînditori care susţin imposibilitatea cuantificării (nota de la pagina 11 ni se pare insuficientă). Ca *primă* lucrare consacrată teoretizării folosirii unor metode matematice în etică apărută în literatura noastră de specialitate, *Morala şi cunoaşterea ştiinţifică* ar fi trebuit să consacre un paragraf şi discutării punctului de vedere opus celui susţinut de autor. În felul acesta, cititorul ar fi avut şi indirect — prin critica poziţiei opuse — dovada soliditătii poziţiei autorului.

Partea aplicativ-demonstrativă a lucrării tratează mai întîi problema folosirii scărilor de măsură în etică (capitolul III) — scările nominale, ordinale şi de interval, aplicarea ultimelor avînd un caracter convenţional şi strict operaţional — pentru ca apoi, în partea a doua a lucrării, să fie abordată utilizarea unor tehnici mai complexe (tipologiile morale cu criteriu distinctiv nominal, tipologiile morale ordinale şi alte structuri asimilabile modelului ordinal, structuri şi modele teoretice explicative ale fenomenului moral, precum şi tehnici de analiză a structurilor morale explicative).

Fără a intra în analiza tehnicilor propriuzise, a corectitudinii aplicării lor — analiză care poate fi supusă unei examinări competente doar de un bun cunoscător al matematicii — vrem să subliniem doar maturitatea atitudinii ştiinţifice a autorului, atitudine prezentă în cuprinsul întregii lucrări. Vasile Popescu este departe de optimismul facil al începătorului care crede în posibilităţile nelimitate de aplicare a unor metode noi. Dimpotrivă, nu numai că pretutindeni sînt avute în vedere limitele şi dificultăţile aplicării metodelor matematice, dar această atitudine critică este proiectată şi asupra trecutului practicii teoretice a autorului, corectîndu-se anumite exagerări „scientiste". De exemplu, la pag. 78, Vasile Popescu consideră că în anumite cercetări trecute a abuzat în utilizarea unor soluţii operaţionale şi strict convenţionale (este vorba de acordarea de scoruri numerice diferitelor elemente consecutive ale unei valori sau atitudini morale). De asemenea, lipseşte exclusivismul specific imaturităţii ştiinţifice: nicăieri nu apare ideea că metodele matematice ar exclude metodele tradiţionale. Dimpotrivă, autorul consideră că în cunoaşterea moralei diferitele tipuri de metode pot colabora şi trebuie să colaboreze.

În final atragem încă odată atenţia asupra interesului teoretic pe care-l prezintă *Morala şi cunoaşterea ştiinţifică* pentru etician, sociolog şi matematician, propunînd o discutare multidisciplinară a lucrării.

[1] Vezi N. Bellu, V. Popescu, L. Miroş, V. Zamfirescu, *Tineretul şi idealul moral*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969.

În obiectiv:

Henri H. Stahl

TEORIA ŞI PRACTICA INVESTIGAŢIILOR SOCIALE

1

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, 1974, 359p.

UN ÎNDRUMAR PENTRU INVESTIGAŢIA SOCIALĂ

DE
V. MOGLESCU

Cu toate că şi-o prezintă cu modestie în prefaţă drept un manual elementar destinat investigatorilor sociali, profesorul Henri H. Stahl ne oferă, prin lucrarea sa recent apărută: *Teoria şi practica investigaţiilor sociale*, nu numai o remarcabilă călăuză metodologică pentru cercetarea socială de teren ci şi, am putea spune, nucleul unui model de valorificare metodologică mai largă a principiilor epistemologice ale materialismului dialectic şi istoric. Asupra acestor aspecte şi implicaţii de ordin epistemologic, susceptibile a fi extinse şi asupra altor discipline social-umanistice, ne vom îngădui să insistăm în cele ce urmează, lăsînd la o parte contribuţiile cărţii în domeniul strict al sociologiei, contribuţii ce vor forma, nu ne îndoim, obiectul unor analize pertinente din partea specialiştilor.

Însemnătatea unei metodologii ca aceea propusă de H. H. Stahl decurge, atît sub raport practic cît şi teoretic, din împrejurarea că în primul rînd ne atrage atenţia asupra caracterului *euristic* al materialismului dialectic şi istoric, avertizîndu-ne astfel asupra primejdiei de a reduce memorabila teză potrivit căreia marxismul nu este o dogmă ci o călăuză în cunoaştere şi acţiune la o simplă declaraţie de intenţii.

Conceptul marxist al *praxis*-ului este departe de a se confunda cu noţiunea unei practici spontane, chiar dacă aceasta îşi caută *a posteriori* o aparentă întemeiere pe racordarea ei la formule izolate, extrase din lucrările lui Marx şi Engels. Profesorul H.H. Stahl pune un accent deosebit pe considerentul că în accepţia dată de marxism, praxis-ul este o acţiune practică gîndită, în cadrul căreia căpătăm informaţii senzoriale despre realităţile exterioare nouă, informaţii pe care le diriguim şi controlăm pentru a putea formula pe această bază concretă, certă, concluzii abstracte, pe care le verificăm apoi,

reconfruntîndu-le cu noi experimentări senzoriale. De aceea, după cum precizează autorul, ,,**ne apropiem de adevăr,** *nu printr-un salt direct ci* **doar prin aproximări succesive,** *repetate în ciclu, de-a lungul unor faze de treptată conexare a gîndirii cu empiria şi anume, printr-un mers necontenit*", după cum preciza Lenin, ,,*de la intuirea vie, la gîndirea abstractă; şi de la ea la practică*", ,,*apoi de aici înapoi la gîndirea vie etc.*"

În consecinţă, arată autorul lucrării, în cadrul praxisului gîndirea ştiinţifică nu intervine *după* ce am luat contact cu empiria (ceea ce înseamnă că nu este menită *să justifice* doar o practică şi o cunoaştere spontană), nu constituie un adaos peste empirie; dimpotrivă ea intervine dintru început şi dinlăuntru, încă în cursul procesului de luare a contactului senzorial cu empiria, continuînd apoi a fi mereu prezentă şi activă în toate fazele ulterioare, de autoverificare prin reluarea contactului cu empiria.

Viaţa socială cuprinde o mare varietate de aspecte a căror cercetare în cadrul unei *concepţii teoretice unitare* presupune, rînd pe rînd, riguroasa lor *observare, descriere, înţelegere* şi *explicare*. Dar toate acestea nu pot fi aduse la îndeplinire decît procedînd sistematic, aplicînd aşadar anumite reguli metodice şi folosind anumite tehnici pe care oamenii de ştiinţă le-au elaborat pe baza unor foarte îndelungate experienţe.

O foarte mare însemnătate are în lucrarea profesorului H.H. Stahl mai ales schiţarea în linii mari a mersului metodic al gîndirii pe tot parcursul investigaţiei. Autorul consideră în primul rînd că întotdeauna trebuie pornit de la o problemă *concretă, reală*, căreia îi căutăm dezlegarea. Depistarea problemei şi apoi formularea ei teoretică, adică transformarea ei din problemă în problematică se obţine prin însăşi participarea noastră la viaţa socială de toate zilele care ne semnalează unele stări de lucruri pe care le-am dori mai bine cunoscute, ameliorate sau înlăturate. Dar autorul pune un accent deosebit pe faptul că participarea la viaţa socială poate duce *numai la recunoaşterea existenţei unor probleme* şi deci nu are prin ea însăşi virtuţi ştiinţifice. Această participare e deobicei spontană dar poate fi şi deliberată, adică voită, urmărită experimental în scop de cunoaştere. Cît priveşte problematica socială ea nu se poate stabili decît prin efectuarea unor investigaţii metodice constînd dintr-o serie de cercetări începînd cu o *prospectare* şi continuînd apoi cu *anchete* multiple, din ce în ce mai adîncite, potrivit unei succesiuni de faze operaţionale pe care lucrarea le descrie în amănunţime dar asupra cărora noi nu vom insista. Prima dintre ele constă în stabilirea tezei teoretice în cadrul căreia se poate insera problema asupra căreia se opreşte cercetătorul. Apoi se trece la clarificarea problemei ce urmează a fi studiată, ceea ce se obţine printr-o aşa-numită ,,analiză conceptuală" graţie căreia definim clar şi distinct fiecare din conceptele pe care le folosim, semnificîndu-le printr-o terminologie clasificatorie precisă. Pe urmă, aceste concepte abstracte sînt transformate în *concepte operaţionale*, arătînd, cu alte cuvinte, care sînt ,,dimensiunile" şi apoi ,,indicatorii" concreţi ai acestor dimensiuni, în forma lor de ,,obiecte", ,,acţiuni" şi ,,opinii", putînd fi numărate, măsurate, sau măcar evaluate potrivit unor ,,scări". Cu ajutorul acestor concepte operaţionalizate, în cadrul tezei teoretice generale, se stabileşte o primă ipoteză empirică de lucru. Ea înseamnă o încercare de aplicare a teoriei la concretul dat fără însă să aibă nici un fel de altă valoare decît ,,euristică", adică de unealtă în munca de căutare a adevărului. Ipoteza este, după aceea, confruntată cu empiria. Dar, deoarece realităţile concrete sînt infinite, este cu totul imposibil a fi ţinute toate în seamă. De aceea se ,,extrage", se ,,decupează", se ,,triază", o anumită cantitate de fapte, indicatorii stabiliţi slujind astfel drept grilă (adică sită), luînd în considerare, sub acest raport, învăţămintele statisticii. Faptele concrete astfel triate trebuie observate în mod ştiinţific adică potrivit anumitor tehnici, deseori cu ajutorul unor unelte (planuri, formulare, chestionare) care trebuie *testate*, adică probate înainte de a fi aplicate efectiv. Aceste fapte, astfel observate, urmează apoi să fie organizate în colecţii, de asemenea potrivit regulilor foarte stricte ale statisticii. Ajuns la această etapă cercetătorul poate proceda la un *raţionament experimental*, adică la o confruntare mintală a ipotezei sale cu acea realitate empirică pe care au putut-o cuprinde colecţiile sale. Însă rareori ipoteza îi este confirmată dintru început. De cele mai multe ori, chiar dacă nu este complet infirmată, se adeveresc a fi necesare unele ameliorări; ceea ce implică reluarea critică a întregii munci. Iar dacă, după o serie de tatonări, ameliorări şi ajustări, ipoteza este confirmată de faptele cuprinse în colecţia cu care s-a lucrat, urmează a se stabili dacă şi în ce condiţii se pot *generaliza* concluziile trase asupra ansamblului de fapte din care s-a decupat colecţia. În sfîrşit, ipoteza, în măsura în care a fost astfel verificată din punctul de vedere al valabilităţii ei generale, urmează să fie verificată şi *practic*, adică din punctul de vedere al capacităţii sale de a ne îngădui o mînuire a faptelor reale spre atingerea scopurilor propuse. Numai în măsura în care ipoteza răspunde şi acestei ultime cerinţe, o putem socoti teoretic valabilă, meritînd aşadar, să intre în seria teoriilor ştiinţifice.

Profesorul H.H. Stahl mai precizează că în orice cercetare științifică avem de a face cu două categorii de realități: pe de o parte realitățile concrete, materiale, existînd în afara noastră și independent de noi, în speță fenomenele vieții sociale; pe de altă parte, propriile noastre *construcții mintale* pe care le elaborăm cu privire la realitățile supuse studiului. Problema de rezolvat este de a face astfel ca prin *aproximații succesive* să stabilim între aceste două realități o suficientă concordanță, astfel încît teoria să ne fie garanta unei practici suficiente. De aceea se cuvin a fi respectate două vechi principii metodologice: *adequatio intellectus ad intellecti* (o coerență logică internă) și *adequatio intellectus ad rei* (o concordanță între operațiile noastre mintale și realitățile concrete). În domeniul vieții sociale aplicarea acestor două principii este cu mult mai dificilă decît în sfera fenomenelor naturii. În cadrul acestora din urmă se poate foarte ușor face deosebirea între cele două realități distincte: cele ontologice și cele epistemologice, cu alte cuvinte între realitățile materiale, fizice, existente în afara noastră și independent de noi și modul în care noi înșine căutăm să cunoaștem aceste realități. În ceea ce privește primele, trebuie întîi de toate să învingem o prejudecată: aceea de a confunda „socialul" cu „sociologicul". Întrucît în științele socialului avem de a face cu oameni vii, care au, între altele, capacitatea de a reacționa prin anumite idei la realitățile în care sînt implicați, este absolut necesar a ne feri să considerăm aceste idei altceva decît *o componentă* a realității sociale din care au izvorît; așadar să rezistăm ispitei de a le considera din *capul locului* și înainte de un examen critic prealabil atotcuprinzător, drept *un adevăr obiectiv* asupra ei. După cum se știe, potrivit marxismului, ontologicul social include în cadrul lui deopotrivă „existența socială" și „conștiința socială"; de aceea epistemologia sociologică are datoria de a se ocupa de ambele aceste aspecte. Astfel stînd lucrurile, profesorul Stahl este de acord cu propunerea de a se afirma că în ontologicul social se află cuprinsă o epistemologie socială spontană care la rîndul ei trebuie să formeze obiectul de studiu al unei epistemologii sociologice critice. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît nu conștiința socială este aceea care determină existența socială ci dimpotrivă existența socială este aceea care determină conștiința. În concepția marxismului sociologia nu se poate reduce la o psihologie socială mutilată, adică lipsită de posibilitatea unei înțelegeri reale a fenomenelor de conștiință. O astfel de înțelegere trebuie să consiste dintr-o explicare a mecanismului de reflectare a realităților în conștiință.

„*Vechiul adagiu care afirmă* **scire est per causas scire** — scrie profesorul *Stahl — nu se cade a fi uitat, căutarea cauzelor fenomenelor sociale trecînd dincolo de simpla lor „înțelegere"*. Iar mai departe, el precizează:

„*S-a putut spune că precum în învățătura matematicii există o «punte a măgarilor» (teorema pătratului hipotenuzei) pe care, dacă n-o poți trece, e mai bine să renunți la matematică, tot astfel în științele sociale «puntea» respectivă constă în greutatea de a considera gîndirea socială spontană, atît a celor pe care îi studiezi cît și a ta proprie, ca pe un fenomen social care trebuie explicat iar nu ca o explicare a fenomenului social. Ca o «conștiință» care se explică prin «existență» iar nu invers*". Caracterul euristic al materialismului dialectic și istoric apare cu deosebită limpezime în momentul cînd postulatele sale pot fi folosite drept paradigme metodologice în cercetarea unor fenomene sociale încă necunoscute. În acest sens profesorul Stahl ia în considerare schema de gîndire pe care ne-o oferă concepția marxistă a sociologiei. Potrivit ei, pentru a înțelege o societate trebuie s-o considerăm întotdeauna ca o „formațiune social-economică" pe care trebuie s-o analizăm plecînd de la „structura sa economică" pentru a trece apoi la „suprastructura" sa. Dar aceasta, arată autorul, nu trebuie socotită decît o „schemă a gîndirii" în sensul că ne oferă un „secret" al procedeelor de cunoaștere socială, fără însă să ne dea pe concret dezlegarea tuturor fenomenelor sociale particulare. Cu ajutorul acestei scheme directoare putem analiza orice realitate însă nu trebuie să uităm că schema e abstractă iar realitatea socială e concretă și întotdeauna mai complexă decît schema. Fără schemă nu putem analiza corect realitatea; *dar fără analizarea directă a realității schema nu folosește la nimic*. În acest sens, profesorul Stahl îl citează pe Marx care precizează „*că aceeași bază economică, cel puțin în liniile sale esențiale, poate prezenta în realitate variații mergînd la infinit, datorită unor împrejurări empirice nenumărate, condițiilor naturale, raporturilor de rasă, influențelor istorice etc., variații care nu pot fi înțelese decît prin analiza acestor împrejurări concrete*".

Toate aceste considerații metodologice își găsesc justificarea în însuși specificul obiectului supus investigației, în speță viața socială. H.H. Stahl pornește de la ideea că sociologia prin excelență este un domeniu interdisciplinar. Un atare caracter își are fără îndoială obîrșia în natura „globală" a socialului, cu alte cuvinte în specificul lui de a constitui o totalitate care se afirmă independent de suma părților ce-o alcătuiesc. O elaborare teoretică deosebit de convingătoare a ideii globalității vieții sociale, considerată a avea

virtuțile explicatoare ale teorei ,,structurii" și ,,sistemelor", constituie, după H.H. Stahl, meritul esențial al materialismului istoric care, încă acum un veac, a afirmat teza pe care o putem numi a ,,dublei structurări sociale", rămasă pînă astăzi temeiul cel mai solid ce se poate închipui pentru o pledoarie a caracterului interdisciplinar al oricărei sociologii posibile. După ce analizează celebrele teze formulate de Marx în Introducerea la *Contribuții la critica economiei politice*, autorul scrie:

,,Cred că ceea ce trebuie reținut din aceste foarte succinte formulări tematice este ideea că necontenit trebuie pus accentul pe faptul că e vorba mai întîi de o primă «structură» economică și apoi de o altă «structură» aceasta suprapusă celei dintîi, între aceste două structuri existînd o corelație strînsă așa cum e și firesc să fie între o bază și tot ce crește peste ea. Împreună, aceste două structuri constituie, de fapt, o singură structură globală, deși dublă.

Tezele acestea sînt esențiale pentru concepția sociologică marxistă, care e deci ,,structuralistă" prin excelență; ,,structuralistă" însă în alt sens decît cel al școlii occidentale actuale, a unui structuralism static, iar nu dinamic cum e structuralismul marxist".

În continuare se precizează că Marx folosește, pentru a arăta caracterul de coherență dialectică dintre elementele componente ale structurilor, termeni ca ,,relații determinate", ,,necesare", ,,independente de voință", ,,corespondență", ,,înălțare peste bază", ,,determinare", ,,exprimare", ,,conștientizare" care toate subliniază în context ideea existenței unor legi de ,,*coexistență*", de ,,*sincronie*", mai întîi între bază și suprastructură, apoi între elementele din sînul fiecăreia din aceste structuri, cum ar fi spre exemplu cele între forțele și relațiile de producție sau între drept și relațiile de producție. Aceste corelații și simultaneități sînt însă supuse unui proces istoric de dezvoltare, ceea ce face ca ele să trebuiască a fi luate în considerație și ,,diacronic", adică sub raportul contradicțiilor în care ele se pot transforma; astfel suprastructura suferă un proces de întîrziere față de baza sa, relațiile de producție, iar acestea la rîndul lor intră în conflict cu forțele de producție. Caracterul interdisciplinar al sociologiei rezultă din faptul că însăși structura ca atare este alcătuită din elemente care, fiecare în parte, se cuvine a fi studiat de o disciplină specializată. Astfel de pildă există realități ,,naturale", forțe concrete care pot fi studiate ,,în sine" de anumite discipline ale științelor naturii, precum și de pildă ,,demografia", ,,geografia", ,,geologia", ,,tehnologia" și altele. Știința societății are a ține seama și de acestea; nu însă *în sine* ci doar ,,*în relații*" cu întregul structural din care fac parte, mai precis, din punctul de vedere al valorii ,,*poziționale*" pe care o capătă o anume realitate prin faptul că e cuprinsă într-o anume formațiune structurală. Pentru a face cît mai explicită această dublă abordare a obiectului ,,*în sine*" și ,,*pozițională*" H.H. Stahl ia un exemplu din cîmpul științelor naturii. El arată că în fizică avem dreptul să stabilim legi teoretice printre cele la limită. De pildă, legea căderii corpurilor în vid nu este decît o creație pur mintală, abstractă, căci o asemenea cădere nu există decît ipotetic. Totuși legea gravitației universale este utilă, pe baza ei putîndu-se stabili ulterior ce se întîmplă cu un corp care nu cade în vid ci în condițiile diverse pe care le studiază balistica sau aeronautica, de pildă. Și în științele sociale putem proceda la astfel de analize a unor situații ipotetice, avînd tot dreptul din punct de vedere metodologic să recurgem la procedura filozofică care a căpătat consacrare prin termenii germani de ,,*als ob*" (ca și cum). Desigur, nu putem face ceea ce îi este cu putință unui chimist cînd izolează fizic, materialmente în eprubetele sale, elementele cu care lucrează. Dar putem totuși proceda la o izolare logică. Pentru a putea aprecia rostul funcțional al unui element al vieții sociale, putem anula teoretic și mintal toate celelalte elemente pentru a considera ce s-ar putea întîmpla într-o asemenea situație. Astfel ca să înțelegem care e rostul muncii în crearea ,,valorii" și relația ei cu ,,prețurile", putem proceda la judecarea situației în care ne-am afla dacă am anula efectele ofertei și cererii, adică ale condițiilor reale ale pieții. Am constata atunci că am anulat de fapt ,,prețurile" care variază în sus și în jos, în jurul unei ,,valori", întocmai cum variază abaterile unei serii statistice în jurul unei medii aritmetice. ,,Valoarea" ne apare în aceste condiții ca o realitate pur logică, în jurul căreia tind să se grupeze realitățile empirice ale prețurilor.

Acest mod de a judeca, precizează autorul, este esențial pentru sociologie, căci în mod constant ajungem la concluzia că realitățile empirice au tendința de a se grupa în jurul unor valori teoretice abstracte, *legile sociale* apărîndu-ne ca legi tendențiale, legi statistice, de altă natură decît cele ale clasicelor relații între ,,cauză" și ,,efect", în care adică efectul nu poate exista fără cauza sa și nici cauza fără efectul respectiv.

Atrăgînd numai atenția asupra cîtorva probleme mai însemnate abordate de lucrarea profesorului Stahl, am ținut în cele de mai sus să dăm doar o succintă imagine a ideilor ce le conține. Cartea se adresează cu folos tuturor celor preocupați de lărgirea orizontului nostru de cunoaștere în domeniul vieții sociale.

Philosophy of Science

(S.U.A.)

Nr. 4/1974

Din sumar: C. J. S. CLARKE, Teoria cuantică şi cosmologia; NEAL GROSSMAN, Apărarea interpretării bazate pe necunoaştere; LARRY WRIGHT, Mecanismele şi comportamentul orientat spre scop (III); ERIC W. HOLMAN, Măsurare extensivă fără o relaţie de ordine; B. MAUND, Convenţionalitatea relaţiilor temporale în teoria relativităţii (discuţie); YORICK WILKS, Din nou despre distincţia lui Fodor între simularea puternică şi cea slabă (discuţie); A. ROSENBERG şi N. J. MACKINTOSH, Echivalenţe între puternic, slab şi funcţional în simularea pe maşini (discuţie).

Inquiry

(Norvegia)

Nr. 1/1975

Din sumar: AMELIE OKSENBERG RORTY, Adaptabilitate şi cunoaştere de sine; ROBERT E. SANDERS şi LARRY W. MARTIN, Regulile gramaticii şi explicarea comportamentului; ROBERT E. INNIS, Agassi despre raţionalitate.

FRAGMENTUL LUI ANAXIMANDRU

DE

ION MAXIM

Există o singură frază presupusă a fi a a lui Anaximandru, al doilea gînditor european în ordine cronologică, dar primul de la care au rămas cîteva propoziţii considerate autentice. Iată fragmentul transmis de către Simplicius :

ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον
Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γαρ αὐτὰ δικην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξις

Majoritatea exegeţilor contestă autenticitatea primei propoziţii pe care Diels[1] totuşi o păstrează şi se traduce în general astfel : *începutul lucrurilor este nedeterminatul...* Pentru restul fragmentului există mai multe versiuni, comentatorii neputîndu-se pune de acord, fie din pricina dificultăţilor filologice, fie din acelea ce ţin de semnificaţiile filozofice. Iată traducerea românească a lui Aram Frenkian, urmînd orientarea dată de Diels :

Pieirea lucrurilor are loc, în conformitate cu necesitatea în acelaşi (element) din care s-au născut. Căci ele dau socoteală şi ispăşesc unele faţă de altele nedreptatea pe care au comis-o după orînduirea timpului[2].

Exegetul român a adus însemnate contribuţii la cunoaşterea gînditorilor presocratici şi textul său vrea să fie ,,în direkter Rede", după cum a procedat şi Diels. Traducerea ,,literală" a lui Rivaud nu modifică nici ea sensurile în general acceptate :

De unde vine naşterea fiinţelor acolo le întoarce moartea lor, după destin, căci ele plătesc unele altora pedeapsă şi ispăşirea nedreptăţii lor după ordinea timpului[3].

Alţii înlocuiesc ,,după destin" cu ,,aşa cum este drept", restul păstrîndu-se în mare la aproape toţi interpreţii care socotesc aceste propoziţii autentice. În sfîrşit, iată versiunea lui Burnet :

Şi lucrurile se reîntorc la ceea ce ele sînt sortite ,,cum este prescris, căci ele dau reparaţie şi satisfacţie unele altora pentru nedreptatea lor, după timpul hotărît", cum spune el în aceşti termeni poetici[4] (primele şi ultimele cuvinte fiind ale lui Simplicius). Exegetul englez a ridicat primele semne de întrebare, considerînd începutul neautentic şi spune : ,,Diels (*Vor. p. 13*) începe citatul propriu-zis prin cuvintele Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις. Uzajul grec, care este de a amesteca citatele în text, i se opune. Este foarte rar ca un scriitor grec să înceapă abrupt un citat literal. Este dealtfel mult mai sigur de a nu-i atribui lui Anaximandru termenii γένεσις şi φθορὰ, în sensul lor tehnic dat de Platon"[5].

Heidegger, pornind de la consideraţiile lui Burnet, ridică alte semne de întrebare, socotind autentică doar propoziţia de la mijloc, începînd cu κατὰ τὸ şi sfîrşind cu τῆς ἀδικίας (fără ,,ordinea timpului") şi după o interpretare *sui generis* a cuvintelor greceşti, ajunge la următoarea variantă pe care o dăm într-o traducere aproximativă :

de-a lungul datinei...ele lasă, în ceea ce le priveşte să fie mereu în acord, dăruindu-şi

---

[1] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 89.

[2] A. Frenkian, *Primii materialişti greci*, cu un studiu introductiv de Ion Banu, Editura de Stat, 1950.

[3] Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, Felix Alcan, 1906.

[4] John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, édition française par Aug. Reymond, Paris, Payot, 1919.

[5] *Op. cit.* p. 55.

de asemenea una alteia respectul, chiar în dezacord...[6].

După cum uşor se poate constata din alăturarea textelor, avem şi traduceri, să zicem fidele, şi interpretări ce urmăresc măcar în intenţie spiritul doctrinei, dacă litera este, să nu spunem nesocotită, ci adecvată unor scopuri bine determinate. Traducerile, fie că sînt efectuate de filologi sau de exegeţi de strictă pregătire filozofică, încearcă să păstreze, în limitele posibilităţii, aşa cum este şi normal, atît litera cît şi spiritul doctrinei. Cei ce urmăresc anumite teze preconcepute vor potrivi textele pe măsura acestora, pentru că dat fiind starea pergamentelor, superficialitatea copiştilor sau interesul celor ce relatau în antichitate sursele, cu oarecare bunăvoinţă şi îndemînare se pot atribui celor vechi ideile cele mai neaşteptate, după cum se acordă sensurile şi etimologiile. În sfîrşit, în ultimul caz, gînditori în căutare de precursori sau de texte care să le folosească la fundamentarea propriilor teorii, aplicînd o hermeneutică ce ţine de viziunea ontologică proprie, vor interpreta textele în perspectiva acesteia, cu greutate ,,echivalările'' putîndu-se socoti ,,traduceri''. În felul acesta a procedat Heidegger, dînd anumite versiuni presocratice, departe de orice altă variantă anterioară în vreuna din limbile europene. Pornind de la Hölderlin şi căutînd ,,fericita unitate, Fiinţa, în adevăratul şi singurul înţeles al cuvîntului'' crede a fi găsit-o în fragmentele rămase de la gînditorii presocratici pe care îi supune unei minuţioase analize[7]. Nu aş îndrăzni să spun despre comentariile lui că sînt ,,maltratări'' ale textelor presocratice, aşa cum afirmă G. Luckács despre cele privindu-l pe ,,bietul'' Hölderlin, dar cîteva observaţii se impun totuşi.

Anaximandru a a fost un gînditor grec şi nu poate fi rupt de viziunea despre lume şi viaţă a epocii în care a trăit. Tenta morală a fragmentului nu poate fi eliminată, dat fiind raportul strîns, imposibil de diferenţiat, între aşa-zisele discipline specializate de mai tîrziu. Ontologicul nu putea fi, pe timpul lui Anaximandru, desprins total de mit, estetic, etic, ştiinţific. Nu se poate face abstracţie de alte trimiteri la gîndirea lui Anaximandru, făcute de gînditorii greci, în special Aristotel, chiar dacă însoţite de prudenţă, după sfatul unor exegeţi. Apoi unele din noţiunile cu care operează gînditorul din Milet se află şi în alte fragmente, aparţinînd altor filozofi apropiaţi în timp de el şi cu care trebuie pus în paralel. Trimiterile lui Hölderlin pot fi interesante, folositoare chiar pentru stabilirea modului existenţial al poeziei, dar în legătură cu Anaximandru considerăm mult mai utile trimiterile la Heraclit, Parmenide, Pitagora. Martin Heidegger nu ţine seama de aceste coordonate indispensabile pentru stabilirea concepţiei unui gînditor care nu putea cunoaşte existenţialismul şi furat de urmărirea cu orice preţ a Fiinţei, procedează aşa cum a făcut Aristotel şi mai tîrziu Hegel, în căutare de precursori, forţînd textele să intre în anumite tipare. E de mirare cum, în interpretarea făcută, susţine că ,,din nou'' (γαρ αὖτὰ), trimite la τὸ ὄν (fiindul) din prima propoziţie căreia îi contestă autenticitatea. Acceptarea corespondenţei termenilor trebuie să se bazeze pe credinţa unei identităţi de expresie, de sens, or raportarea nu se poate face decît considerînd ambele propoziţii autentice.

Interpretările de acest fel mai au neajunsul că diminuează caracterul dialectic al fragmentului. Se ştie însă că limbajul poetic operează, în primul rînd, cu termeni opuşi şi noţiuni contrastante, prezente în majoritatea textelor filozofice presocratice. Aceste opoziţii au fost întotdeauna subliniate de către exegeţi. În cazul fragmentului dat, ,,început-sfîrşit'', ,,naştere-pieire'', ,,dreptate-nedreptate'', oferă o viziune specific grecească, de care Anaximandru nu putea fi străin. În tot cazul este mai aproape de aceasta decît de gîndirea modernă, oricît de îmbietor ar fi procedeul de a identifica sensuri şi proiectări prezente într-un trecut ceţos pentru a-l apropia de noi. Fără îndoială nu putem uita nici că Anaximandru ne-a dat prima ,,proză'' filozofică, dar iarăşi nu putem trece cu vederea afirmaţia lui Simplicius care vorbeşte de o exprimare ,,poetică''. Să fi avut doxograful conştiinţa că se află în faţa unui exerciţiu poetic, pornind de la convingerea că orice mit cosmogonic nu este altceva decît o imagine sau o metaforă? Indiferent însă care au fost considerentele lui Simplicius caracterul poetic al fragmentului rămîne peste orice alt comentariu.

Cu toate argumentele aduse, considerăm că nu se poate renunţa la începutul fragmentului transmis de Simplicius, deoarece chiar dacă nu este litera gîndirii lui Anaximandru este spiritul ei. Aici aflăm noţiunea fundamentală cu care a operat, ἄπειρον (nedeterminatul), în jurul căreia s-au purtat

---

[6] *Der Spruch des Anaximander*, în *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1957, p. 296. Un cercetător român, Mihai Grădinaru, pe urmele lui Heidegger ajunge la următoarea variantă: ,,coborînd de la datină; căci cele trecătoare, stăruind să fie mereu, ascultă de porunca ei şi se sprijină, prin aceasta, unele de altele pentru a fi ceea ce sînt'' (în *Prolegomene la o poietică marxistă*, Iaşi, Edit. Junimea, 1972.).

[7] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske Phullingen, Tübingen, 1954.

şi se mai poartă atîtea discuţii contradictorii. Pentru Diels este ,,ein urpoetische Gedanke". Alţii au considerat *apeiron*-ul un fel de substanţă primordială ca apa, aerul, focul. Apoi drept o magmă nediferenţiată, un amestec de calităţi şi particule, datorită unei apropieri între Anaximandru şi Anaxagora. Aristotel, în scrierile sale, propune mai multe ipoteze după nevoile sistemului. Stagiritul are o doctrină închegată dar caută totuşi girul înaintaşilor pentru ea. Cei vechi au vorbit şi ei de anumite principii şi cauze, cu toate că nu au ajuns decît la cauza materială, materia fiind pentru el ,,existenţă nedeterminată". *Apeiron*-ul este atunci Unul (Fiinţa), ,,un amestec al contrariilor dar în potenţă nu în act" (*Metafizica*, 1069 b); ,,ceva în afara elementelor şi din care se nasc elementele" (1066 b)[8]; ,,contrariile care există în Unul se desprind, separîndu-se, după cum spune Anaximandru" (*Fizica*, 187 a); ,,este negenerat şi nedestructibil, ca fiind un principiu (...) este divinitate (τὸ θεῖον), pentru că este fără de moarte şi imperisabil, cum spun Anaximandru şi cei mai mulţi fiziologi" (203 b); ,,este evident că infinitul este o cauză ca materie, şi că esenţa lui este privaţia, iar subiectul său în sine este continuul sensibil" (208a)[9].

De fapt, ca orice termen ce nu are un conţinut determinat, este pasibil de orice determinări. Nu se poate însă trece cu vederea sensul acordat de către Homer şi Hesiod, în versurile cărora noţiunea arăta ceva foarte mare, imens, ca valurile mării ori ca armata lui Xerxes, după Pindar. Folosirea echivalentului modern ,,infinit", complică doar lucrurile. Rivaud consideră noţiunea un fel de haos hesiodic, făcînd trimiteri la speculaţiile primilor lirici sau ale vechiului orfism. Comentatorii[10] au pus în paralel cele două ipoteze în felul următor:

Cosmogonia orfică

NOAPTEA

↓

Oul cosmic

↙ ↘

Cerul ↔ EROS ↔ Pămîntul

↘ ↙

Zei şi oameni

Faţă de miturile anterioare, perspectiva lui Anaximandru poate fi socotită o continuitate sau o ruptură? Sau şi una şi alta? Continuitate pentru că utilizează o imagine şi se exprimă poetic, ruptură pentru că depăşeşte analogiile, proiectînd o noţiune cu mai puţine semnificaţii mitice, renunţînd la trimiterile teogonice, atît de frecvente. Ce l-a determinat totuşi pe Aristotel să-i acorde singurul atribut pozitiv (toate celelalte fiind privative), acela de divin? Dacă citim cu atenţie paragraful rezultă că se face o apropiere de zeii *veşnici*, *apeiron*-ul fiind imperisabil şi fără de moarte. E aici mai mult decît o imagine poetică, o metaforă? Textele sînt sărace dar *nedeterminatul* are în el capacitatea de a uni şi separa, o forţă intrinsecă ce nu poate fi despărţit de însufleţirea caracteristică epocii. Diferenţele dintre cele două viziuni sînt limpezi. Determinările mitice recurg la împerecherea Cerului cu Pămîntul, în timp ce ,,separaţia" arată o forţă dinamică necesară succesiunii diverselor trepte de existenţă, principiul mişcării şi devenirii fiind comun fiziologilor greci[11].

Cu totul neaşteptat, pentru Athanase Joja *apeiron*-ul este un concept strict dialectic, putînd fi considerat drept ,,celula logicii dialectice". Aceasta din pricină că *apeiron*-ul este nedeterminat şi infinit, ,,materie indiferenţiată care spontan iese din indiferenţa sa, trece în diferenţă, în opoziţie şi contradicţie şi dă naştere tuturor existenţelor, gamei infinite a fenomenelor cosmosului în care domneşte o ordine necesară (τὸ χρεών), în care există relaţii şi corelaţii între lucruri, acţiune reciprocă ce statornicesţe, *diken kai tisin*, dreptatea, regula şi compensarea între fenomene"[12]. Aserţiunile logicianului român sînt îmbietoare dar trecerea de la planul ipotetic la cel categoric dovedeşte depăşirea anumitor limite pe care prudenţa le impune atunci cînd e vorba de a găsi gîndurile şi ideile noastre în cîteva propoziţii ce nu se pot rupe de un întreg context şi o viziune ontologică specifică. Oare a vorbi despre diferenţieri strict logice sau dialectice în cazul lui Anaximandru nu

Teoria lui Anaximandru

APEIRON

↓

Gonimon

(separaţie)

↙ ↘

Cald ↔ UMEDUL ↔ Rece

↘ ↙

Fiinţe însufleţite

[8] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965.

[9] Aristotel, *Fizica*, traducere N.I. Barbu, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965.

[10] W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque, étude sur la pensée orphique*, Paris, Payot, 1956.

[11] Referinţe în *Metafizica* lui Aristotel, 983 b şi în Platon, *Cratil*, 402 b—c şi *Teetet*, 152 e.

[12] Athanase Joja. *Studii de logică*, I, p. 175.

înseamnă a nesocoti comentariile antichității, atribuindu-i gînditorului grec idei ce nu-i aparțin?

Punctele de vedere sînt, după cum vedem, multiple. Nu este totuși fără rost, peste toate aceste ipoteze făcute de moderni, în perspectiva prezentului, să examinăm fragmentul, fără să-l detașăm de realitățile secolului al VI-lea î.e.n. și să propunem o nouă traducere, însoțită de o minimă interpretare, ținînd seama de două considerente: contextul social-istoric și cultural-filosofic, în care fragmentul a apărut — adică viziunea grecească specifică epocii — și sfatul dat de Lenin de a nu atribui anticilor ,,o dezvoltare'' a ideilor lor, care este limpede pentru noi, dar care, în realitate, lipseau celor din antichitate[13].

Iată traducerea noastră, care se dorește cît mai aproape de litera și spiritul doctrinei, transcrisă grafic în așa fel nu numai pentru ca să i se poată de la început desprinde caracterul poetic evidențiat de Simplicius, ci și pentru a putea urmări mai ușor sensurile ce se desprind:

Nedeterminatul, începutul celor ce sînt...
de unde-și au obîrșia toate,
de acolo le vine și pieirea,
după lege;
căci ele,
potrivit rînduielii timpului,
dau seama unele altora,
pentru lipsa lor de măsură...

Este cunoscută preocuparea cosmologică a primilor gînditori greci. Dar tot ceea ce ne-au propus ei și alții, mai tîrziu, în aceeași direcție, nu este decît o metaforă cosmologică. E instructiv să ne amintim cum consideră, astăzi, oamenii de știință, problema: ,,pentru cine ia în serios știința, cosmologia științifică nu este știință. Ea este un poem al științei'', spune A. Lichnerowicz iar Giuseppe Cocconi adaugă, în cadrul aceleiași discuții: ,,deocamdată cosmologia rămîne în esență un joc — extrem de intelectual, fără îndoială — dar nu mai mult decît un joc''[14], ca să nu amintim doar părerea lui Lucian Blaga, tot atît de ferm formulată: ,,metafora stă la baza oricărei concepții cosmogonice''[15].

Dacă azi cosmologia nu este considerată de către cercetători avizați, mai mult decît o încercare poetică, am putea privi gîndurile lui Anaximandru altfel, activitatea lui fiind paralelă cu a primilor lirici. Să investim metafora cu nebănuite puteri de cunoaștere sau să socotim că imaginea apei, a aerului (amestec de vapori și ceață, de fapt), apeiron-ul, ca început al lucrurilor, cap de serie, sînt foarte apropiate de imaginile poetice homerice și hesiodice, în încercarea și a acestora de a ,,explica'' același început a celor ce sînt, adică a Ființei? Primele două imagini sînt însă determinări concrete, învestite bineînțeles cu o însuflețire specifică animismului primitiv în care materia era plină de ,,demoni'' iar sufletul era ,,semi-material'', în timp ce termenul lui Anaximandru este o nedeterminare ce poate conține în ea toate determinările posibile. E un progres remarcabil pe planul abstractizării renunțarea la analogia obișnuită și plasarea începutului tuturor lucrurilor într-o unitate nediferențiată, din care printr-un proces dialectic nu chiar bine lămurit, dar despre care totuși ne putem face o vagă idee, se despart, luînd naștere ființele. Apeironul ar putea corespunde unității esențiale, ar putea conține și o parte din ideile pe care le gîndim noi azi în legătură cu el și pe care filosoful grec nu le putea, cu siguranță, nici bănui măcar. Pentru că într-un asemenea concept deschis imaginației, determinările sînt mai mult poetice. Iar dacă implică ipoteze, trebuie să ne gîndim dacă ele sînt ale noastre sau ale lui Anaximandru. În cel mai fericit caz putem constata, din textele rămase de la primii filozofi ai naturii, o dialectică a contrastelor foarte apropiată de aceea a poeziei, avînd, firește, o coloratură filosofică și o ordine a gîndirii ce ne îndreptățesc să afirmăm că ne aflăm în fața primilor precursori ai gîndirii noastre, în căutarea unor noțiuni care să prefigureze determinații opuse sau contrarii și care sînt, desfătarea intelectului, după Hegel.

Anaximandru era și el în căutarea originii, a provenienței lucrurilor, a ,,principiului'' lor, cum va spune mai tîrziu Aristotel. De aceea în fraza imediat următoare am preferat echivalentul ,,obîrșie'' pentru γένεσις, noțiune ce le cuprinde pe toate, semnificînd ,,punct de plecare, început, origine'', adică exact ceea ce căutau primii gînditori.

Asupra participiului τὸ ὄν (*fiindul*) s-au purtat și încă se mai poartă discuții. Forma lui la plural s-ar putea echivala cu ,,fiindele'', ,,existentele'', ceea nu pare a fi în spiritul limbii noastre. În general limbile europene echivalează prin ,,ființă'' (ens, l'être, das Sein), adică tot ceea ce există, ceea ce este, termen încetățănit și la noi și pentru care a optat și Academia[16], cu tot sensul restrictiv de ,,ființă vie'' din dicționarele uzuale și la care ar tre-

---

[13] Lenin, *Caiete filozofice* în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966.

[14] Colocviul internațional organizat de Unesco pe tema ,,Știință și sinteză'', în volumul *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969.

[15] Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, Edit. Fundațiilor, 1938, p. 21.

[16] Aristotel, *Organon IV*, București, Edit. științifică, 1963, Introducere, p. LXII, nota 9.

bui să se renunțe. Deși termenul ,,ființă'' acoperă întreaga noțiune, am optat în cazul traducerii de față pentru ,,*cele ce sînt*'' (există), formă ce mi s-a părut mai adecvată fragmentului, deși în cazul lui Parmenide opoziția ,,ființă-neființă'' reclamă utilizarea primului termen. Φθορά (pierdiție, corupție, pieire) alcătuiește un cuplu de opuși cu γένεσις. Am avea deci ,,obîrșie-pieire'' ,,început-sfîrșit'', ,,naștere-moarte''.

Mai complicată este expresia κατὰ τὸ χρεών, echivalată, de obicei, prin ,,după destin, necesitate, nevoie''. Cuvîntul înseamnă în primul rînd ,,datorie'', în sens de obligație. Sensul arhaic este acela de ,,obligație fatală'', de ,,nevoie constrîngătoare''. Unii echivalează cu ,,dreptate'' pentru a se ajunge la celălalt cuplu de opuși: ,,dreptate-nedreptate''. Am preferat ,,lege'', care în limba noastră are un caracter mult mai larg decît nomos-ul grecesc. E vorba de ,,lege strămoșească'', în sens de ,,*obicei, datină, rînduială veche*'', ce se impune peste timp. Legea este o datorie, dar și o necesitate, pentru buna conviețuire dintre oameni. Are și un caracter de constrîngere. Implică însă dreptatea, dreapta cumpănire, deci măsura, în perfectă simetrie cu ultima noțiune echivalată prin ,,lipsa de măsură''. Lipsește doar sensul de fatală nevoie. Cuvîntul poate fi întîlnit în frag. 80 a lui Heraclit: ,,dreptatea este luptă și toate se nasc din luptă și nevoie (καὶ χρεών)'', în Parmenide, frag. 1, v. 28: χρεὼ δέ, se cade acum, se cuvine, trebuie. Același verb în fragmentul VI, echivalat de Pippidi prin ,,trebuie''[17]. În frag. VIII, v. 14—15: ,,din această pricină Dreptatea (Dike) n-a lipsit /Ființa/ nici să se nască, nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ține bine''. În frag. VIII, v. 30 amintește ,,necesitatea'' (ἀνάγκη) pe care o putem trimite și la versul opt pitagoreic. În frag. VIII, v. 37 se utilizează Μοῖρα echivalat cu ,,soartă'' în marea majoritate a traducerilor, dar care are sensul inițial de ,,parte, partea fiecăruia, ceea ce aparține, se cuvine fiecăruia'', cu nuanța de fatalitate implicată și în τὸ χρεών.

Opusul ἀδικός, ,,nedrept'' are și sensurile mai vechi de ,,excesiv, lipsit de măsură''. Lipsa de măsură se opune măsurii conținută de lege, păstrîndu-se deci opoziția ,,dreptate — nedreptate'', ,,măsură (lege) — lipsă de măsură''. În sfîrșit păstrăm și ,,ordinea timpului'' care este ordinea lui Cronos, cel ce ,,are toate planurile'', amintind și καιρός-ul, timpul cuvenit pitagoreic. Sau, după cum se exprimă Giorgio de Santillana în legătură cu ordinea timpului: ,,era adevărata ordine a cosmosului, purta cu sine soarta vieții și a sufletelor''[18].

Oricît am dori să facem speculații pe marginea existenței (ființei grecești) de dragul de a descoperi gînduri de azi în primele încercări ale speculației grecești, nu se poate trece peste noțiunile de atunci, folosite de majoritatea gînditorilor, și de exegeții acelor timpuri, mai aproape de sensurile prime decît noi. De aceea păstrăm ,,socoteală, ispășire'', ,,*a da seama unele față de altele*'', nu numai pentru că o spune Aristotel, ci pentru că apeiron-ul cu acele cupluri de opuși reclamă acest lucru. Iar toată această ,,devenire'' în sînul nedeterminatului, implică mișcarea, care chiar dacă nu e explicitată în fragment, se presupune a fi prezentă.

---

[17] *Fragmentele eleaților*, Casa școalelor, 1947.

[18] *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969, p. 97.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PRINCIPII ŞI ACŢIUNE ÎN DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ*

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate presupune, printre alte condiţii necesare cu caracter obiectiv, dezvoltarea şi adîncirea democraţiei socialiste, crearea cadrului organizatoric adecvat pentru participarea întregului popor la conducerea vieţii economico-sociale şi politice. De aceea sarcina de a elucida problematica democraţiei socialiste, de a fundamenta ştiinţific soluţiile de ordin practic cerute de această problematică preocupă din ce în ce mai mult frontul nostru ideologic în prezent. Filozofi şi jurişti, sociologi şi economişti se apleacă în egală măsură asupra democratismului socialist, căutînd să lumineze din unghiuri diferite laturile şi esenţa acestui fenomen complex al societăţii noastre. Necesitatea de a cuprinde şi studia dialectic procesul democratizării explică în mare măsură şi tendinţa actuală de a privi democraţia socialistă într-o viziune sistemică, printr-o abordare cu puternice accente politologice, capabilă să cristalizeze o nouă optică asupra acestui fenomen, să ofere o imagine integratoare, unitară asupra laturilor şi dimensiunilor sale interdependente.

Credem că pe această linie se situează şi elaborările prof. univ. dr. doc. Ioan Ceterchi, inclusiv lucrarea mai recentă apărută în Editura politică : *Democraţia socialistă — principii şi acţiune politică.*

Inspirată direct din realităţile sociale şi politice ale prezentei etape de dezvoltare a României socialiste, întemeiată pe principiile marxism-leninismului şi consecventă cu documentele teoretice ale partidului nostru, lucrarea reuşeşte să ilustreze sintetic democratismul vieţii social-politice din ţara noastră, alăturînd analizei globale a sistemului democraţiei socialiste analiza acţiunii politice, studiului esenţei democraţiei, formele concrete pe care le îmbracă puterea poporului, abordării principiilor de organizare şi conducere a statului şi societăţii, explicaţiile necesare înţelegerii modului de funcţionare a mecanismului sistemului politic ; toate acestea fiind corelate cu concluziile optimiste ale finalităţii adîncirii democratismului social, înverderate de partidul comunist în grija faţă de om, în dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane.

Metoda de lucru pe care şi-o propune autorul o constituie analiza profundă, structurală şi funcţională, a sistemului democraţiei socialiste înţeles ca o realitate complexă cu părţi distincte (stat, partid, organizaţii obşteşti) care au fiecare o configuraţie aparte, activităţi specifice pe care le înfăptuiesc prin metode proprii, în vederea realizării conducerii societăţii. Sistemul democraţiei socialiste apare astfel ca un subsistem al societăţii, determinat de structura acesteia, subsistem care îndeplineşte funcţia de organizare şi conducere sub aspect global, intrînd astfel în raporturi de conexiune inversă cu factorul său generator.

În locul unei definiţii simplificatoare a democraţiei autorul preferă anumite criterii de definire a conceptului stabilind determinările lui principale. Conceptul de democraţie ar putea fi astfel definit avîndu-se în vedere : 1) deţinătorul puterii de stat şi al puterii economice ; 2) modul de exercitare a puterii, forma sistemului politic, realizarea conducerii de stat şi participarea maselor la actul de decizie politică şi socială ; 3) condiţia cetăţeanului în stat şi societate, statutul său politico-juridic. Este important de remarcat că aceşti factori sînt priviţi de autor într-o strînsă corelaţie, într-o interdependenţă reciprocă, fără a se nega o anumită prioritate acordată primului termen care, datorită caracterului său obiectiv dispune de reale posibilităţi de influenţare a ponderii şi limitelor celorlalte componente.

În analiza democraţiei socialiste autorul pleacă de la legătura organică, vitală ce se stabileşte între *socialism* şi *democraţie*. Reliefarea caracterului obiectiv necesar al democraţiei socialiste are în vedere esenţa noii orîn-

---

* Ioan Ceterchi, *Democraţia socialistă — principii şi acţiune politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, 104 p.

duiri sociale, aportul real al maselor populare la înfăptuirea transformărilor revoluţionare, ca şi faptul că democraţia socialistă nu se reduce la cucerirea şi deţinerea puterii politice, că edificarea ei urmează un proces istoric în care orice victorie a socialismului are corespondente pe planul democraţiei sociale şi politice. Stabilind configuraţia democraţiei socialiste în actuala etapă de dezvoltare a României, autorul apreciază că în ţara noastră au fost create deja premisele obiective şi subiective care fac posibilă afirmarea deplină şi consecventă a democratismului vieţii sociale şi politice, asigurarea continuităţii procesului de adîncire a democraţiei socialiste. Între aceste premise sînt enumerate : desfiinţarea proprietăţii private capitaliste şi a exploatării omului de către om, făurirea noii economii socialiste unitare, bazată pe o nouă formă de proprietate şi pe dubla calitate a oamenilor muncii de proprietari şi producători, unitatea moral politică a întregului popor, conducerea de către partid a întregii activităţi de stat şi social obşteşti, dominaţia în societate a conştiinţei socialiste.

În cadrul sistemului democraţiei socialiste sau al organizării politice a societăţii noastre, un loc central continuă să-l deţină *statul*, organizaţie politică cu caracter de clasă care exercită puterea politică în procesul organizării şi conducerii societăţii. Desigur, de stat sînt legate aspectele esenţiale ale democraţiei în orice societate scindată în clase. În analiza acestei instituţii politice pot fi găsite răspunsurile la multe din întrebările care privesc democraţia şi sensurile ei cele mai profunde. În lucrare îşi găsesc o reflectare edificatoare aspectele democratice ale activităţii statului socialist prin surprinderea transformărilor structurale şi funcţionale, de esenţă, intervenite în procesul revoluţionar, prin reliefarea procesului de democratizare, prin sublinierea prefacerilor multiple care au avut loc în caracterul, esenţa şi funcţiile lui. Tendinţa tuturor acestor transformări o reprezintă — în concepţia autorului — armonizarea activităţii statale cu celelalte domenii ale vieţii sociale, dezalienarea acestei instituţii prin crearea identităţii dintre puterea de stat şi puterea poporului, prin desfiinţarea opoziţiei dintre guvernanţi şi guvernaţi şi prin transformarea radicală a statului într-un instrument care înfăptuieşte în principal dominaţia de clasă, într-un mecanism pus în slujba poporului şi care cu ajutorul acestuia realizează, în primul rînd, organizarea şi conducerea societăţii pe calea progresului social.

În această optică sînt analizate şi argumentate măsurile luate de partid pe linia accentuării şi activizării participării maselor la conducerea statului şi a societăţii, a perfecţionării structurilor aparatului de stat, raţionalizării şi simplificării acestora.

Ideea legitimităţii rolului conducător al Partidului Comunist Român este tratată de autor pornindu-se de la realităţile ţării noastre, istorice şi actuale, de la misiunea revoluţionară pe care şi-a însuşit-o şi a realizat-o partidul, de la condiţiile concrete care au dus în ţara noastră la eliminarea sistemului pluripartid şi la consacrarea partidului comunist ca partid de guvernămînt.

Rolul conducător al Partidului Comunist Român este analizat, în continuare, sub aspectul modalităţilor democratice, al mijloacelor şi formelor politice concrete prin care se realizează. Una din aceste modalităţi — stabilirea liniei politice generale interne şi externe — este privită în legătura sa organică cu eforturile partidului de angajare totală pentru înfăptuirea prevederilor cuprinse în decizia politică. Pe aceeaşi cale este studiată şi corelaţia dintre partid şi stat, reliefîndu-se puternica legătură dintre organele de partid şi de stat, fără a fi alterat specificul organizatoric şi funcţional al celor două părţi ale sistemului politic. În sublinierea acestei corelaţii demonstraţia urmăreşte drumul deciziei politice, care pornind de la partid şi membrii săi nu este pur şi simplu însuşită de organele de stat, ci acestea urmînd reguli procedurale distincte, forme şi metode caracteristice, transformă decizia politică în decizie juridică, concretizîndu-i şi adaptîndu-i conţinutul la domenii specifice. Nu mai puţin importantă este sublinierea autorului că partidul şi statul nu se confundă, că exercitarea rolului conducător al partidului nu înseamnă identificarea, suprapunerea sau substituirea acestuia cu organele statului, ci presupune o strînsă conlucrare, o complementaritate necesară care uneşte într-un angrenaj perfect sincronizat realizarea procesului unic de organizare şi conducere a societăţii. Legătura dintre partid, stat şi organizaţiile obşteşti cunoaşte transformări calitative în actualul proces de împletire a activităţilor specifice fiecărei părţi a sistemului democraţiei socialiste, proces căruia autorul îi acordă o atenţie sporită pe întregul parcurs al lucrării.

Cea de a treia componentă a democraţiei socialiste — *organizaţiile obşteşti* — este supusă unei tratări nuanţate care stabileşte specificul democraţiei obşteşti, cadrul ei de manifestare, cu referiri concrete la Frontul Unităţii Socialiste şi la organizaţiile care intră în componenţa acestuia. Reţinem precizarea autorului că între organizaţiile obşteşti socialiste şi ,,grupele de presiune'' din sistemul politic capitalist există deosebiri fundamentale de interese, acţiune şi scop. Organismele nestatale din ţara noastră, constituite prin asocierea liber consimţită a oamenilor muncii, se integrează în dinamis-

mul social-politic, adaptîndu-şi pe plan organizatoric structurile în concordanţă cu exigenţele generale ale perfecţionării, iar pe plan funcţional înregistrînd „infiltrări în statal", depăşind astfel limitele obştescului pur. Se realizează pe această cale postulatul fundamental al partidului nostru — împletirea activităţii de stat cu activitatea obştească.

Dînd expresie teoretică unor realităţi concrete, unor mutaţii profunde care au avut loc în ţara noastră în special după Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român — autorul ridică la rangul de principii de organizare şi conducere a statului şi societăţii o serie de achiziţii fundamentale ale gîndirii şi activităţii partidului nostru. Sînt astfel considerate drept principii de organizare şi conducere a statului şi societăţii: 1. suveranitatea, plenitudinea şi unitatea puterii poporului; 2. planificarea socialistă; 3. centralismul democratic; 4. îmbinarea democraţiei reprezentative şi directe; 5. conducerea şi munca colectivă; 6. unitatea conducerii ştiinţifice şi democratice; 7. convingerea şi consensul; 8. etica, echitatea şi umanismul; 9. răspunderea socială; 10. critica şi autocritica.

Consacrarea convingerii şi consensului, de exemplu, ca principiu al organizării şi conducerii statului şi societăţii noastre este consecinţa logică şi firească a gradului atins de conştiinţa socialistă a poporului, a făuririi unităţii moral-politice a întregului popor. Tratarea acestor principii îi oferă autorului posibilitatea de a descifra sensuri noi în conţinutul lor şi de a surprinde transformările profunde care au avut loc în sistemul nostru politic.

Dar aşa cum se subliniază şi în concluziile lucrării, democraţia socialistă nu poate fi rezumată la proclamarea unor principii democratice; înfăptuirea sa reală cere punerea în practică a acestora, cere măsuri concrete pentru afirmarea continuă a valorilor şi idealurilor socialismului, cere ca sistemul democraţiei socialiste dezvoltîndu-şi concomitent laturile sale interdependente să ofere condiţiile unei totale împliniri a personalităţii umane.

Subordonată reliefării principiilor şi acţiunii politice generate de cele mai noi prefaceri sociale şi politice din România, lucrarea oglindeşte cu fidelitate configuraţia sistemului democraţiei socialiste şi principalele sale tendinţe viitoare. Fiind o elaborare cu caracter de sinteză, într-o viziune sistemică a democraţiei socialiste, ea se remarcă prin concizionea logică şi acurateţea stilului, printr-o încercare de înovare a modului de abordare a unei probleme ce se mai cere studiată şi care mai are nevoie de soluţii pentru a fi pe deplin rezolvată.

Ioan Vida

PARTICIPAREA LA CONDUCERE ÎN SOCIALISM. UTILITATEA ANALIZEI SOCIOLOGICE

Lucrarea Mariei Popescu *Conducere, participare, conştiinţă* (subintitulată: *Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste*) * se înscrie în seria studiilor prin care Institutul de filozofie, sub egida căruia a apărut lucrarea, a dat curs în ultimii ani cerinţelor exprese formulate de partidul nostru faţă de cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale, în sensul legării ei cît mai strînse de nevoile practicii, ale perfecţionării organizării şi conducerii sociale, ale dezvoltării pe o treaptă superioară a conştiinţei socialiste participative a maselor. După cum se ştie, partidul nostru, în calitatea sa de factor de conducere a întregii societăţi, de forţă propulsoare a democraţiei socialiste, în dezvoltarea căreia vede o condiţie obligatorie a făuririi socialismului multilateral dezvoltat, a acordat şi acordă o deosebită atenţie creării şi perfecţionării cadrului juridico-organizatoric capabil să asigure participarea efectivă a oamenilor muncii la conducerea unităţilor economice, a unităţilor administrativ-teritoriale, la conducerea statului. În raportul prezentat la Congresul al XI-lea, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia că „*Partidul va milita în mod consecvent pentru adîncirea democraţiei socialiste, asigurînd cadrul organizatoric cel mai propice*

* Maria Popescu, *Conducere, participare, conştiinţă. Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1973, 242 p.

participării maselor populare la conducerea întregii activități economico-sociale, la făurirea în mod conștient, de către popor, a propriului său viitor" [1].

Faptul că problematica lucrării *Conducere, participare, conștiință* se înscrie în contextul unei problematici majore, nu numai de stringentă actualitate dar și de largă perspectivă, rezultă și mai limpede dacă remarcăm aici că Programul partidului, adoptat la Congres, rezervă un paragraf special [2] procesului de adîncire a democrației economice, muncitorești, atît pe latura perfecționării formelor organizaționale, cît și pe cea esențială a cultivării conștiinței și sentimentului oamenilor muncii de producători și proprietari, de coparticipanți responsabili la conducerea *propriilor* întreprinderi și instituții, a propriului lor stat: „Dezvoltarea democrației muncitorești, creșterea sentimentului oamenilor muncii de stăpîni ai bogățiilor naționale, întărirea răspunderii acestora față de gospodărirea unităților economice, participarea lor la conducerea întregii economii *vor constitui obiective esențiale ale politicii partidului*, laturi inseparabile ale dezvoltării multilaterale a societății noastre socialiste, pe calea spre comunism" [3].

Structura generală a lucrării a fost judicios concepută și realizată pe baza principiului îmbinării dintre considerații teoretice și general-metodologice cu cercetarea de teren condusă după rigorile tehnicilor sociologice de investigație a stărilor de fapt și a stărilor de spirit (observația coparticipativă, analiza de conținut a documentelor, ancheta de opinie, interviul dirijat). Investigația concretă a fost realizată în 1969—1970 în 10 întreprinderi din Capitală.

Dealtfel, după cum relevă însăși autoarea în prefața monografiei, obiectivul urmărit a fost „*studiul conducerii activității productive dintr-o perspectivă teoretico-sociologică, îmbinînd analiza istorică cu cercetarea concretă, analiza cadrului instituțional cu relevarea nivelului de conștiință și de aspirații atins, analiza conceptuală a principiilor generale cu descrierea mișcării lor practice, la nivelul unei întreprinderi sau alteia*" (p. 8).

Din *Introducere*, cititorul este pus în contact cu o schiță istorico-critică asupra fenomenului conducerii sociale în genere, a conducerii activității economice în special, relevîndu-se în final trăsătura distinctivă a conducerii sociale de tip socialist care constă în „orientarea sa spre realizarea unor scopuri generale, *fundamental deosebite* de cele urmărite în cadrul tuturor formelor anterioare de conducere: construirea și dezvoltarea unei societăți, care să satisfacă interesele materiale și spirituale ale *tuturor* membrilor săi" (p. 20). Întemeierea științifică a conducerii la nivel macrosocial (obiectiv posibilă abia în societatea socialistă) și imprimarea unui caracter rațional, eficient conducerii unităților economice, utilizînd cunoștințele acumulate de diverse discipline și subsumate „management"-ului reprezintă direcții de preocupare teoretică și practică cărora li se acordă o tot mai mare atenție și în țara noastră.

În orice domeniu special ar fi aplicată, analiza sociologică este una *integratoare*. În abordarea conducerii sociale, în problematica participării la conducere în condițiile socialismului, autoarea fructifică acest principiu teoretic-metodologic general al sociologiei marxiste, ceea ce îi permite să pună în lumină corelațiile și „trecerile" dintre natural și social, obiectiv și subiectiv, organizațional și funcțional, macro și micro-social pe tot traiectul cercetării. Procesul de producție, munca, organizarea și conducerea au determinări obiective, dar ele angajează și privesc omul, toate datele personalității sale. Aceasta implică o analiză științifică obiectivă și a subiectivității umane, îmbrățișarea într-un singur tot a laturilor tehnico-economice și normativ-organizaționale și a componentelor propriu-zis umane ale conducerii, privită ca un sistem integrat de relații sociale, determinate în mod hotărîtor de natura formațiunii social-economice, politice și culturale istoricește constituită. „Conceptul de conducere socială în socialism — scrie pe bună dreptate autoarea — ar fi sărăcit în conținutul său dacă l-am considera redus numai la aspectele dirijării economiei. De fapt acest concept are un înțeles mult mai larg, implicînd și latura deosebit de importantă a *formării* omului societății socialiste multilateral dezvoltate, a forjării conștiinței conducătorului de tip nou, *muncitor și stăpîn* al mijloacelor de producție" (p. 33). Dealtfel, este semnificativă și după noi validă însăși construcția lucrării care pornind — în partea I-a — de la fundamente eminamente sociologice (analiza întreprinderii ca organizație social-umană și a conducerii ca raport social-uman cu funcții specifice) continuînd — în partea a II-a — cu precizarea statutului specific al muncitorului în socialism, cu pre-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 48.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 123—124, paragraful „Creșterea rolului comitetelor și consiliilor oamenilor muncii și adunărilor generale din unitățile economico-sociale".

[3] *Op. cit.*, p. 124, (subl. ns., *P.P.*).

zentarea structurilor instituţionale participative şi analiza gradului lor de funcţionalitate, se încheie — în partea a III-a — cu analiza de tip psihosociologic vizînd procesul formării şi afirmării unor noi structuri de conştiinţă individuală şi socială (conştiinţa participativă), unor aspiraţii inedite care se cer stimulate.

Legile procesualităţii dialectice prezidează un fenomen social-istoric atît de nou şi original (dacă considerăm istoria multimilenară a umanităţii) cum este transformarea maselor de producători în subiecţi ai conducerii la nivel micro şi macro-social. Este un incontestabil merit al lucrării, în special al capitolelor din partea a II-a şi a III-a, că reliefează pe viu caracterul procesual contradictoriu al implantării cerinţelor şi funcţiilor inedite ale conducerii participative, atît în realitatea socială, cît şi în conştiinţa membrilor societăţii noastre. Condusă într-un asemenea spirit, cercetarea degajă, capitol de capitol, concluzii fondate pe fapte semnificative şi, ceea ce e de maximă importanţă, formulează sugestii şi propuneri menite să valorifice din plin virtuţile formelor instituţionale de participare a muncitorilor la conducerea întreprinderilor (consiliile şi comitetele oamenilor muncii, adunările generale), să contribuie la eliminarea unor piedici fie obiective, fie subiective din calea dezvoltării şi afirmării democraţiei muncitoreşti în formele ei directe şi în cele mijlocite prin reprezentanţi, care în esenţă corespund condiţiilor specifice ale construcţiei socialismului în ţara noastră, dar sînt susceptibile de perfecţionări şi adecvări, luînd în consideraţie experienţa practică supusă analizei ştiinţifice. ,,Exercitarea deplină a conducerii colective şi a participării oamenilor muncii sau a reprezentanţilor lor la activitatea de decizie — se arată în lucrare — depinde şi de o serie de condiţii obiective şi subiective, în afara structurii organizaţionale. Atît conducerea colectivă, cît şi participarea la conducere, îşi constituie realizarea practică în cadrul unui *proces* de durată, proces care poate fi accelerat prin acţiunea conştientă reunită a partidului, legislaţiei şi maselor înseşi" (p. 157—158).

Caracterul deschis al problematicii analizate, în particular a funcţionalităţii instituţiilor participative la o perioadă scurtă de la crearea lor, implică şi caracterul deschis al cercetării însăşi, aşa cum a fost concepută de autoare, ca o verigă dintr-un lanţ de investigaţii care au fost, sînt şi vor trebui întreprinse în continuare pentru a accelera procesul de maturizare a acestor forme, pentru a le conferi integral funcţiile practice şi educaţionale ce le revin. Aşa cum se remarcă, dealtfel, în lucrare, ,,construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, prin caracterul său conştient şi prin finalităţile sale uman-participative, impune *o accelerare* a ritmului acestor transformări pozitive, impune o mai deplină concretizare a dublei calităţi a omului muncii în socialism, de producător şi de proprietar, de conducător şi de condus" (p. 181).

Acestui scop îi pot servi şi clarificările şi dezbaterile teoretice privind însuşi conceptul de participare, cît şi investigaţiile sociologice aplicate asupra desfăşurării reale a procesului.

Deşi dacă, privind lucrarea în ansamblul ei şi în principalele ei articulaţii, conceptul de participare în socialism îşi reuneşte notele specifice definitorii, oferind în ultimă instanţă o imagine multidimensională a acestei participări, totuşi, în capitolul special consacrat definirii participării la conducerea întreprinderii socialiste (partea I, cap. III, p. 87—92), procedeul aplicat de autoare ni se pare nefericit şi rezultatele obţinute se resimt de pe urma demersului metodologic. Pentru *a ajunge* la definirea conceptului de participare la conducerea întreprinderii socialiste, autoarea *porneşte* de la conceptul propus de un colectiv de autori din Apus — în loc să ia ca bază de analiză, aşa cum procedează în majoritatea cazurilor — înseşi realităţile economico-sociale şi politice specifice societăţii noastre, cristalizîndu-se într-o formulă integratoare adecvată fenomenului participativ propriu societăţii socialiste şi unităţilor sale economice.

După părerea noastră definirea consecvent ştiinţifică a faptului participării la conducerea atît a unităţilor economico-sociale, cît şi a statului şi societăţii în ansamblu, trebuie *să pornească* de la realităţile sociale şi politice proprii socialismului, de la împrejurarea că oamenii muncii participă în multiple forme, directe şi indirecte, la conceperea şi realizarea obiectivelor *proprii* întreprinderi şi instituţii, a *propriului* stat, că sînt nu numai producătorii, dar şi *beneficiarii exclusivi* (de asemenea prin forme directe: sistemul de repartiţie, cît şi indirecte: fondurile social-culturale) ai venitului naţional. Este vorba deci, pe scara întregii societăţi, şi pe fiecare treaptă a ei, de *participare de apartenenţă* integrală şi permanentă, nu sporadică şi ,,paritară". Nu stăruim aici asupra unei asemenea abordări, întrucît am făcut-o cu alt prilej (în comunicarea *Conceptul de participare şi democraţia socialistă*, din iunie 1972, publicată sub formă de articol în ,,Era socialistă", nr. 6/1972), dar considerăm că nu prin amendarea critică şi completarea (v. p. 89) unei definiţii a participării găsită la un autor străin este nimerit să formulăm propria noastră definiţie. Apoi, chiar o definiţie

operaţională, care să folosească investigaţii concrete ale fenomenului (gradului, intensităţii, eficacităţii) participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste *în care lucrează*, trebuie să fie înglobată şi subordonată actelor şi formelor, şi *ele concrete*, de participare *în sistemul integral al democraţiei socialiste*: participarea la dezbaterea proiectelor de legi şi hotărîri, a planului unic de dezvoltare a economiei naţionale, la formarea (prin alegeri) organelor puterii de stat locale şi centrale, participarea *directă* în numeroase organisme centrale de decizie (de ex. Consiliul controlului muncitoresc ş.a.), exercitarea dreptului de control al organizaţiilor de partid asupra conducerii administrative etc. etc. Deci în definirea participării trebuie considerată într-adevăr *„TOTALITATEA activităţilor desfăşurate de muncitori în vederea planificării, coordonării, organizării şi controlului activităţii colective"* (p. 89) dar nu numai la scara şi înăuntrul întreprinderii în care lucrează, ci la scara şi înăuntrul întregului sistem social socialist care are ca *părţi* componente şi întreprinderile economice. Rezultă că înseşi structurile şi instituţiile sociale participative sînt mai numeroase şi nu pot fi izolate unele de altele, căci se intersectează conferind participării muncitorilor la conducere un caracter multilateral care tinde să devină, în perspectivă, total. Aceste considerente au importante implicaţii educaţionale, căci în acest spirit integrator trebuie formată şi dezvoltată *conştiinţa* participativă, fără a-i îngusta orizontul la unitatea economică de apartenenţă *directă*. Un obiectiv fundamental al educaţiei socialiste îl constituie cultivarea grijii şi aspiraţiei de a dezvolta şi apăra proprietatea socialistă (de stat şi cooperatistă) *în întregul ei*.

Paginile care încheie lucrarea şi poartă ca supratitlu *În loc de încheiere* conţin o serie de consideraţii cu caracter mai mult filozofic decît sociologic aşa cum era de aşteptat, consideraţii dintre care unele îşi au temeiul în lucrare, altele nu. Din păcate, aceste pagini formulează cu anumită ostentaţie o teză mai mult decît discutabilă din unghiul de vedere al unei concepţii consecvent materialist-istorice despre raporturile dintre conducători şi mase, dintre libertatea conducătorilor şi aceea a maselor. Este vorba de teza aşa-numitei „priorităţi" a libertăţii conducătorilor în raport cu aceea a maselor (v. p. 234—235). Trebuie amintită autoarei ideea-fapt că în socialism funcţia de conducere este un *mandat* social din partea colectivităţii acordat nu pentru a asigura „prioritatea" libertăţii conducătorilor, ci pentru a realiza cerinţele obiective ale dezvoltării sociale, interesele colectivităţii. În fapt, statutul de conducător în societatea socialistă este mult mai restrictiv şi supus controlului social de jos decît în oricare altă societate. Conducerea însăşi (nemaifiind unipersonală) este accentuat socializată, *fiind atribut* al COLECTIVULUI de conducere şi nu al persoanei autonome. Şi dacă e să acceptăm ideea „priorităţii" libertăţii cuiva, apoi ea este aplicabilă *subiectului colectiv* al conducerii societăţii socialiste — maselor de oameni ai muncii, organizate şi conduse de un subiect, de asemenea colectiv, cu funcţii politice decisive, al cărui nume îl cunoaştem şi îl respectăm cu toţii. O justă înţelegere a raporturilor dialectice dintre conducători şi mase are o importanţă vitală pentru analiza sociologică a participării şi formării conştiinţei participative de esenţă socialistă.

În pofida carenţelor semnalate — şi a căror pondere în lucrare nu dorim să o exagerăm, dimpotrivă precizăm că au un rol subsidiar, reprezentînd un fel de scăpări evidente — monografia *Conducere, participare, conştiinţă* merită o apreciere pozitivă, înscriindu-se între lucrările teoretico-metodologice şi de investigaţie concretă valoroase, între punctele de referinţă utile pentru toţi aceia care vor cerceta în continuare cu pricepere şi pasiune evoluţia unuia din fenomenele cele mai caracteristice ale societăţii noastre socialiste aflate pe magistrala dezvoltării sale multilaterale.

Petru Pânzaru

PE MARGINEA UNUI CURS DE ETICĂ*

În ultimii doi-trei ani literatura etică din România s-a îmbogăţit într-un ritm mult mai rapid decît în perioada anterioară, încercînd să răspundă cu promptitudine cerinţelor teoretice şi practice ale construcţiei socialiste.

În afara unor numeroase studii apărute în diferite reviste („Revista de filozofie", „Forum" etc.), s-au tipărit lucrări care stu-

* Stelian Stoica, *Prelegeri de etică, I*, Tipografia Universităţii din Bucureşti, 1974, 197 p.

diază fenomenul moral contemporan, lucrări care conţin rezultatele unor cercetări interdisciplinare (relaţia etică-sociologie, etică-psihologie), lucrări de istoria eticii. Deşi împreună toate aceste lucrări acoperă un spaţiu problematic larg, lipseşte încă o lucrare de sinteză care să pună în valoare rezultatele obţinute pînă acum într-un tot articulat sub forma unui tratat de etică. Acesta ar fi de o utilitate incontestabilă atît pentru învăţămînt (universitar şi de partid), cît şi pentru dezvoltarea teoriei etice la noi în ţară.

Considerăm că o etapă preliminară elaborării unui tratat o constituie, alături de activitatea de pregătire a unui dicţionar de etică, editarea unor cursuri universitare de etică. Acestea îşi propun tocmai o cuprindere mai largă a problematicii etice, insistînd, desigur, doar asupra unor aspecte. Firește, cursurile nu pot suplini absenţa unui tratat nici în ceea ce priveşte cuantumul de informaţie, nici în ceea ce priveşte profunzimea analizelor. În schimb ele atestă faptul că eticienii români au atins acea maturitate de informaţie şi de gîndire de specialitate care face posibilă avansarea spre o treaptă superioară a practicii teoretice: redactarea unor lucrări de referinţă fundamentale. Cursurile universitare pe care le am în vedere, sînt: *Prelegeri de etică* (I) de Stelian Stoica, curs deja apărut şi pe care îl vom discuta în continuare şi cel dedicat categoriilor etice pe care Niculae Bellu îl pregăteşte pentru tipar.

Deşi concepută ca un curs de etică adresat „studenţilor facultăţilor de filozofie, drept, istorie, biologie, limbă şi literatură română ...", lucrarea lui Stelian Stoica depăşeşte atît prin unele aspecte ale problematicii abordate (mă refer în special la capitolele consacrate condiţiei umane, timpului şi adevărului moral), cît mai ales prin stilul elegant şi alert un anume didacticism care caracterizează uneori lucrările universitare. Astfel lectura *Prelegerilor de etică* se realizează fără dificultăţi artificiale impuse de un stil prea savant, producînd adesea, datorită reuşitelor stilistice, o reală plăcere.

În ceea ce priveşte orientarea de ansamblu a cursului, trebuie arătat că autorul se plasează în cuprinsul eticii cognitive, care constituie în momentul de faţă latura cea mai bine dezvoltată a eticii marxiste, deşi acest lucru nu este afirmat explicit. Stelian Stoica nu şi-a făcut cunoscute intenţiile referitoare la alcătuirea volumului II, aşa încît nu putem anticipa asupra cîmpului problematic care îi va da conţinut, însă considerăm că partea a doua a cursului ar trebui să acorde un spaţiu mai mare problemelor eticii valoric-normative, abordate mai timid de literatura etică de la noi.

Cursul este deschis de o prelegere introductivă care face o succintă istorie a *eticii* din perspectiva obiectului acesteia. Sînt distinse două mari perioade: etica preştiinţifică şi etica ştiinţifică. Tăietura epistemologică este marcată de apariţia *eticii marxiste* care deschide calea cunoaşterii ştiinţifice a moralei.

Încă de pe acum se face simţită intenţia *autorului de a trata problemele la nivelul* unei etici marxiste aduse la zi, îmbogăţită cu rezultatele validate ale ştiinţelor umane contemporane.

În paragrafele referitoare la „natura moralei" şi „funcţia socială a moralei" este subliniat cu îndreptăţire aportul sociologiei la constituirea unei etici ştiinţifice, dar se lasă impresia unei subestimări a rolului psihologiei în acelaşi proces. „Abia mai tîrziu s-a văzut că nici mecanica nici biologia şi nici chiar *psihologia* nu sînt apte să asigure asistenţa necesară eticii în vederea trecerii ei din epoca preştiinţifică la ştiinţă" (p. 30), (subl. ns.). Este ştiut însă că etica nu se poate lipsi de sociologie pentru cunoaşterea ştiinţifică a moralei sociale, dar nu se poate lipsi nici de psihologie atunci cînd vizează o cunoaştere ştiinţifică a moralei individuale. Chiar autorul depăşeşte punctul de vedere afirmat aici atunci cînd, vorbind despre morala individuală (Prelegerea a II-a, punct B), utilizează masiv cunoştinţe oferite de psihologia contemporană, în special de psihologia genetică.

Prelegerea a doua — „Morala socială şi conştiinţa morală a insului" —, care constituie centrul de greutate al întregii lucrări, abordează cîteva din problemele esenţiale ale eticii cognitive. Mai întîi autorul se opreşte asupra *structurii moralei sociale* care este considerată a se constitui din următoarele elemente: valorile morale, normele morale, sentimentele şi trăirile morale. Se realizează un demers atît descriptiv cît şi explicativ, deşi unele paragrafe sînt susceptibile de dezvoltări ulterioare (cel referitor la valorile morale, mult timp absente din cîmpul eticii marxiste, astăzi încă insuficient de insistent tratate).

Împărtăşim întru totul punctul de vedere al autorului care consideră că introducerea valorilor morale în cadrul discursului teoretic face inutilă prezenţa conceptului de principiu moral care domina etica tradiţională. (Acest punct de vedere este prezent implicit şi rezidă în aceea că autorul nu tratează principiile morale). Conceptul de principiu moral a fost util teoriei atîta timp cît nu fusese elaborat conceptul de valoare. Odată cu apariţia axiologiei, conceptul de valoare morală înlocuieşte conceptul de principiu moral.

Am remarca şi exactitatea tratării raportului dintre valoare şi normă, norma fiind considerată calea care trebuie urmată pentru a realiza valoarea. Un alt element de noutate care merită a fi menţionat sînt clasificările normelor morale avansate în cursul lucrării, clasificări ce se pot realiza, după autor, din trei puncte de vedere diferite: a) în funcţie de valoarea exprimată în termeni normativi; b) în funcţie de forma de exprimare; c) în funcţie de sfera de cuprindere.

În analiza moralei individuale considerată ca o personalizare, ca o particularizare a moralei sociale, Stelian Stoica va utiliza cu succes cunoştinţe de psihologie genetică, precum şi cunoştinţe oferite de alte direcţii psihologice contemporane. Acesta este unul din elementele care conferă actualitate *Prelegerilor de etică*.

În mod esenţial, în evoluţia conştiinţei morale se disting două etape principale: etapa eteronomă şi etapa autonomă. Prima etapă reprezintă etapa interiorizării cerinţelor morale reprezentate de părinţi, interiorizarea care nu se ridică încă pînă la o asimilare a lor. Etapa a doua este etapa instalării maturizării morale, cînd normele preluate necritic sînt reconsiderate dintr-o perspectivă personală, prelucrate, asimilate sau respinse.

Dacă în mare, conturarea oricărei conştiinţe morale trece prin aceleaşi etape, formele de manifestare ale acesteia din urmă sînt infinit variate. În timp ce relativ la descrierea acestor forme particulare ale conştiinţei morale şi clasificarea lor în diferite tipologii s-au înregistrat succese constatabile, în ceea ce priveşte explicarea apariţiei lor ştiinţa a făcut puţini paşi înainte, problema constituind şi astăzi obiect de discuţie. Dificultatea constă în a unifica într-o teorie sintetică factorii biologici, psihologici şi cei socio-culturali consideraţi pe rînd de teoriile biologizante, psihologizante sau sociologizante ca fiind în exclusivitate determinanţi. Aderînd la critica făcută de autor unilateralităţii acestor teorii, considerăm că în prezentarea diferitelor tipologii Stelian Stoica depăşeşte uneori sfera moralei. Tipul teoretic, tipul economic, tipul artistic nu sînt tipuri morale, nu sînt forme de caracter centrate în jurul unor valori morale.

Prelegerile III şi IV consacrate „timpului moral" şi „adevărului moral" atrag atenţia (în special prima) prin tematică şi unele soluţii, fiind vorba de probleme mai puţin frecventate de eticienii noştri. Astfel Stelian Stoica, distanţîndu-se de alţi autori, care identifică timpul moral cu timpul mitic, le consideră deosebite, ultimul fiind ireversibil în timp ce primul este reversibil. Timpul moral este definit ca „vremea participării la transcendenţă" (p. 162).

Relativ la adevărul moral, autorul consideră că judecăţile morale au o semnificaţie cognitivă, contestînd prin aceasta curentul emotivist, de exemplu, care susţine că în legătură cu judecăţile morale nu se pune problema adevărului şi falsului. Criteriul adevărului moral este văzut în valorile morale în vigoare la un moment dat, valori care exprimă într-un mod specific cerinţe sociale determinate.

Primul volum se încheie cu o lecţie care tratează determinaţiile binelui deschizînd probabil spre o primă parte a volumului al doilea consacrată categoriilor eticii, volum a cărui apariţie o aşteptăm cu mult interes.

V.D.Z.

DIMENSIUNI ESTETICE ÎN SATUL ROMÂNESC*

Transformările de esenţă prin care a trecut satul românesc în ultimele trei decenii, schimbările economice, sociale, demografice, devenirea perpetuă a structurii ocupaţiilor, tot acest proces profund de modernizare a atras după sine mutaţia sensibilă a valorilor, răsturnări spectaculoase în avantajul ştiinţei şi tehnicii, civilizaţiei şi confortului. Oamenii s-au detaşat treptat de vechiul mod de viaţă al satului, s-au angrenat într-un proces de urbanizare în care standardul, produsul industrial, au un rol economic tot mai important şi adesea au căpătat şi funcţia de semn al emancipării sociale, în asemenea măsură încît multe valori tradiţionale ale creaţiei spirituale, obiectivate în folclor, sînt date uitării. În lumea satului nou, socialist, capacitatea de a aprecia estetic marea

* Grigore Smeu, *Repere estetice în satul românesc*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1973, 210 p.

tradiţie, frumuseţile specifice, forţa de simbol a manifestărilor artistice şi a obiectelor autentic ţărăneşti vine abia cu timpul, după ce uniformitatea mobilierului, utilajului casnic, vestimentaţiei produse de industrie, creează din nou nevoia de varietate, de particularitate, de exprimare creatoare a universului sufletesc, atitudinal propriu. Atunci folclorul, cu rădăcinile lui adînci, este redescoperit, stînjenirea în faţa simplităţii şi „ţărăniei" lui dispare, psihologia săteanului revine la mîndria şi demnitatea unor izvoare şi origini unice ale frumuseţii, locale şi naţionale. Pentru a depăşi momentul critic, de început al modernizării şi urbanizării satului, cînd folclorul este neglijat sau chiar evitat, o educaţie cultural-estetică specială poate interveni şi intervine cu succes, ca parte a procesului instructiv-educativ, ca parte a formării conştiinţei socialiste. Tocmai asupra acestor fenomene istorice de ordin cultural şi estetic, ce se petrec astăzi în satul românesc, vine să ne atragă atenţia lucrarea lui Grigore Smeu : *Repere estetice în satul românesc*.

Cartea, care este a unui estetician şi se adresează *unui public larg, încearcă în primul rînd să fixeze unele „repere"* ale problematicii pe care o ridică evoluţia sensibilităţii estetice, a gustului şi activităţii creatoare de tip folcloric în lumea satului contemporan românesc, lume supusă unor profunde mutaţii revoluţionare în toate domeniile vieţii. Conştientizînd această problematică estetică şi culturală a satului românesc, autorul a urmărit, implicit şi uneori explicit, să promoveze faţă de universul estetic al creaţiei şi artei noastre populare, o înţelegere şi atitudini corespunzătoare, adecvate. Lucid, cercetătorul sesizează efectul negativ al devitalizării formelor tradiţionale ale artei ţărăneşti prin transformarea rapidă a vechilor condiţii şi habitudini de care aceste forme erau legate, apoi fenomenul inevitabil de înlocuire a artizanatului de tip medieval cu producătorul serial, sau proliferarea nestînjenită a unor pseudomodele de „artă populară" de un gust îndoielnic, deformat, de *kitsch*, ca urmare a unui complex de factori de ordin socio-cultural.

Semnalînd fenomenele de acest gen, autorul invită la meditaţie şi la părăsirea atitudinii indiferente în care s-au complăcut, uneori, esteticienii. „Estetica a adoptat adeseori o anume distanţare aristocratică faţă de arta populară şi de gusturile umanităţii rurale, *încluzîndu-le mult prea rar între fenomenele* asupra cărora era şi de datoria sa să mediteze. Dar în măsura în care estetica a început să exulte tot mai intens un proces de participare la responsabilitatea spirituală a lumii contemporane ea nu-şi mai poate îngădui vinovăţia unei superiorităţi detaşate faţă de destinul dramatic pe care-l trăieşte astăzi arta populară şi evoluţia gusturilor în mediul rural".

Angajîndu-se în această direcţie utilă Grigore Smeu purcede la o redefinire a conceptelor de *estetică a folclorului*, la o serie de diferenţieri de terminologie şi de limbaj, toate acestea însă după o logică proprie, dintr-un punct de vedere teoretic prea personal pentru a avea perspectiva să fie acceptate fără rezerve. Dealtfel, credem că asemenea nuanţări subtile de limbaj, teoretizate de autor, puteau să lipsească dintr-o investigaţie al cărei rost principal este să formeze atitudini practice mai eficiente în problema păstrării culturii populare. În această ordine de idei, am reproşa în principal autorului faptul că, dezvoltînd consideraţii estetice, nu valorifică decît incidental bogatele rezultate naţionale şi internaţionale în domeniul esteticii folclorului.

Sînt de relevat în schimb, în cuprinsul cărţii, concepţiile critice şi polemice care dau lecturii un viu interes. Refuzul autorului de a accepta identificarea funcţiilor plasticii populare cu utilul (de exemplu, H. Read, Gh. Vrabie), de a unilateraliza interpretarea funcţionalităţii artei populare printr-o reducere la utilitar (p. 71), ni se pare convingător motivat. Analiza sumară care se face figurilor de stil, mai ales simbolice, legate de totemism şi magie, constituie un drum sigur al explicării funcţiilor estetice. Printr-o adîncire mai sistematică a acestui capitol s-ar putea ajunge la înlăturarea ipotezei precare după care ornamentica populară, motive fundamentale ca : ondulaţia, şerpuire — curgere, vîrtejul — nebuloasa — voluta, ascensiunea — săgeata — bradul — bolta — cerul — poarta ş.a. au funcţie strict decorativă, exclusiv estetică (p. 71 şi urm.). Rostul şi semnificaţia profundă a fiecărui motiv fundamental în arta poporului romîn, *descifrarea structurii spirituale* din cea estetic-formală, atît morfologic cît şi sintactic, conduc la concluzia clară că acest stil obiectivează o axiologie proprie.

Începutul explicaţiei de sens figurativ îl găsim în funcţia de ceremonial a oricărui semn, intonaţii melodice, rostiri. După cum a demonstrat Ét. Souriau, în plan teoretic general, stilizările după natură, ritmurile rostirii, forma deosebită, *ceremonială*, fixează emoţiile cele mai de seamă, le păstrează, le transmit şi astfel aflăm din concretul-senzorial al creaţiei de frumos atitudinea unei comunităţi faţă de naştere, iubire, moarte. Sensurile primare, ceremoniale, odată fixate, ne dezvăluie o estetică „in nuce", de la care pornim în aprecierea istorică a evoluţiei artei, creşterea capacităţii expresive. Folclorul este treaptă primă, ceea ce nu-i tot una cu treapta de jos. Valoric, aici există posibilitatea capodoperei. Zonele

de invenţie estetică, creativitatea inepuizabilă, izvoarele, paralelismele şi iradierile, constituie pentru Grigore Smeu planuri clar delimitate în a căror secvenţă se poate citi cu atenţie ascensiunea unei teme sau a unui motiv. Această clasificare implicită ajută la a deosebi valoarea, folclorul autentic ca reflectare a unui mod de viaţă şi de gîndire, a unui mod de sensibilitate specifică satului românesc, faţă de imixtiunile şi contrafacerile de tot felul.

Sînt în lucrare multe observaţii subtile, pertinente, privind masele largi populare ca purtătoare ale unei culturi specifice, ireductibile la primitivism şi idilism. Pitorescul facil şi imitaţia imediată, a unor forme sensibile i se par influenţe şi împrumuturi dintr-o artă de periferie urbană. Capacitatea de sinteză se vădeşte în folclorul român prin funcţia simbolurilor şi în plan plastic, prin capacitatea de geometrizare şi stilizare, mergînd de la pictograme pînă la ideograme. Este combătut conceptul, sau mai bine-zis atitudinea, de sorginte poporanistă, după care umanitatea satului ar aştepta, a primi pasiv elementele de cultură, ca spectatorii de televiziune. Respingerea unor forme de distracţie sau de artă lipsită de gravitate, constituie şi ea o atitudine selectivă. De fapt, lumea satului românesc este plină de înţeles şi pasiune creatoare, originală în păstrarea şi dezvoltarea tezaurului culturii naţionale. Inovaţia artistică în raport cu fenomenele sau formele de viaţă nouă vine mai încet, dar cu mare temeinicie. Mai ales pentru această finalitate, consecvent urmărită, cartea lui Grigore Smeu se cere apreciată pozitiv, ca un act de gîndire menit să direcţioneze un fenomen cultural vital, a cărui frumuseţe obligă.

Radu Negru

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

30 DE ANI DE LA VICTORIA ASUPRA FASCISMULUI

În zilele de 5 şi 6 mai 1975 s-au desfăşurat lucrările sesiunii de comunicări *Lupta poporului român pentru independenţă naţională şi contribuţia României la victoria asupra fascismului*, manifestare organizată de Academia Republicii Socialiste România, Academia de ştiinţe sociale şi politice, Academia „Ştefan Gheorghiu", Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., Academia Militară şi Centrul de studii şi cercetări de istorie şi teorie militară.

Lucrările sesiunii au avut la bază 45 de referate şi comunicări, susţinute de oameni de ştiinţă, cadre didactice, cercetători ştiinţifici din ţara noastră precum şi din U.R.S.S., R. P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacă, R. D. Germană, R. P. Polonă, R. P. Ungară.

În cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice, s-a subliniat importanţa dublei aniversări cu valoare de simbol a zilei de 9 mai, respectiv 98 de ani de la cucerirea independenţei de stat a României şi 30 de ani de la victoria asupra fascismului, victorii la care armata şi poporul român au adus importante contribuţii.

În cele două referate care au urmat — „Lupta multiseculară a poporului român pentru apărarea dreptului de libertate socială şi naţională, P.C.R. continuatorul celor mai bune tradiţii de luptă pentru suveranitate şi independenţă ale poporului român" (prezentat de Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.) şi „Coaliţia antihitleristă; rolul hotărîtor al Uniunii Sovietice în zdrobirea Germaniei naziste. Contribuţia României la victoria asupra fascismului" (prezentat de general de armată Ion Tutoveanu, comandantul Academiei Militare) — ca şi în seria de comunicări şi dezbateri din cele două zile ale sesiunii au fost evocate momentele cele mai importante din lupta multiseculară a poporului nostru pentru neatîrnarea pămîntului românesc, rolul Partidului Comunist Român în apărarea fermă a independenţei şi suveranităţii naţionale, înaltul patriotism, eroismul maselor populare, jertfele ostaşilor în lupta pentru eliberarea ţării de sub dominaţia străină; s-a relevat de asemenea importantul aport al ţărilor coaliţiei antihitleriste, al forţelor progresiste, antifasciste şi antiimperialiste, al mişcării de rezistenţă din diferite ţări ale lumii, rolul hotărîtor al Uniunii Sovietice, în cucerirea victoriei în cel de al doilea război mondial. S-a subliniat, în acest context istoric, însemnătatea victoriei insurecţiei naţionale armate antifasciste şi antiimperialiste de la 23 August 1944, implicaţiile strategice ale alăturării României la coaliţia antihitleristă, precum şi activitatea intensă a P.C.R. de mobilizare a eforturilor întregului popor pentru participarea la războiul antifascist.

Sărbătoarea împlinirii a 30 de ani de la victoria asupra fascismului — a relevat la încheierea sesiunii tovarăşul Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., rectorul Academiei „Ştefan Gheorghiu" — găseşte poporul român într-o angajare plenară în înfăptuirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, în asigurarea mersului înainte al României pe calea progresului material şi spiritual, ceea ce constituie totodată o contribuţie valoroasă la demonstrarea superiorităţii orînduirii socialiste, la creşterea forţelor progresului şi păcii în lume, la triumful idealurilor lumii noastre, ale socialismului şi comunismului.

E.C.

Rev. filoz., XXII, 3, p. 403–405, Bucureşti, 1975.

COMEMORAREA LUI C. DOBROGEANU-GHEREA

În ziua de 29 mai 1975, Academia de științe sociale și politice, Academia „Ștefan Gheorghiu" și Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. au organizat o sesiune științifică consacrată comemorării a 120 de ani de la nașterea lui Constantin Dobrogeanu-Gherea.

Sesiunea a fost deschisă de prof. univ. dr. docent Mihnea Gheorghiu care a relevat importanța și rolul activității teoretice și politice a lui Constantin Dobrogeanu-Gherea la începuturile organizării mișcării muncitorești din țara noastră, contribuția lui la răspîndirea ideilor revoluționare marxiste în România, la elaborarea primului program revoluționar marxist din țara noastră, ca și concepția vie a acestuia asupra spiritului creator al marxismului, asupra legăturii indisolubile dintre eliberarea socială și cea națională. Aportul teoreticianului la dezvoltarea literaturii române a fost consemnat prin orientarea susținută a acesteia pe drumul realismului. Importanța activității lui Constantin Dobrogeanu-Gherea, a conchis vorbitorul, constă în faptul că a dat perspectiva teoretică a socialismului român.

A urmat apoi comunicarea *Analiza genezei și structurii României moderne întreprinsă de C. Dobrogeanu-Gherea*, de prof. dr. Damian Hurezeanu. Oprindu-se în mod deosebit asupra lucrărilor *Neoiobăgia* și *Asupra socialismului în țările înapoiate*, vorbitorul a arătat că în concepția lui C. Dobrogeanu-Gherea înțelegerea transformărilor economice și social-politice din România era condiționată de plasarea țării noastre în procesul ce se desfășura pe plan mondial de dezvoltare a capitalismului cu mutațiile sale istorice. În ce privește concepția asupra dezvoltării și structurii României moderne, analizele sociologice ale lui Gherea au dezvăluit, pe de o parte, înscrierea țării noastre pe calea transformărilor economice și sociale moderne, pe de altă parte, persistența bazei economice înapoiate, prezența unor forme agrare vechi, de tip feudal. Întrucît în România evoluția capitalismului se confruntă cu profunde urme feudale, problema agrară, a „neoiobăgiei" — mod specific de împletire a formelor semifeudale de producție cu noile relații capitaliste — i se impunea lui Gherea, după vorbitor, ca una dintre cele mai importante ce reclama rezolvarea. Accentul pus pe persistența relațiilor feudale agrare l-a dus la subestimarea relațiilor capitaliste din agricultură. Totuși, se relevă în încheiere, C. Dobrogeanu-Gherea se remarcă prin efortul de a analiza fenomenul românesc, de a-i defini specificul, efort care l-a dus la veritabile izbînzi de cunoaștere, dar și la erori.

În continuare, conf. Ion Ardeleanu a prezentat comunicarea *Problema unității și independenței naționale în opera lui C. Dobrogeanu-Gherea*. Ca gînditor socialist, ca militant de frunte al mișcării socialiste, C. Dobrogeanu-Gherea are meritul de a fi abordat problema unității naționale și a independenței în corelația dialectică național-internațional, general-particular. Generația de la 1848 a urmărit, după Gherea, două scopuri: transformarea unei întregi întocmiri sociale și redeșteptarea națională. În legătură cu aspirația redeșteptării naționale autorul a relevat aportul lui Gherea la definirea termenilor „țară", „neam", „întregirea neamului", aceasta din urmă referindu-se la unirea culturală, morală, etnică și sufletească și vizînd unirea Transilvaniei cu România. Militant activ pentru unitatea țărilor române, pentru eliberarea de sub jugul străin și pentru renovări sociale și politice, care să ducă la dezvoltarea țării ca întreg, C. Dobrogeanu-Gherea s-a manifestat, după vorbitor, la fel de activ ca internaționalist. Opera sa, originală teorie a socialismului, vlăstar al realității românești, dezvăluie una din cele mai proeminente figuri de gînditori socialiști, impunînd astfel la o valorificare contemporană.

Comunicarea *Constantin Dobrogeanu-Gherea, figură proeminentă a mișcării muncitorești internaționale*, de dr. Augustin Deac, a relevat valoarea națională și internațională a operei aceluia care a fost părintele socialismului românesc și care — în mod justificat — a fost comparat cu Plehanov și Mehring. În dezbaterea problemelor fundamentale ale socialismului de pretutindeni, Gherea a subliniat că complexității teoriei socialismului științific îi corespunde tactica la fel de complexă și mult mai grea a socialismului modern. Lupta împotriva revizionismului, propagarea ideilor socialismului științific, activitatea sa la congrese și conferințe internaționale, legăturile cu Engels și cu ceilalți conducători ai mișcării socialiste mondiale — Lenin, Plehanov, Roza Luxemburg, K. Kautski, Blagoev etc. — i-au adus recunoașterea națională și internațională, ca o proeminentă personalitate a mișcării socialiste din România și a celei internaționale.

Comunicarea *Constantin Dobrogeanu-Gherea în conștiința criticii românești*, susținută de George Muntean, a subliniat că întemeietorul criticii literare românești, C. Dobrogeanu-Gherea, distingea în critică, două dimensiuni: una ca operă de artă și alta ca operă de știință, fiecare presupunînd anumite condiții. Ca deschizător de drum în critica literară, C. Dobrogeanu-Gherea se bucură de actualitate în conștiința critică românească.

În încheierea sesiunii, dr. Radu Pantazi a prezentat comunicarea *Contribuția lui C. Dobrogeanu-Gherea la răspîndirea filozofiei marxiste în România.* În cei 30 de ani de răspîndire a marxismului, Gherea a fost preocupat, după vorbitor, de valoarea marxismului, de critica modului de gîndire metafizic, s-a ridicat la probleme de filozofia istoriei și a pus bazele esteticii materialiste. Insistînd asupra realizărilor marxismului: interpretarea unitară a naturii și a societății, modul de producție și motorul său — lupta de clasă —, Gherea sublinia că marxismul a oferit explicația cea mai adîncă și cea mai vastă a vieții istorico-sociale. În continuare, vorbitorul a relevat analizele fine ale lui Gherea în problema idealului, a raportului dintre material și spiritual, dintre teorie și metodă, a opoziției dintre dialectică și metafizică. Supraaprecierea relațiilor feudale nu l-a împiedicat să vadă posibilitatea socialismului în România, nu numai ca idee, dar și ca mișcare. Aceasta întrucît dezvoltarea țării pe cale industrială a dus la apariția și creșterea proletariatului. Recunoscut și respectat teoretician pe plan internațional, C. Dobrogeanu-Gherea, a arătat vorbitorul, avea ca supremă deviză morală în viață încrederea în puterea socialismului, în progresul țării.

Elena Cobianu

PROBLEMATICA DEZALIENĂRII ÎN DEZBATERE

În cursul lunilor aprilie și mai a.c., în trei ședințe consecutive, membrii catedrei de Materialism dialectic și istoric, unele cadre didactice de la catedra de Socialism științific și științe politice din cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu", precum și cadre didactice de la Școala interjudețeană de partid care funcționează la București, au dezbătut pe larg probleme și aspecte ale proceselor dezalienării ce se petrec în desfășurarea revoluției și construcției socialiste și comuniste. La baza discuțiilor au stat trei referate: *Înstrăinarea umană și socialismul*, al lectorului universitar Afilică Ganci; *Conceptul de alienare* și *Probleme ale dezalienării omului în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate* ale tovarășului Aștefanei de la Școala interjudețeană București. Ambii referenți sînt doctoranzi ai Academiei „Ștefan Gheorghiu". Atît în referate cît și în dezbaterile care le-au urmat s-a stăruit asupra necesității de a se cerceta această problemă, de a se clarifica modul în care au evoluat terminologia și descifrarea social-istorică a fenomenului înstrăinării în întreaga operă a lui K. Marx și Fr. Engels, precum și asupra concluziilor teoretice și practice la care au ajuns fondatorii comunismului științific. Au fost discutate, de asemenea, problemele evoluției și formelor înstrăinării și dezalienării în secolul nostru în legătură cu revoluția științifică-tehnică și cu revoluțiile sociale contemporane. În acest context au fost confruntate variatele interpretări filozofice, marxiste și nemarxiste, ale conceptului de înstrăinare umană, mai cu seamă după ultimul război mondial. S-a reliefat de asemenea valoarea teoretică orientativă pentru noi cercetări a Programului Partidului Comunist Român și a Cuvîntării tovarășului Nicolae Ceaușescu cu ocazia aniversării a treizeci de ani de la înființarea Școlii de partid în condiții de legalitate. Stenograma acestor discuții va constitui baza materialului ce urmează a fi cuprins într-un „Caiet de dezbateri" al catedrei de Materialism dialectic și istoric din cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu".

L.P

MARGINALII ŞI COMENTARII

NOTE CRITICE

Nota redacţiei : *Am primit recent la redacţie o amplă scrisoare din partea unui cititor al revistei, prof. I. Costescu, în cuprinsul căreia — sub titlul* **Confecţionarea studiilor filozofice** *— ne sînt semnalate o serie de inadvertenţe de interpretare şi documentare, lipsă de coerenţă în exprimare şi argumentare etc. prezente în* două studii *semnate de* **Nicolae Mariş** *şi apărute în două culegeri de studii de istorie a filozofiei universale, în Editura Academiei, sub egida Institutului de filozofie.*

Deşi toate *observaţiile critice formulate de prof. I. Costescu sînt întemeiate, vom transcrie în continuare — cu acordul autorului scrisorii — doar unele, mai semnificative, uneori fără comentarii însoţitoare, pentru a evita astfel atît violenţele de limbaj care abundă în scrisoare, cît şi diluarea criticii printr-o prea mare insistenţă asupra unor deficienţe de stil şi coerenţă a expunerii.*

Observaţii pe marginea studiului **Din istoria existenţialismului american şi spaniol (Paul Tillich, Unamuno şi Ortega y Gasset),** de N. Mariş, apărut în volumul *Aspecte din filozofia contemporană* (sub redacţia Al. Posescu), Edit. Academiei R. S. România, 1970, p. 121—181 :

— p. 143 : ,,Dar cum reuşeşte fiinţa să cîştige *balanţa* [??] în această confruntare cu nonfiinţa?"

— p. 146 : ,,Problema care se pune cu acuitate la ora actuală, dată fiind divizarea lumii în două mari tabere, este de a şti cum s-o păstrăm unită. Numai înţelegerea corectă a triadei poate *saluta* această dilemă" [??].

— p. 151 : ,,În *aviditatea* sa, filozoful spaniol caută deci *să-şi asigure totul pentru îndestularea apetitului său* ontologic" [??].

— p. 152 : ,,Aşa după cum eroii sînt un produs al visării la *nivelul nuvelei cosmice,* oamenii sînt fructul visării divine".

— p. 154 : ,,*Dacă la o conversaţie participă doi inşi — cunoscuţii Ion şi Toma* [??] — stau de vorbă, de fapt, şase [??]. În acest context, lumea capătă dimensiuni neobişnuite, fiind populată cu *eroi şi fiinţe* care sporesc într-un mod iremediabil [??] complexitatea situaţiei « reale »".

— p. 155 : ,,Unul din personajele cele mai volitive ale literaturii unamuniene este *Raquel,* o *văduvă sterilă* din *Două mame,* caracterizată printr-o *voinţă enormă (dacă ţinem cont că doreşte şi reuşeşte pînă la urmă să devină mamă).* În cazul ei se produce o dedublare interesantă : în momentul în care devine mamă, ea se contrapune cu Raquel, cea sterilă, adică personajul. *Ceea ce a făcut-o pe Raquel mamă este tocmai perseverenţa în actele sale volitionale* [?!]. În opoziţie cu ea, Juan reprezintă tipul omului pasiv, nonvoliţional. Între cei doi se duce o luptă obsedantă, iar omul lipsit de voinţă este învins".

— p. 156. Deşi la p. 155 aflăm că Ortega y Gasset afirma în 1945 că ,,viaţa omenească este cea mai radicală realitate" (de fapt, acest punct de vedere este susţinut de el încă înainte de primul război mondial şi stă la originea filozofiei sale), ni se spune imediat după aceea, la p. 156, că : ,,Omul a devenit o temă centrală în filozofia orteganiană *o dată cu întoarcerea sa din emigraţie* [a cui??] în 1948, cînd devine fondatorul unui institut care avea să se ocupe de problemele omului, după el [??] chestiunea cea mai fundamentală a oricărei filozofii".

— p. 159 : ,,Ea [viaţa] mai poate fi luată.. ca *futurizare* [subl. autorului], pentru că viaţa înseamnă găsirea unui sens, lucru realizabil doar în actul trăirii".

— p. 156—157 : ,,*Raţiunea vitală* e chemată să dezlege taina omului, iar acest lucru e pe deplin realizabil dacă *e luată în considerare şi cealaltă jumătate a omului, senzorialul* [??] *care defineşte cel mai bine esenţa vieţii noastre*".

Notă: Sublinierile şi parantezele drepte înlocuiesc comentariile critice şi aparţin prof. I. Costescu.

— p. 160 : ,,Adică *raţiunea vitală*, care nu e altceva decît o descriere şi, ca atare, totodată, o raţiune narativă". A se compara cu citatul anterior !

— p. 164. La această pagină ne surprinde un groaznic franţuzism, pe care nici un dicţionar al limbii române nu-l înregistrează. Dacă ,,angoasa" a fost împămîntenită, cum necum, după ,,*l'angoisse*", N. Mariş vrea, nici mai mult, nici mai puţin, decît de a face din ,,*la nausée*", termenul românesc ,,*nausea*" [??], ca şi cum n-ar exista atîtea echivalente reuşite : ,,*Nausea* lui Sartre are în vedere sensul de dezgust şi repugnanţă", ,,la el totul poartă amprenta *nauseei*".

— p. 161 : ,,José Ferrater Mora observă că, de fapt, pentru omul orteganian, raţiovitalismul poate apărea « ca o realitate simplă, *insesizabilă*, autoevidentă » ; şi, după ce evidenţiază toate disocierile făcute de filozoful spaniol între raţiunea vitală şi diverse curente ca vitalismul biologic, filozofic, filozofia vieţii recomandă înţelegerea acestui concept mai mult apropiat sensului de viaţă ca raţiune, adică viaţa nu este o entitate dotată cu raţiune, ci mai degrabă o entitate care utilizează raţiunea chiar atunci cînd ea pare raţională" [?!].

Înainte de orice comentariu, transcriem şi traducem din cartea lui J. F. Mora, (*Ortega y Gasset, An outline of his philosophy*, London, 1956, p. 39, 40) indicată de N. Mariş, pasajul la care acesta se referă : ,,Vital reason appears therefore to Ortega as a reality — a simple, unassailable, self-evident reality. As a matter of fact, the expression « vital reason » is tantamount to the expresion « life as reason ». For it is assumed that life — by which we shall henceforth understand human life — is not an entity *endowed with* reason but rather an entity that *necessarily uses* reason even when it seems to behave unreasonably" (p. 40) — În traducere : ,,Raţiunea vitală apare, aşadar, la Ortega ca o realitate — o simplă, inatacabilă realitate auto-evidentă. De fapt, expresia « raţiune vitală » este echivalentă cu expresia « viaţă ca raţiune ». Pentru că se presupune că viaţa — prin care vom înţelege de acum înainte viaţa umană — nu este *dotată* cu raţiune, ci mai degrabă este o entitate care *utilizează cu necesitate* raţiunea chiar şi atunci cînd pare să se comporte într-un mod iraţional".

Reiese imediat că *unassailable* este tradus de N. Mariş prin *insesizabil*, în loc de inatacabil, după cum *it seems to behave unreasonably* este tradus incomplet şi cu o accepţie contrară ,,ea pare raţională".

În plus, Mora caracterizează de fapt *raţiunea vitală* (*vital reason*) şi nu raţiovitalismul, cum susţine N. Mariş. Raţiovitalismul este concepţia care decurge din acordarea unui rol central în interpretarea filozofică şi înţelegerea lumii, raţiunii vitale. Poate N. Mariş ar fi înţeles confuzia făcută dacă ar fi ştiut că o concepţie nu poate fi nici ,,insesizabilă" nici ,,auto-evidentă", după cum nu poate fi nici ,,sesizabilă şi evidentă", în citatul dat fiind, dealtfel, vorba de cu totul altceva.

— Alte cîteva exemple de traduceri greşite :

— La pag. 117, citatul 210 din Ortega y Gasset este tradus de N. Mariş : ,,O revoluţie comună ca toate celelalte", în loc de ,,O revoluţie identică în forma sa tuturor celor care au precedat-o".

La p. 175, N. Mariş traduce din M. de Unamuno (*Ensayos*, tomo I, Madrid, 1958, p. 38) expresia ,,*se levantan a un orden del sol y van a sus campos* (se trezesc la porunca soarelui şi pleacă pe cîmpurile lor) prin ,,încălziţi de razele binecuvîntătoare ale soarelui, pleacă pe cîmp", iar expresia ,,*essa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan, les islotes de la Historia*" (această muncă, care asemenea madreporilor suboceanici, făureşte temeliile pe care se înalţă ostrovurile istoriei) este tradusă astfel : ,,Asemenea coralilor, această activitate este fundamentul pe care se ridică faimoasa insulă a istoriei".

— Un exemplu revelator pentru ,,seriozitatea" documentării :

După cum susţine N. Mariş, una din lucrările ample şi valoroase care se referă la opera lui Ortega y Gasset, este : J. I. Jimenes-Grullon — *Al margen de Ortega y Gasset*, 3 vol., vol. 1 — *Critica a ,,El tema de nostro tiempo"* ; vol. 2 — *Critica ,,En torno a Galileo"* ; vol. 3 — *Critica ,,La rebelion de las massas"*, Venezuela, Merida, Universidad de Las Andes, 1959. Redăm textul în care se fac referiri la respectiva lucrare : ,,Nu lipsesc însă nici *lucrări serioase, de o veritabilă ţinută ştiinţifică, în care tonul critic nu ştirbeşte de loc valorificarea obiectivă a gîndirii filozofului existenţialist spaniol*. O astfel de încercare reuşită este şi lucrarea lui J. I. Jimenes-Grullon. În aceste marginalii, de o *certă valoare documentară şi ştiinţifică*, sînt analizate capitol cu capitol lucrările fundamentale ale gînditorului spaniol" (p. 173).

Să începem prin a menţiona că J. I. Jimenes-Grullon analizează numai trei din lucrările lui Ortega y Gasset. Enumerăm dintre operele lui Gasset, de o deosebită importanţă, care nu figurează în studiul lui Grullon : *Meditaciones del Quijote* (1914), *El Espectador* (1916—1934), *Espana invertrebrada* (1921) — una din cele mai cunoscute şi comentate opere a lui Gasset, *La deshumanización del arte* (1925), *Kant* (1929), *Ideas y Creencias* (1940), *Historia como sistema* (1941) etc.

Surprinzător este însă mai ales faptul că aprecierile extrem de elogioase ale lui N. Mariş la adresa cărţii lui Jimenes-Grullon denotă *lipsa unei cunoaşteri elementare a acesteia*. Căci, departe de a urmări „valorificarea obiectivă a gîndirii filozofului existenţialist spaniol", Jimenes-Grullon desfăşoară o critică *total negatoare, distructivă*, care ignoră sau desfiinţează orizontul umanist şi contribuţiile reale ale operei lui Ortega y Gasset. Desigur, critica lui Grullon dezvăluie multe teze retrograde în concepţia lui Ortega y Gasset, dar a tinde pornind de la ele spre o desfiinţare completă sub raport valoric a celui care a fost unul dintre ideologii republicii spaniole şi a trăit în exil mult timp după instaurarea franchismului, este o greşeală la fel de mare ca şi aceea de a-i accepta integral concepţia. Dealtfel, nu o asemenea critică îşi propune aici N. Mariş în textul său, unde aflăm evidenţiate şi elemente pozitive ale operei gînditorului spaniol. Dar este evident că N. Mariş nu a citit volumele lui Jimenes-Grullon.

Observaţii pe marginea studiului **Tendinţe în existenţialismul „pozitiv" italian** de Nicolae Mariş, apărut în volumul *Studii de istorie a filozofiei universale*, IV (Coordonatori: R. Pantazi şi S. Ghiţă), Edit. Academiei R. S. România, 1974, p. 199—238:

1. Autorul studiului îi rezervă lui N. Abbagnano un întins paragraf întitulat *Nicola Abbagnano, probleme de filozofie a ştiinţei* (p. 204—215). De ce era necesar acest paragraf rămîne un mister, de vreme ce ni se spune din capul locului: „Trebuie menţionat, încă de la început, că în cadrul discuţiilor contemporane asupra problemelor de fiolozofie a ştiinţei, *soluţiile oferite de Abbagnano nu au nici o notă de originalitate. Ele aparţin unor interpretări pozitiviste depăşite, istorice*, de viziunea pozitivismului, contemporan cu acel Abbagnano care îşi publică *ideile sale reformatoare*" (p. 204).

Dacă este lipsit de originalitate, dacă soluţiile lui Abbagnano sînt depăşite, de ce i se acordă atîta atenţie? Ce fel de idei reformatoare sînt vizate aici şi cum se leagă ele de logica paragrafului? În plus, ne-am fi aşteptat ca autorul să aibă în vedere depăşirea tezelor lui Abbagnano de acea filozofie a ştiinţei care îşi extrage seva din materialismul dialectic, şi nu de către „viziunea pozitivismului". Ultima parte a frazei citate este dealtfel, lipsită de sens.

În pasajul următor, care se vrea o deducţie logică bazată pe textul citat mai sus, lipsa de coerenţă devine totală: „Originalitatea lui Abbagnano, arată N. Mariş, va trebui căutată, deci şi apreciată ca atare, în contextul *atitudinilor negativiste asupra ştiinţei*, aşa cum apar ele *în alte* concepţii existenţialiste" (p. 204). Încercarea de a clarifica această teză rămîne zadarnică. Ne-am fi aşteptat — în situaţia în care soluţiile lui Abbagnano n-au „nici o notă de originalitate" — ca cel puţin problemele pe care le pune să fie mai originale. Dar, după opinia autorului, această originalitate trebuie „căutată" în contextul atitudinilor negativiste faţă de ştiinţă, pe care le întîlnim „în alte" concepţii existenţialiste. Cum o fi posibilă această căutare, nu ştim. Dar, de fapt, cum aflăm pe pagina următoare (205), la Abbagnano nu e vorba de o atitudine negativistă faţă de ştiinţă, cum părea să rezulte din ultimul pasaj citat, ci de una de „interes deosebit faţă de problemele ştiinţei" şi de restabilire a valorilor ei. Cum? Prin soluţii depăşite.

Lipsa de coerenţă a acestui paragraf dedicat preocupărilor lui Abbagnano în domeniul filozofiei ştiinţei, surprinde încă odată cititorul, atunci cînd întîlneşte la p. 208 afirmaţia: „Evident, Abbagnano *nu este un filozof al ştiinţei şi nici nu a scris o lucrare specială dedicată acestui subiect*". În schimb, în rîndurile următoare sînt citate mai multe lucrări ale acestuia, lucrări care se plasează neîndoielnic în domeniul filozofiei ştiinţei: *Fondamenti di una teoria della scienza*; *Fisica nuova*; *Filosofia, religione, scienza*.

2. O deficienţă a studiilor lui N. Mariş, des întîlnită, este legată de *modul în care sînt analizate critic*, respinse sau valorificate, idei, teze, concepţii aparţinînd gînditorilor a căror operă este cercetată. Cel mai adesea, după cîteva caracterizări globale, urmează prezentări descriptiviste în desfăşurarea cărora cititorul nu mai poate discerne cu claritate cui aparţine o teză sau alta: gînditorului analizat, comentatorului său ori unei terţe surse de referinţă?

De pildă, urmărind avatarurile filozofice ale lui Enzo Paci, cititorul întîlneşte, o dată cu un nou alineat, următoarea frază-concluzie: „Punctul de răscruce, unde se întîlnesc marxismul cu fenomenologia, îl constituie *deci* apartenenţa la celebrul dicton husserlian *zu den Sachen selbst*" (p. 223). Cititorul care nu cunoaşte poziţiile teoretice ale lui E. Paci rămîne convins că are de-a face cu propriile concluzii ale autorului studiului.

Şi acesta este numai *un* exemplu din *multe* altele.

3. În încheierea studiului său, N. Mariş schiţează cu dezinvoltură o viziune cu totul „personală" asupra raportului dintre marxism şi ştiinţe. Trecînd cu vederea sau necunoscînd teza clasică marxistă potrivit căreia „materialismul îşi schimbă forma odată cu noile cuceriri ale ştiinţelor", teză care evidenţiază larga deschidere a gîndirii marxiste spre ştiinţă, spre cele mai noi rezultate ale cercetărilor ştiinţifice şi opoziţia sa radicală faţă de orice

închistare şi imobilism dogmatic, N. Mariş susţine — spre surprinderea cititorului avizat — că marxismul procedează prin „a se alimenta din *cele mai recente descoperiri ale cuceririi*]??] ştiinţei şi culturii umane, în genere, *extrăgînd* însă *numai acele elemente care pot face corp comun cu coerenţa sa structurală, funcţională.* Marea sa receptivitate faţă de tot ce e nou presupune, logic, o rigurozitate tot atît de semnificativă. Aceasta îi şi asigură permanenta sa vitalitate, eliminarea reziduurilor şi « neintegrarea » corpurilor străine" (p. 237).

Cu alte cuvinte, după opiniile lui N. Mariş, multe descoperiri ştiinţifice şi creaţii culturale ar trebui să rămînă străine marxismului, negate şi respinse de acesta, în măsura în care ele ar afecta *sistemul* gîndirii marxiste. Susţinînd asemenea teze, autorul studiului la care ne referim omite faptul fundamental că marxismul este tocmai acea filozofie deschisă care se constituie pe baza integrării teoretice, a regîndirii cu mijloacele filozofiei materialist dialectice a datelor ştiinţei, înfăptuind teoretizări viabile ale acestora. Însuşi spiritul profund al filozofiei marxiste îi impune acesteia să ţină permanent seama de *toate* descoperirile şi realizările ştiinţelor, *să nu omită nici una* din considerente de sistem sau structură, ci, dimpotrivă, să-şi reformuleze tezele, categoriile în raport cu progresul permanent al ştiinţei şi să renunţe la orice teză teoretică care ar contraveni experienţei social-istorice şi descoperirilor mai noi ale ştiinţei.

Dar cititorul este încă odată surprins atunci cînd observă că recursul la problema modului în care se raportează marxismul la cele mai recente" descoperiri ale „ştiinţei şi culturii umane" şi „precizările" lipsite de temei formulate de autor sînt făcute, de fapt, pentru... a delimita marxismul de încercările lui E. Paci de a-l fenomenologiza, pentru a decide că programul acestuia din urmă „este total incompatibil cu marxismul". Ceea ce demonstrează că lipsa de coerenţă a demersului teoretic conduce nu odată la confuzii pe planuri teoretice mai profunde.

Prof. I. Costescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

(Continuare de pe contrapagină)

* * * , **Gîndirea egipteană antică în texte**, traducere din lb. egipteană veche, studiu introd., notițe introductive și note de Constantin Daniel, 295 p., 17 lei.
H.H. STAHL, **Teoria și practica investigațiilor sociale. Metode și tehnici**, vol. I, 1974, 349 p. 33 lei.
* * * **Metoda cercetării sistemice** (trad. din lb. rusă), 1974, 300 p., 14 lei.
P. BOTEZATU, T. DIMA, P. BIELTZ, S. VIERU, GH. ENESCU, **Direcții în logica contemporană**, 1974, 182 p., 6 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

MIRON CONSTANTINESCU, OVIDIU BĂDINA, ERNO GÁLL, **Gîndirea sociologică din România**, 1974, 165 p., 13,80 lei.
IOSIF MOESIODAX, **Tratat despre educația copiilor sau pedagogia**, 1974, 128 p., 5,55 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Texte presocratice**, vol. I, 1974, 236 p., 10 lei.
ADELA BECLEANU-IANCU, **Geneza culturologiei românești**, 1974, 265 p., 9,75 lei.
TITUS RAVEICA, **Giordano Bruno. Viața și opera**, 1974, 331 p., 10 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica**, vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.
ABRAHAM MOLES, **Artă și ordinator**, 1974, 307, p., 9,25 lei.
PAOLO SANTARCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198+264 p. 18,50 lei.

EDITURA ENCICLOPEDICĂ ROMÂNĂ

C.I. GULIAN, **Introducere în istoria filozofiei moderne**, 1974, 348 p., 11,50 lei.
ANTON DUMITRIU, **Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filozofiei grecești**, 1974, 200 p., 6 lei.
M. GRAMATOPOL, **Civilizația elenistică**, 1974, 361 p., 16 lei.
D. MICU, **„Gîndirea" și gîndirismul. Momente și sinteze**, 1975, 1 042 p., 33 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION IANOSI, **Alegerea lui Iona**, 1974, 150 p., 5,50 lei.
PAUL CORNEA, **Oamenii începutului de drum. Studii și cercetări asupra epocii pașoptiste**, 1974, 344 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări**, 1974, 384 p., 15,50 lei.

EDITURA DACIA

WILLIAM KNEALE și MARTHA KNEALE, **Dezvoltarea logicii**, vol. 2, 1975, 410 p., 23l ei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice, vol. I (Sociologia cunoașterii și a valorii)**, 1973, 466 p., 30 lei.

* * * **NOESIS, Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences**, 1973, 383 p., 26 lei.

MARIA POPESCU, **Conducere, participare, conștiință** (Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste), 1973, 243 p., 9,50 lei.

* * * **Tineret industrial. Dinamica integrării socioprofesionale** (coordonatori: Ovidiu Bădina și Cătălin Mamali, (col. „Tineretul și lumea de mîine" 7. Seria A. Sociologia tineretului 4]), 1973, 159 p., 7,75 lei.

* * * **Organizarea și activitatea de stat în Republica Socialistă România**, 1974, 472 p., 33 lei.

GEORGETA DAN-SPÎNOIU, **Factori obiectivi și subiectivi în integrarea profesională a femeii**, 1974, 280 p., 16 lei.

* * * **Rolul și funcțiile dreptului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate** (coordonatori: Ioan Ceterchi, Adrian Dimitriu, Paul Cosmovici), 1974, 280 p., 22 lei.

* * * **Revoluția științifică și tehnică. Studii și comunicări**, 1974, 201 p., 27 lei.

NICOLAE BĂLCESCU, **Opere, vol. I, Scrieri istorice, politice și economice**, 1844—1847, ediție îngrijită de G. Zane și Elena G. Zane, 1974, 416 p., 36 lei.

ELENA FLOREA, **Națiunea română și socialismul**, 1974, 260 p., 14,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.

SIMION PUNI, **Forțele motrice ale dezvoltării societății noastre**, 1974, 112 p., 3 lei.

* * * **Introducere în știința conducerii societății socialiste** (coordonator: S. Tamaș), 1974, 296, p., 9 lei.

ILEANA RĂCEANU, **Omul sub semnul posibilului**, 1974, 207 p., 7 lei.

C. ZAMFIR, **Psihosociologia organizării și a conducerii. Teorii și orientări contemporane**, 1974, 270 p., 8,25 lei.

GEORGETA FLOREA, H. CULEA, **Probleme sociale ale ecologiei** (col. „Dezbateri ideologice"), 1974, 120 p., 3 lei.

GRIGORE PREOTEASA, **Texte social-politice**. Prefață de Vasile Dumitrescu, 1974, 332 p., 14,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.

ÉMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice**, 1974, 200 p., 5,75 lei.

A. SCHOPENHAUER, **Studii de estetică** (col. „Estetică"), 1974, 175 p., 4,75 lei.

C. DUMITRESCU-IAȘI, **Studii de estetică**, (col. „Estetică") 1974, 175 p., 7 lei.

DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic**, 1974, 231 p., 11,50 lei.

VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard**, 1974, 336 p., 13 lei.

IOAN GRIGORAȘ, **Principii de etică socialistă**, 1974, 283 p., 11,50 lei.

PETRE BIELTZ, **Principiul dualității în logica formală**, col. „Logos", 1974, 195 p., 6,50 lei.

* * * **Laboratoarele uzinale** (coordonator: Traian Herseni), 1974, 249 p., 7,75 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXII, 3, P. 281—410, BUCUREȘTI, 1975

I. P. Informația c. 268

43 503

Lei 20.—

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CRITERIUL GENERAL AL PROGRESULUI SOCIAL
  Ovidiu Trăsnea
- CONCEPTUL DE PRACTICĂ SOCIALĂ ŞI CERCETAREA SOCIOLOGICĂ A CULTURII SPIRITUALE
  Ileana Ioanid
- *FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE* (DEZBATERE)
  Participă: Ion Tudosescu, Ştefan Milcu, Cornel Popa, Călina Mare, Ion Moraru, Mihai Florea, Clara Dan, Acsinte Dobre, V. Tonoiu, Simion Ghiţă, Mircea Flonta, Angela Botez, Aneta Nuţu-Busuioc
- CUNOŞTINŢĂ INTUITIVĂ ŞI CUNOŞTINŢĂ INTELECTIVĂ
  Athanase Joja

4

TOMUL XXII • 1975

1950 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8017

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 4 1975

SUMAR

2022

- OVIDIU TRĂSNEA, Criteriul general al progresului social 417
- ILEANA IOANID, Conceptul de practică socială şi cercetarea sociologică a culturii spirituale 429

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE
(Dezbatere)

Participă: ION TUDOSESCU (p. 433); ŞTEFAN MILCU (p. 437); CORNEL POPA (p. 438); CĂLINA MARE (p. 440); ION MORARU (p. 441); MIHAI FLOREA (p. 443); CLARA DAN (p. 445); ACSINTE DOBRE (p. 447); V. TONOIU (p. 449); SIMION GHIŢĂ (p. 450); MIRCEA FLONTA (p. 452); ANGELA BOTEZ (p. 454); ANETA NUŢU-BUSUIOC (p. 456)

- ATHANASE JOJA, Cunoştinţă intuitivă şi cunoştinţă intelectivă 459
- RADU STOICHIŢĂ, Reflecţii asupra raportului dintre principiul logic al contradicţiei şi contradicţia dialectică 464
- ION ROŞCA, Importanţa ştiinţei ca izvor în geneza filozofiei marxiste. 472

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- RADU PANTAZI, Filozofia politică a lui D. Drăghicescu 479
- CONSTANTIN STROE, Teoria personalităţii în etica lui D. Gusti 482
- AL. TĂNASE, Raţionalism şi istorism în concepţia lui D. D. Roşca despre cultură 491

DISCUŢII

- GH. VLĂDUŢESCU, Există un materialism medieval? 499
- LAURENŢIU ŞERBAN, Înstrăinarea în concepţia gînditorilor contractualişti H. Grotius, Th. Hobbes şi J. J. Rousseau 503

OPINII DESPRE CĂRŢI

- PAUL ANDREI, Erudiţie formalistă în interpretarea eticii creştine 509
- DUMITRU MATEI, Morfologia artei plastice contemporane şi fundamentele ei filozofice 515

22782

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● O nouă contribuție în problematica națiunii socialiste (*Alexe Andriș*); Filozofia antică în texte alese (*Ion Maxim*); *Condiția poeziei* (*Valeriu Cristea*). *Mențiuni bibliografice* 521

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Comunicări de istoria și filozofia științei (*E.C.*); Educația revoluționară marxist-leninistă a maselor (*E.C.*); „Mass-media și cultura socialistă (*D.O.*); „40 de ani de la crearea Frontului Studențesc Democrat" 531

● **Necrolog** SIMION PUNI 535

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 4 1975 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Общий критерий социального прогресса 417
● ИЛЯНА ИОАНИД, Понятие общественной практики и теория духовной культуры. 429

ФИЛОСОФИЯ И ЧАСТНЫЕ НАУКИ

(Обсуждение)

Участвуют: ИОН ТУДОСЕСКУ (стр. 433); ШТЕФАН МИЛКУ (стр. 437); КОРНЕЛЬ ПОПА (стр. 438); КЭЛИНА МАРЕ (стр. 440); ИОН МОРАРУ (стр. 441); МИХАЙ ФЛОРЯ (стр. 443); КЛАРА ДАН (стр. 445); АКСИНТЕ ДОБРЕ (стр. 447); В. ТОНОЮ (стр. 449); СИМИОН ГИЦЭ (стр. 450); МИРЧЕА ФЛОНТА (стр. 452); АНДЖЕЛА БОТЕЗ (стр. 454); АНЕТА НУЦУ-БУСУИОК (стр. 456).

● АТАНАСЕ ЖОЖА, Интуитивное и разумное познание. 459
● РАДУ СТОЙКИЦЭ, Рефлексии по поводу отношения между логическим принципом противоречия и диалектическим противоречием 464
● ИОН РОШКА, Значение науки как одного из источников в процессе возникновения марксизма 472

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● РАДУ ПАНТАЗИ, Политическая философия Д. Дрэгическу 479
● КОНСТАНТИН СТРОЕ, Теория личности в этике Д. Густи. 482
● АЛ. ТЭНАСЕ, Рационализм и историзм в понимании культуры у Д. Д. Рошка 491

ДИСКУССИИ

● Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Существует ли средневековый материализм? 499
● ЛАУРЕНЦИУ ШЕРБАН, Отчуждение и теория общественного договора у Г. Гроция, Т. Гоббса и Ж. Ж. Руссо 503

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ПАУЛ АНДРЕЙ, О формалистической эрудиции в интерпретации христианской этики 509
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Морфология современного изобразительного искусства и ее теоретические основы 515

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Новый вклад в теории социалистической нации *(Алексе Андриш)*; Античная философия в избранных текстах *(Ион Максим)*; Условие поэта *(Валериу Кристя)*. *Коротко о книгах* 521

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Сообщения по истории и философии науки *(Е.К.)*; Революционное марксистско-ленинское воспитание масс *(Е.К.)*; „Массовые средства информации и социалистическая культура" *(Д.О.)*; „40 лет со дня создания Демократического Студенческого Фронта" 531
- **Некролог** СИМИОН ПУНИ 535

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXII Nº 4 1975

SOMMAIRE

● OVIDIU TRĂSNEA, Le critère général du progrès social 417
● ILEANA IOANID, Le concept de pratique sociale et la recherche sociologique de la culture spirituelle. 429

LA PHILOSOPHIE ET LES SCIENCES PARTICULIÈRES

(Débats)

Participants: ION TUDOSESCU (p. 433); ŞTEFAN MILCU (p. 437); CORNEL POPA (p. 438); CĂLINA MARE (p. 440); ION MORARU (p. 441); MIHAI FLOREA (p. 443); CLARA DAN (p. 445); ACSINTE DOBRE (p. 447); V. TONOIU (p. 449); SIMION GHIŢĂ (p. 450); MIRCEA FLONTA (p. 452); ANGELA BOTEZ (p. 454); ANETA NUŢU-BUSUIOC (p. 456)

● ATHANASE JOJA, Connaissance intuitive et connaissance intellective. 459
● RADU STOICHIŢĂ, Réflexions sur le rapport entre le principe logique de la contradiction et la contradiction dialectique 464
● ION ROŞCA, L'importance de la science comme source dans la genèse de la philosophie marxiste 472

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● RADU PANTAZI, La philosophie politique de D. Drăghicescu 479
● CONSTANTIN STROE, La théorie de la personnalité dans l'éthique de D. Gusti . . 482
● AL. TĂNASE, Rationalisme et historisme dans la conception de D. D. Roşca sur la culture 491

DISCUSSIONS

● GH. VLĂDUŢESCU, Est-ce qu'un matérialisme médiéval existe? 499
● LAURENŢIU ŞERBAN, L'aliénation dans la conception des penseurs contractualistes H. Grotius, Th. Hobbes et J. J. Rousseau 503

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PAUL ANDREI, L'érudition formaliste dans l'interprétation de l'éthique chrétienne 509
● DUMITRU MATEI, La morphologie de l'art plastique contemporain et ses fondements philosophiques 515

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Une nouvelle contribution dans la problématique de la nation socialiste (*Alexe Andriș);* La philosophie antique dans les textes choisis *(Ion Maxim);* La condition du poête *(Valeriu Cristea). Mentions bibliographiques.* 521

LA VIE SCIENTIFIQUE

● Communications de l'histoire et de la philosophie des sciences (*E.C.*) ; L'éducation révolutionnaire marxiste-léniniste des masses (*E.C.*) ; „Mass media et la culture socialiste" (*D.O.*) ; „40 ans depuis la création du Front des Étudiants Démocrates" 531

Nécrologe SIMION PUNI 535

CRITERIUL GENERAL AL PROGRESULUI SOCIAL

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Epoca noastră oferă imaginea tulburătoare a unor procese de schimbări radicale, realizate la niveluri și în ritmuri diferite, în condițiile existenței și manifestării unei eterogenități de structură și grad de dezvoltare a societății umane contemporane considerate ca un tot. Frecvența și amploarea schimbărilor proprii lumii contemporane fac legitimă constatarea unor proprietăți și dimensiuni particulare, caracteristice epocii, care o disting de toate celelalte[1]. Se menționează astfel o accelerare a schimbărilor, ușor constatabilă dealtfel pentru cea mai mare parte a omenirii; se evidențiază ideea că aceste schimbări nu sînt izolate nici în timp, nici în spațiu, consecințele lor afectînd în general regiuni întregi dacă nu chiar lumea întreagă; pentru unele zone, cel puțin, se descifrează chiar o direcție ascendentă a acestora. În aceste procese sînt angajate mase uriașe de oameni, grupuri, clase și mișcări sociale, grupări și forțe politice diferite ca pondere, importanță, interese și orientare în acțiune.

Marea problemă care apare în fața cercetătorului este aceea dacă aceste procese variate pot fi cercetate, înțelese și interpretate fragmentar, segmențial, deci într-un mod mai mult sau mai puțin izolat, sau dacă în această diversitate poate fi decelată o direcție convergentă (sau unitară) care încorporează *sensul* dezvoltării lor. Este, cu alte cuvinte, problema progresului social, ca tendință istorică legică, problema naturii și particularităților progresului istoric în epoca contemporană.

1. Într-o lume în care au loc schimbări atît de ample și rapide, ar putea părea paradoxal că în științele sociale de orientare nemarxistă problema progresului tinde să fie eludată (deși nu total și consecvent), dacă n-am avea în vedere multiplele cauze, și în primul rînd cele de ordin social și ideologic, care explică acest cvasi-refuz. Dincolo, însă, de aceste cauze, trebuie să contatăm că știința socială nemarxistă este încă nu suficient de echipată pentru a aborda relevant și a rezolva satisfăcător o astfel de problemă. Există încă dificultăți uriașe, de ordin teoretic și metodologic, care continuă să stea în fața cercetării dinamicii sociale. Este semnificativ pentru stadiul sociologiei occidentale că, în 1951, T. Parsons afirma de-a dreptul că „o teorie generală a proceselor de schimbare în sistemele sociale nu este posibilă în stadiul actual al cunoașterii"[2]; iar 13 ani mai tîrziu, făcînd bilanțul cercetării sociologice, Don Martindale întrevedea doar o ameliorare nesemnificativă: „teoria schimbării sociale ... este cea mai slabă ramură a teoriei sociologice"[3].

Defectele evoluționismului secolului al XIX-lea — în primul rînd tendința de suprageneralizare, dar și desconsiderarea diversității liniilor de evoluție și interpretarea inadecvată a acesteia — au determinat (firește, nu singurele) reacția relativismului, în multiplele sale manifestări. Pozitivismul a contribuit și el la înlăturarea apriorismului sau utopismului din interpretarea procesului istoric, dar, în același timp, a negat progresul și posibilitatea abordării sale cu mijloace științifice.

Ceea ce caracterizează astăzi teoria socială burgheză în această problemă (dincolo de interpretările subiectiviste sau denaturările ciclice ale ideii de progres) este mai ales, ignorarea tacită sau excluderea explicită a noțiunii de progres din arsenalul cercetării sociale și înlocuirea ei cu altele: schimbare, evoluție, dezvoltare, creștere, modernizare.

Dominantă mi se pare înlocuirea ideii de progres prin studiul empiric al *schimbării sociale* — termen vag, ambiguu, care elimină sensul de proces orientat ascendent al progresului social; este o consecință și o manifestare tipică a relativismului istoric, care exclude posibilitatea descifrării unor criterii *obiective* de identificare și măsurare a progresu-

[1] Cf. și Wilbert Moore, *Les changements sociaux*, Gembloux, Ed. J. Duculot, 1971, p. 12 — 13.

[2] Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, 1951, p. 486.

[3] Don Martindale, „Introduction" in G. K. Zollschan and W. Hirsch, eds., *Explorations in Social Change*, Boston, 1964, p. XII.

lui istoric. Desigur, progresul acționînd *tendențial* prin multitudinea schimbărilor sociale nu poate fi identificat ca *atare* în *orice* schimbare socială, în *fiecare* segment sau fragment al procesului istoric. Dincolo de aceasta, nu trebuie însă desconsiderat efortul, prezent cel puțin la unii autori, de a elabora metode de identificare, diagnoză și măsurare a schimbărilor (cu toate că gama indicatorilor elaborați este încă restrînsă, iar fundamentarea lor teoretică, adesea, destul de precară); insuficiența (dar și dificultatea elaborării) indicatorilor de măsurare apare mai ales în problema *tendințelor* schimbării. Cu toate acestea, în asemenea cercetări, termenul progres intervine cel puțin în două cazuri: (a) ca aspect (sau dimensiune) a creșterii; (b) ca posibilitate de asociere a unora dintre schimbările identificate cu ideea de progres, pe care, punînd-o în ghilimele, Wilbert Moore o definea ca „pur și simplu o schimbare într-o direcție sancționată în chip evaluativ". Relevînd diversitatea viziunilor despre progres și pornind de la caracterul teleologic al acțiunii umane, el nota că direcția schimbării poate reflecta foarte bine direcția *dorită* a schimbării; el nu exclude însă posibilitatea utilității ideii de progres în explicarea (sau justificarea) dinamicii observate.

Alteori noțiunea de progres este înlocuită, în literatura sociologică (sau politologică) cu termenul dezvoltare, care acoperă procesul istoric în toată varietatea liniilor lui de desfășurare, în oscilațiile și sinuozitățile sale, în timp ce noțiunea de progres reclamă o „înțelegere serială, vectorială" [4], ca rezultantă a procesului dezvoltării.

În gîndirea socială burgheză contemporană noțiunea de progres este substituită și prin cea de *modernizare*, e drept că într-un sens limitat, de regulă, la a desemna un proces tranzițional, contemporan, caracteristic țărilor cuprinse sub denumirile de subdezvoltate și în curs de dezvoltare, care ar consta în trecerea de la tipul „tradițional" de societate (care indică deja societăți aflate pe trepte diferite de dezvoltare) la un tip „modern", insuficient cristalizat și definit, dar care e imaginat cel mai adesea prin referință la stadiul actual al țărilor capitaliste dezvoltate, nord-americană și vest-europene (ceea ce în literatura americană se numește „Western Society"). În viziunea teoreticienilor „marelui proces de modernizare", acesta dobîndește trăsături, dintre care unele se calchiază aproape exact pe determinările concepției marxiste despre progres. Iată, spre exemplificare, care sînt aceste caracteristici, în sistematizarea oferită de Samuel P. Huntington [5]: modernizarea este un proces revoluționar (implicînd o schimbare radicală și totală în tipurile de viață umană), complex (vizează, cel puțin virtual, schimbări în toate domeniile gîndirii și comportamentului uman, printre componentele sale fiind incluse: industrializare, urbanizare, mobilizare socială, diferențiere, secularizare, expansiune a mass media, difuzarea instrucțiunii, expansiunea participării politice), sistemic, global (avîndu-și originile în Europa sec. XV și XVI, a devenit azi un fenomen mondial), de durată, fazat (gradual, etapizat), omogenizator (trăsătură menționată în spiritul doctrinei convergenței), ireversibil, progresist (modernizarea fiind nu numai inevitabilă, ci și dezirabilă, pentru că, în perspectivă, asigură bunăstarea umană, materială și culturală). Teoria modernizării, revendicînd o renaștere a „optimismului evoluționist", se vrea o replică la „schița marxistă asupra viitorului"; numai că, în timp ce teoria marxistă a progresului istoric își întemeiază optimismul pe descifrarea tendinței legice a mișcării societății în ansamblu spre comunism, teoria modernizării reprezintă un optimism al *progresului retroactiv*: ea nu are nimic de spus despre viitorul societăților „moderne". Acestea au „ajuns" la stadiul respectiv; trecutul lor interesează nu pentru a indica ceva despre viitorul lor, ci pentru ceea ce se consideră că el a arătat sau poate arăta pentru viitorul societăților angajate în tranziția între tradiție și modernitate. Iată deci că ideea progresului este acceptată (și teoretizată), dar numai pentru societățile care încă n-au „ajuns" moderne și, mai ales, pentru a le arăta calea care duce la modernitate. Conceptul de modernizare dobîndește astfel o puternică încărcătură ideologică, prin echivalența dintre „occidental" și „modern", prin transferarea imaginii idilizate despre societățile occidentale și asupra procesului de modernizare ca atare, escamotînd particularitățile și contradicțiile reale care caracterizează cursul său în diferite tipuri de societăți. Cum s-a observat chiar de către unii autori occidentali [6], ar fi trebuit luat în considerare nu un singur prototip de țări avansate ci, în conformitate cu realitatea contemporană, două asemenea tipuri: socialist și capitalist. Dealtfel, absolutizarea „modelului" occidental al modernizării (prin repetarea procesului vest-european) este cu atît mai improprie cu cît tendințele dezvoltării contemporane pun în lumină caducitatea modelului burghezo-

[4] Vezi și C. Borgeanu, *Eseu despre progres*, București, Edit. politică, 1969, p. 44.

[5] S. P. Huntington, *The Change to Change*, în „Comparative Politics", April 1971, p. 288—290.

[6] Cf. Macridis and Brown, *Comparative Politics*, IV ed., Homewood, 1972, p. 390.

-liberal (economic, cît și politic) atît pentru țările în curs de dezvoltare, cît și pentru cele dezvoltate. Mobilurile care au împins pe scena gîndirii sociale teoria modernizării pot contribui la descifrarea resorturilor care-i determină pe ideologii burghezi contemporani să respingă accepția globală a progresului istoric și, cu deosebire, concepția marxistă despre progres.

2. În studierea procesului istoric real și a progresului social, ca sens, orientare ascendentă și rezultantă legică a acestuia, cercetătorii utilizează o sumă de noțiuni: factori, agenți, forțe motrice, criterii. Un efort suplimentar de clarificare a acestora, în sensul delimitării lor și, eventual, al surprinderii corelațiilor dintre ele poate fi în genere util și cu atît mai mult într-o tentativă de explicitare a criteriilor progresului social. Termenul *factor* are o veche circulație în filozofia istoriei și în gîndirea sociologică: istoria gîndirii sociale cunoaște numeroase întreprinderi de a explica procesualitatea istorică și chiar progresul social printr-unul sau mai mulți factori (divini sau naturali, obiectivi sau subiectivi, spiritual, științific, tehnologic, economic etc.). Originîndu-se în latinescul factor („cel care face" „creator"), termenul a dobîndit, la un nivel mai abstract, sensuri mai speciale: unul din elementele constitutive ale unui produs (în speță, o anume realitate socială), sau unul din elementele contribuind la un rezultat (într-un aspect mai dinamic, acțional, spre deosebire de primul care sugerează, mai degrabă, o înțelegere structurală). Gîndirea socială de factură metafizică a oscilat, cum se știe, între absolutizarea unilaterală a unui factor explicativ pentru structura și dinamica socială și juxtapunerea eclectică a unei pluralități de factori (v. teoria factorilor). Gîndirea dialectică operează o distincție și, implicit, o ierarhizare în funcție de poziția și rolul diferiților factori în structura și dinamica socială: factor fundamental și derivat, principal și secundar, determinant și determinat, condiționant și condiționat etc. În consecință, cînd vorbim de factori ai progresului social, desemnăm, de obicei, acele elemente intrinseci vieții sociale, și nu exterioare ei, care determină sau contribuie la mișcarea, în ultimă instanță, ascendent orientată a procesului social.

Noțiunea de *forță motrice* (pe care gîndirea socială a împrumutat-o din limbajul mecanicii) sugerează o forță care produce o mișcare sau pune ceva în mișcare. În contextul social, noțiunea operează la două niveluri: unul mai profund, care vizează cauzele lăuntrice ale dezvoltării sociale, contradicțiile sociale obiective ca izvor al mișcării sociale, manifestate, în societățile antagoniste, ca luptă a claselor, concretizată în mișcări sociale și politice, inclusiv revoluția socială (sau social-politică), ca formă supremă de exprimare și modalitate radicală de rezolvare a respectivelor contradicții; altul, este cel al *agenților*, al „înfăptuitorilor fizici" (V. I. Lenin), al forțelor sociale care acționează, în perspectiva pe care o urmărim, în direcția progresului social: masele populare, cu o structură concret-istorică, implicînd clase și pături sociale, organizațiile acestora (partide politice ș. a.), precum și conducătorii sau personalitățile istorice (în sensul consacrat de materialismul istoric).

Termenul agent (provenit din scolasticul *agens*, derivat din latinescul *agere*=a acționa, a face) — care este un concept de bază în teoria acțiunii — indică pe cel (sau ceea ce) acționează, autorul acțiunii („actorul" — în limbaj modern) care conduce la producerea unor anumite fenomene, sau care intervine în producerea lor. Agenții pot fi individuali sau colectivi, adică clase, grupuri sau grupări (organizații) sociale.

În fine, termenul *criteriu* (de la scolasticul *criterium*, adaptat după cuvîntul elin *kriterion*, provenit din verbul *krinein* = a discerne) desemnează, în plan general, un caracter, un indiciu care permite de a distinge un lucru, o noțiune, și de a emite asupra unui obiect (proces) o judecată de apreciere; un punct de vedere, sau mai ferm exprimat, un principiu de apreciere, de definire, de clasificare etc. Criteriul progresului va fi, în consecință, acel element (factor), *discernabil în însăși structura și mișcarea procesului istoric*, care ne permite să apreciem o stare (un stadiu) ca superioară alteia, precedentă sau coexistentă. Pentru că, întrucît progresul nu este o esență autonomă sau un scop transcendental al dezvoltării istorice, el capătă sens numai în raport cu procesul istoric concret; el este totdeauna progres în raport cu *ceva*, implicînd deci o *comparație*, iar criteriul progresului este cel care decide (în sens logic) într-o astfel de comparație.

Așadar, însuși termenul criteriu conține în sine inevitabilitatea unei judecăți de apreciere (de valoare), conducîndu-ne în miezul disputelor mai vechi și mai noi cu privire la raportul dintre ideea de progres și valoare. Fără a mai relua aici elementele acestei discuții (socotind că, în ce privește concepția marxistă, ele sînt, în linii generale, lămurite[7], vom puncta doar unele opinii privind judecățile de valoare. Se știe că scientismul pozitivist — care a fundamentat și alimentat empirismul în științele sociale — postulează ineficiența științifică a judecăților de valoare, revendicînd excluderea lor din aparatul științific pe considerentul că ar fi expresia subiectivității pure. Ele ar fi admisibile (sau chiar legitime) pentru filozofia socială, dar incom-

[7] Cf. paragraful „Progres și valoare" în Constantin Borgeanu, *op. cit.*, p. 72 — 78.

patibile cu știința socială. Ceea ce înseamnă că, mutatis mutandis, problema criteriilor progresului, implicînd judecăți de valoare, nu poate constitui obiect de analiză științifică. Prohibirea inferenței de la judecățile de existență la judecățile de valoare (inspirată în principal de absolutizarea modelului științific al științelor fizice) ar avea un temei logic-formal : conform tezelor logicii clasice, formale, judecățile de valoare, fiind judecăți despre judecăți, nu oglindesc realitatea și, ca atare, n-au valoare cognitivă.

Pe de o parte, trebuie să menționăm însă că cercetările mai noi subliniază că valoarea logică a judecăților de valoare nu poate fi negată [8]. Unele studii, întreprinse chiar și la noi [9], demonstrează posibilitatea reducerii judecăților de valoare și normative la judecăți de existență. Pe de altă parte, evoluția științei contemporane dezvăluie tendința universalizării judecăților de valoare, în modalități diferite, în diversele științe.

În alt plan, nu există o fatalitate care să determine ca *urbi et orbi* judecățile de valoare să exprime doar o apreciere subiectivă și, prin urmare, eronată, incompatibilă cu știința. Dealtfel, e bine să reamintim că Engels sublinia în *Dialectica naturii*, comentîndu-l pe Hegel, că predicatele judecăților noționale (care îmbracă forma judecăților de valoare) reflectă felul în care un obiect corespunde sau nu corespunde naturii sale universale și, ca atare, au conținut obiectiv. S-ar putea, de aceea, conchide că implicațiile axiologice, inevitabile în definirea criteriilor progresului, sînt compatibile și chiar legitime nu numai pentru *filozofia* socială, ci și pentru *știința* socială; cu condiția, firește, ca ele să se întemeieze pe legitatea descifrată a dezvoltării sociale. Or, ceea ce caracterizează în gradul cel mai înalt concepția materialistă a istoriei este tocmai dezvăluirea criteriilor *obiective* ale progresului social, independente în existența și acțiunea lor de subiectul cunoscător, dar discernabile și descifrate, cum spuneam, în însăși structura și mișcarea procesului istoric. Teoria marxistă despre progres pune în evidență și confirmă, prin propriul exemplu, posibilitatea coincidenței dintre axiologic și științific, împotriva denaturărilor subiectiviste sau relativiste.

3. Cercetarea întinsei literaturi de specialitate ne dezvăluie că problema criteriului (sau criteriilor) stă *în centrul* analizei filozofice și științifice a progresului social-istoric. Și e firesc să fie așa întrucît, cum arătam, ea ne poate oferi *cheia* aprecierii sau măsurării progresului realizat *într-un anumit stadiu*, în comparație cu altul.

Prima problemă care se oferă cercetătorului se poate formula în termenii următori : există oare o cauză singulară, suverană a dezvoltării sistemelor sociale? Dacă există, ea poate și trebuie să fie considerată drept criteriu unic al progresului social, dată fiind legătura intimă dintre concepția despre progres și viziunea asupra determinismului social. Răspunsul afirmativ și absolutizant la această problemă a generat diferitele ,,determinisme'' : geografic, demografic, tehnologic, economic, științific etc., care sînt, cum se știe, explicații unilaterale și, deci, inadecvate ale procesului istoric și, implicit, ale progresului social. În genere, identificarea și absolutizarea unor variabile individuale, singulare, considerate izolat, nu poate conduce la construirea unei teorii explicative, relevante asupra dezvoltării societății privită în ansamblu, ci, în anumite condiții, cel mult la constituirea unor teorii valabile pentru schimbările proprii unor clase specifice de structuri.

Concepția marxistă despre societate și istorie nu are nimic comun cu asemenea tendințe unilaterale, de factură metafizică, ea fiind prin excelență dialectică. Și tocmai în acest spirit, în lucrările cercetătorilor marxiști (în primele rînduri ale cărora s-au situat și cei din țara noastră) s-au înregistrat succese incontestabile în stabilirea corectă (sau, uneori, în restabilirea, după unele excese și denaturări dogmatice) și chiar în dezvoltarea trăsăturilor fundamentale ale concepției marxiste despre progresul social, plasată în viziunea determinismului materialist-dialectic; cu toate acestea, mai rămîn unele obstacole de învins mai ales în răspunsul dat problemei centrale — care e și cea mai spinoasă — a criteriilor progresului social.

În unele studii și manuale se poate constata o pendulare între doi poli, la fel de primejdioși și indezirabili : o tendință spre un reducționism (de regulă, economist) și o altă tendință caracterizată prin eclectism. Uneori criteriul suprem al progresului social, menționat de Lenin, și anume gradul dezvoltării forțelor de producție și, prin urmare, și productivitatea muncii sociale, a fost sărăcit și unilateralizat prin ruperea lui din contextul firesc al formațiunii sociale, sau prin interpretarea lui strict cantitativistă. Astfel, de pildă, I. S. Kon demonstra rolul forțelor de producție ca criteriu fundamental al progresului pornind de la ideea că, în timp ce relațiile de producție exprimă discontinuitatea, caracterul discret al procesului istoric și specificitatea formelor sale concrete, forțele de producție se dezvoltă mai mult sau mai puțin continuu și cumulativ, putînd fi exprimate prin relații cantitative

---

[8] Vezi, de ex., studiul logicianului polonez Jan Velutani, *Valoarea logică a judecăților de valoare*, în ,,Studia filozoficzne'', 1968, p. 75 — 86.

[9] Cf. Pavel Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968.

precise[10]. Cu deplină îndreptățire sublinia prof. C. Borgeanu, în lucrarea deja citată, că forțele de producție se caracterizează atît prin schimbări cantitative, cît și prin schimbări calitative, și că superioritatea unui mod de producție rezidă nu numai și nu în primul rînd în creșterea cantitativă a forțelor de producție, cît și în crearea și extinderea unui nou *tip* de forțe de producție, calitativ deosebit de cel anterior. Unitatea dintre continuitate și discontinuitate este o lege dialectică universală a procesualității istorice confirmabilă și confirmată și în dezvoltarea forțelor de producție. Înțelegerea și absolutizarea unilateralizată a criteriului forțelor de producție, mai ales în aspectele sale tehnico-economice, este proprie nu marxismului, ci altor teorii, îndreptate expres împotriva acestuia, cum este, de pildă, teoria stadiilor creșterii economice a lui W. W. Rostow; ea este prezentă, ca temei, și în teoriile societății industriale sau postindustriale, în diferitele lor variante. Semnificativă, în această privință, este constatarea pe care o face, în viziunea sa specific convergentistă, Maurice Duverger, cînd scrie că, în privința modelelor istorice de societăți globale, ar exista un acord destul de larg între concepțiile occidentale și cele marxiste, primele recunoscînd că starea tehnicilor joacă un rol considerabil în evoluția societăților (continuînd însă să nege influența regimului proprietății asupra mijloacelor de producție)[11]. Or, în modelul istoric marxist al societăților globale, ceea ce definește sub raport *calitativ* un anumit *tip* de societate este tocmai sistemul relațiilor de producție, ca structură fundamentală a unei societăți determinate, iar ideologii determinismului tehnologic sau ai „convergenței" sistemelor sociale eludează sau ignoră tocmai acest element decisiv.

Sesizînd această insuficiență într-o asemenea modalitate de considerare a criteriului fundamental al progresului social, unii autori tind să lărgească gama acestor criterii, alăturînd mai multe criterii socotite, deopotrivă, principale: astfel, K. Buslov aprecia că „întemeietorii comunismului științific au definit criteriile progresului social ca nivelul dezvoltării forțelor de producție, caracterul relațiilor de producție, gradul de libertate a omului"[12]. O asemenea alăturare enumerativă (ca și altele, prezente în literatură), chiar dacă poate apărea mai cuprinzătoare sub raportul conținutului, nu este satisfăcătoare, pentru că impietează asupra spiritului dialecticii marxiste. O juxtapunere de factori sau criterii nu poate reprezenta un enunț științific, adică explicativ, pentru că nu dezvăluie structura relațiilor termenilor alăturați; ea poate fi cel mult o constatare, dar niciodată o explicație.

Or, ceea ce caracterizează concepția marxistă este organicitatea, integralitatea sa. În literatura noastră s-a subliniat adeseori ideea, fundamentală, că progresul social (și, implicit, criteriile sale) nu poate fi explicat decît în *cadrul* și *pe baza* categoriei de formațiune socială, care concretizează viziunea *sistemică* marxistă asupra societății, atît în plan sincronic cît și în plan diacronic. Reprezentînd „unitatea structurii funcționale și grupale a societății, privită în condiționarea sa concret-istorică"[13], un sistem dinamic de elemente (componente) corelate, formațiunea socială este în același timp o categorie dialectică și *materialistă*, care operează în structura componentelor o diferențiere de esență căreia îi corespunde o diferențiere funcțională, o „diviziune" a rolului lor în constituirea și mișcarea întregului. Altfel spus, interacțiunea reciprocă a componentelor sistemului social se îngemănează cu o structură (sau dependență) ierarhică, care nu este decît manifestarea concretă a determinismului social. Cînd spunem structură sau dependență ierarhică nu înțelegem o determinare univocă și cu atît mai puțin mecanică și nici un lanț rigid și linear de dependențe, ci faptul că în cadrul structurii și dinamicii sociale anumiți factori sînt determinanți sau determinați, presupunînd totodată conexiunea inversă între aceștia și, implicit, posibilitatea — multiplu și variat confirmată de mecanismele specifice ale determinismului social — ca un factor determinat să aibă, într-un context sau o etapă, un rol principal sau chiar hotărîtor. În ultimă instanță însă, factorul determinant — adică dialectica modului de producție — este cel ce imprimă caracteristicile fundamentale ale sistemului social și sensul mișcării acestuia.

Așadar, pentru concepția materialistă asupra istoriei criteriul fundamental al progresului nu poate fi căutat și găsit decît în mecanismul structurii fundamentale, determinante a societății, înlăuntrul modului de producție. Progresul vieții materiale a socie-

---

[10] I. S. Kon, *O poneatii istoriceskogo progressa*, în *Problemî razvitiia v prirode i obșcestve*, Moskva — Leningrad, 1958. Idee reluată și în articolul despre progres, semnat de același autor în *Filosofskaia Ențiclopedia*, vol. 4.

[11] M. Duverger, *Sociologie de la politique*, Paris, P. U. F., 1973, p. 38 — 39.

[12] K. Buslov, *Problemî soțialnogo progressa v trudah V. I. Lenina*, Minsk, 1963, p. 25.

[13] Paul Popovici, *Esența societății*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970, p. 129.

tății determină, astfel, progresul tuturor celorlalte subsisteme sociale. Prima concluzie pe care o deducem de aci este că în relevarea criteriului fundamental al progresului social, forțele de producție nu pot fi rupte, izolate de relațiile de producție, ci totdeauna considerate în *unitatea* lor reală, de nedesfăcut, ambele constituind laturi indisolubile ale aceluiași proces social — activitatea de producție. În acest spirit tratează documentele partidului nostru problemele dezvoltării societății socialiste. „Dezvoltarea forțelor de producție, a producției de bunuri materiale — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a partidului — constituie, fără îndoială, factorul determinant al progresului societății — dar, totuși, reprezintă numai o latură a socialismului. De aceea, este necesar să se acționeze în mod organizat pentru perfecționarea noilor relații de producție, asigurîndu-se o concordanță cît mai deplină între forțele de producție și relațiile de producție și, ca urmare, dezvoltarea armonioasă a societății socialiste" [14].

Formațiunea socială fiind un sistem complex de interacțiuni determinate, și criteriul progresului social trebuie să aibă un caracter *complex*. Dealtfel, chiar criteriul forțelor de producție trebuie înțeles ca un criteriu complex întrucît „presupune ... legătura indisolubilă dintre diferitele aspecte sociale în cadrul unei anumite formațiuni sociale" [15]. Numai sărăcirea, prin unilateralizare și izolare, a acestei categorii ne împiedică să-i sesizăm acest caracter complex. Și îl înțelegem ca atare nu numai pentru că determină, în diverse grade și modalități de mediere, toate celelalte sfere ale vieții sociale, ci și pentru că sintetizează și exprimă unitatea (contradictorie) și interrelațiile multiple (calitativ și cantitativ) dintre componentele sistemului social sau formațiunii sociale. Forțele de producție materializează raportul dintre om și natură, în care omul apare ca subiect activ, transformator și autocreator; dar *acest* raport este, concomitent și obligatoriu, un raport *social*, presupune *relații* de producție și nu numai de producție, pentru că *toate* celelalte sisteme de relații sociale (inclusiv organizarea și raționalizarea, relațiile suprastructurale) sînt necesare, în ultimă instanță, pentru realizarea producției (ca mijloc de existență, lărgit reprodusă, a speciei și de autoafirmare a omului). Nereducîndu-se la tehnică (cum tind unii s-o facă), dar incluzînd-o, ele cuprind totodată, sublimat, și cunoștințe științifice, presupunînd nu numai brațele ci și creierele oamenilor; cu atît mai mult în epoca noastră cînd știința devine, în ansamblul componentelor sale, o forță de producție. De fapt, același lucru s-ar putea spune și despre alte categorii, interpretate doar în latura lor economică, deși au valențe general-sociologice, care trebuie relevate mai ales cînd discutăm despre criterii *generale* ale progresului. Astfel munca e definită aproape exclusiv prin aspectul ei fundamental, economic, cînd, sub raport sociologic ea acceptă o definiție mai largă: activitate creatoare de valori materiale, instrumentale și spirituale; corelativ, conceptul mijloace de muncă ar include nu numai uneltele și mașinile, ci și tehnicile și tehnologiile de transformare, metodele și tehnicile de cunoaștere etc.

Formațiunea socială fiind un sistem complex și ierarhizat de interacțiuni între componente, această trăsătură trebuie să-și găsească expresia și în concepția despre criteriile progresului social. Nu poate fi vorba, așadar, de un criteriu unic, care să încorporeze un singur element al sistemului social, în definirea și evaluarea progresului, pentru că aceasta ar duce la un reducționism antidialectic. În același timp, cum arătam, nu e suficient să alăturăm mai multe elemente pe care le considerăm criterii principale, fără să se expliciteze locul și rolul lor în ansamblul sistemului, structura relațiilor, a interacțiunilor dintre aceste elemente indicate drept criterii, pentru că aceasta ar însemna eclectism. Viziunea sistemic-dialectică asupra formațiunii sociale se prelungește în mod necesar în considerarea criteriilor progresului social.

În consecință, trebuie să distingem, în primul rînd, între criterii *fundamentale* și criterii *derivate* sau accesorii, care sînt dependente de primele dar nu și reductibile la acestea — în conformitate cu structura dialectică a componentelor sistemului social, relevată în lumina concepției materialiste a istoriei. Se mai face distincția legitimă între criterii *generale* — care operează la nivelul ansamblului social — și criterii *particulare* sau speciale — exprimînd independența relativă și specificitatea naturii diferitelor paliere sau subsisteme ale sistemului social total. După cum, avînd în vedere caracterul concret-istoric al formațiunii sociale, s-ar putea distinge între criterii *universale* — proprii tuturor formațiunilor sociale, și criterii *specifice* — care exprimă particularitatea calitativă a existenței, funcționării și mișcării unei anumite formațiuni sociale. Noi vorbim — cu totul legitim, dealtfel — de *tipuri* diferite de progres, istorice ste determinate: socialismul nu este numai o formațiune superioară, progresistă în raport cu capitalismul, ci reprezintă și un *nou tip* de progres social. Pentru că, relevînd caracterul concret-istoric al formațiunii sociale (în conținutul ei — adică în natura elemente-

[14] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1972, p. 85.

[15] C. Borgeanu, *op. cit.*, p. 63.

lor corelate şi în modalitatea specifică a corelaţiei lor), nu trebuie să uităm că mecanismele determinismului social au un caracter concret-istoric şi deci variabil în manifestările lor, în funcţie de formaţiunile sociale concrete (şi chiar de stadiul existenţei lor). Aceasta ţine de caracterul *dialectic* al determinismului istoric. Tendinţele generale ale acţiunii legilor obiective primesc amprenta trăsăturilor proprii diferitelor tipuri de societate, epocilor, ţărilor şi stadiilor de evoluţie ale acestora. Dat fiind că în realizarea cerinţelor legice se împleteşte generalul-repetabil (hotărîtor în determinarea calitativă şi în direcţionarea proceselor) cu individualul-nerepetabil (care, deşi contingent, este important prin influenţa exercitată asupra formelor, ritmului, amploarei fenomenelor), folosirea legilor generale ca repere în cunoaştere şi acţiune presupune studiul atent şi profund al condiţiilor particulare şi individuale în care ele acţionează. Tocmai această natură dialectică a determinismului social pune în lumină fundamentul ştiinţific al tezei elaborate în documentele partidului nostru că în condiţiile mişcării conştiente de făurire a socialismului, cerută de legile obiective ale dezvoltării sociale, rolul de a elabora linia politică revine forţelor interne, partidului comunist din fiecare ţară. În această lumină apar legitime căutările unor marxişti de a surprinde specificitatea mecanismelor determinismului într-un anumit context istoric prin elaborarea unor concepte noi, cum este cel de ,,bloc istoric'' (Antonio Gramsci) sau chiar cel de ,,supradeterminare'' (Louis Althusser). Stabilirea corelaţiilor de grad şi a specificităţii interacţiunii diferitelor componente ale edificiului social, capătă o importanţă primordială pentru aprofundarea elaborării strategiei fundamentale a construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră, în actuala etapă istorică. Aceasta îşi găseşte o magistrală întruchipare în Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism.

O problemă se mai ridică în legătură cu înţelegerea *conţinutului* criteriilor progresului social. Referindu-ne, de pildă, la criteriul forţelor de producţie: se ştie că ştiinţele istorice, practicînd o concepţie materialistă, au putut să reconstituie tabloul societăţilor străvechi pornind de la nivelul forţelor de producţie şi, în speţă, al mijloacelor de producţie. Lucrul a fost posibil şi pentru că pe această treaptă a dezvoltării istorice mecanismele determinismului social acţionau mai puţin complex şi mai puţin mediat. Cu greu şi-ar putea imagina însă cineva că structurile complexe şi funcţionarea sistemelor sociale contemporane ar putea fi reconstituite şi explicate în acelaşi mod. Aceasta, pe de o parte, pentru că în procesualitatea istorică o anumită componentă a sistemului social se îmbogăţeşte, dobîndind noi determinări, devenind, cum relevam, tot mai complexă şi înscriindu-se într-o ţesătură mai complicată a interacţiunilor sistemului social. De aceea, pe de altă parte, şi structura şi tipul de interacţiuni dobîndesc trăsături noi, care complică modul concret de manifestare a determinărilor proprii sistemului. Lucrul acesta trebuie avut în vedere atît în considerarea criteriilor generale cît şi în analiza criteriilor speciale ale progresului social.

Desigur, soluţionarea pînă la capăt a problemei mecanismelor concrete ale determinismului social — ca premisă necesară a înţelegerii şi explicării adecvate a raporturilor dintre criteriile fundamentale şi cele derivate, dintre criteriile generale şi cele speciale, dintre criteriile universale şi cele specifice ale progresului social — impune în plan ştiinţific, elaborarea modelului teoretic al diferitelor formaţiuni sau sisteme sociale (şi cu deosebire a celor prezente în contemporaneitate), în perspectiva tendinţelor legice şi a forţelor motrice ale dezvoltării lor, pe baza interacţiunii reale (de grade diferite) între componentele sistemelor. Numai pe o asemenea bază teoretică se poate construi un sistem coerent şi ierarhizat de criterii ale progresului social care, în lumina concepţiei materialiste a istoriei, să exprime adecvat caracterul complex şi ierarhizat al interacţiunilor componentelor sistemului social global.

4. În tendinţa, legitimă, de a oferi o formulare cît mai explicită şi mai exhaustivă a criteriilor progresului social, cercetătorii marxişti încearcă să elaboreze definiţii cît mai cuprinzătoare ale acestora. Astfel, Iuri N. Semenov scria că ,,criteriul general al progresului social, măsura, indicatorul progresivităţii societăţii este *gradul stăpînirii de către societate a forţelor stihinice ale naturii*, determinat de dezvoltarea forţelor de producţie şi nivelul productivităţii muncii sociale, dar de asemenea *gradul înaintării societăţii pe calea luptei pentru eliberarea omenirii, a majorităţii sale muncitoare de jugul forţelor sociale stihinice, al inegalităţii social-politice şi al lipsei de dezvoltare spirituală*'' [16]. Apreciind această definiţie ca fiind cea mai acceptabilă, G. Aslanian [17] adaugă totuşi unele elemente noi în discuţie. Aderînd la criteriul suprem al gradului de dezvoltare a forţelor de producţie, el relevă însă că nivelul dezvoltării acestora, cantitatea valorilor materiale produse într-o societate dată încă nu

[16] I. N. Semenov, *Obiektivnîi kriterii sotialnogo progressa*, în ,,Voprosî Filosofii'', 1962, 9, p. 25.

[17] G. Aslanian, *Ideia progressa v burjuaznoi filosofii istorii*, Erevan, 1965, p. 368 — 370.

indică prin ele însele gradul progresivității respectivei societăți. Forțele de producție, scrie Aslanian, se dezvoltă și acționează într-un anumit sistem social (alcătuit din relații de proprietate, relații sociale, forme de repartiție a bunurilor materiale, orînduire politico-juridică etc.), care favorizează sau împiedică dezvoltarea lor și trebuie să figureze ca cel mai important criteriu de apreciere a progresului social-istoric (ne permitem să observăm că în această formulare distincția dintre fundamental și derivat este estompată). Bunurile materiale și valorile spirituale fiind create de *cei ce muncesc, situația* acestora, care reprezintă elementul revoluționar al forțelor de producție, *gradul libertății și amploarea maselor care participă la creația istorică — reprezintă cea mai importantă măsură pentru aprecierea unei orînduiri sau alteia din punctul de vedere al progresivității*. Și, mai departe, referindu-se la epoca *contemporană*, autorul ne oferă următoarea formulare: „Lichidarea tuturor formelor de exploatare și asuprire, dominația neîngrădită a omului asupra naturii, dezvoltarea multilaterală armonioasă a personalității, nivelul înalt de viață al majorității oamenilor — astfel poate fi formulată înțelegerea marxist-leninistă a progresului social și a criteriilor sale în epoca noastră".

Elementele prezente în aceste definiții sînt, desigur, justificate; ele pot fi chiar multiplicate. Cu tot efortul autorilor, ele rămîn marcate de o insuficientă corelare internă. Și totuși, dacă încercăm să le găsim un numitor comun, el ar putea fi reprezentat de conceptul filozofic marxist de *libertate*.

Dealtfel, cînd Marx definea comunismul drept „dezlegarea enigmei istoriei", el sugera că a descifrat *sensul* mișcării legice a istoriei ca mișcare spre comunism. Iar Engels caracteriza acest stadiu suprem, care sublimează în sine întreg procesul parcurs, ca „saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății". Explicitînd semnificația comunismului ca „umanism desăvîrșit", Marx sublinia în *Manuscrise* ... că „el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie"[18]. Toate aceste determinări concură la valorificarea bogatului conținut al categoriei de libertate, indicînd totodată drumul istoric, anevoios și contradictoriu, al omenirii spre dobîndirea ei.

Tocmai de aceea, conceptul de libertate, în complexitatea determinărilor sale explicitate în lumina concepției materialiste și dialectice despre societate și istorie, ne apare ca un concept unificator, integrativ, apt să promoveze o interpretare unitară, coerentă, complexă a criteriilor progresului.

Ieșirea omului din animalitate și umanizarea lui s-a realizat prin *muncă* („manifestarea organizată a existenței colective continue a speciei umane")[19] și în procesul acesteia (ca producere și reproducere a vieții sociale colective), prin detașarea sa de natură și dominarea ei. Dezvoltarea forțelor sale creatoare, transformatoare în raportul cu natura reprezintă o măsură, *primordială*, a libertății. Ea este încorporată în *gradul* dezvoltării forțelor de producție, în *caracterul* și *nivelul* acestora. Așadar, istoric și logic, elementul primordial al libertății este gradul stăpînirii naturii de către om, exprimat în gradul dezvoltării forțelor de producție, reprezentînd și *criteriul fundamental* al progresului social. De aceea, în mod firesc Programul partidului pune pe primul plan dezvoltarea rapidă și armonioasă a forțelor de producție, crearea unei puternice baze tehnico-materiale, care să asigure sporirea în ritm înalt a producției de bunuri materiale, în stare să satisfacă din plin atît necesitățile de consum ale întregului popor, cît și cerințele progresului general al țării.

Criteriul forțelor de producție nu poate fi, însă, numai *prin sine* relevant, întrucît raportul dintre om și natură se realizează totdeauna într-o *formă* socială, din moment ce munca reprezintă activitate socială prin excelență. Această formă este dată de relațiile sociale de producție, ca raporturi primordiale, determinante, și de celelalte relații sociale determinate de acestea și care, la rîndul lor, influențează asupra celor dintîi. Relațiile de producție exprimă configurația relațiilor practice dintre oameni (și dintre grupurile în care sînt obiectiv constituiți) cît și modul concret în care se repartizează între membrii comunității produsul activității sociale.

Realitatea contemporană a țărilor capitaliste dezvoltate, ca și conținutul sau obiectul contestării orînduirii lor de către pături tot mai largi, confirmă remarca lui Saint-Just că „fericirea nu se dezvoltă în același ritm cu cantitățile produse". Relațiile de producție întemeiate pe exploatare determină ca expansiunea sau creșterea economică, randamentul înalt, inovația socială să ducă, în mod paradoxal, la degradarea condițiilor calitative ale existenței pentru o însemnată parte a populației. Tocmai în acest sens relevă Programul partidului că societatea capitalistă bazată pe explotarea omului de către om, pe inegalitate, pe împărțirea lumii în bogați și săraci, și-a

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

[19] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 45.

încheiat misiunea istorică, nu mai corespunde stadiului actual de dezvoltare a forțelor de producție. Modul capitalist de repartiție a produsului social și a venitului național trebuie înlocuit. Caracterul social al producției și al muncii în capitalism, impune schimbarea relațiilor de producție și a repartiției produsului social și a venitului național, desființarea exploatării capitaliste, înfăptuirea unor noi relații de producție și a unui nou mod de repartiție.

Iată, așadar, importanța hotărîtoare — teoretică, metodologică și practică — a considerării, în explicitarea criteriului *fundamental* al progresului social, a forțelor de producție *în unitatea lor indisolubilă cu relațiile de producție*, punînd astfel în lumină necesitatea revoluționării relațiilor de producție ca pas și mijloc decisiv în realizarea unui nou tip de progres social.

Libertatea înseamnă, totodată, realizarea, în cadrul aceluiași proces, a dominării (sau controlului) de către om a relațiilor sale sociale, a societății. Determinat, ca posibilitate, de nivelul și caracterul forțelor de producție, acest aspect hotărîtor al libertății se concretizează în *natura* relațiilor de producție și a celorlalte relații sociale, determinate, mai mult sau mai puțin mediat, de acestea. Dealtfel, la acest nivel al relațiilor sociale — și în principal al relațiilor de producție, ca relații fundamentale, determinante, în cadrul sistemului societal — se afirmă corelația intimă dintre *libertate și egalitate* în înțelegerea superiorității istorice a unei formațiuni sociale, ca criteriu fundamental al progresului general. Egalitatea socială și națională reală este condiția și garanția existenței și afirmării libertății. În acest sens Programul partidului subliniază că „numai în societatea comunistă, odată cu dispariția oricăror deosebiri de clasă și inegalități naționale, se realizează adevărata libertate". „Fiind eliberat de exploatare, muncind pentru sine și pentru societate, avînd asigurate toate condițiile de manifestare, în mod egal, în orice domeniu, omul va deveni cu adevărat liber și stăpîn pe destinul său. Aceasta va coincide cu libertatea întregii națiuni, a întregii omeniri" [20].

Criteriul libertății — în accepțiunea sa filozofică marxist-leninistă — își găsește expresie concretă și în plan politic. Sensul progresului politic, indicat de Marx, este transformarea procesuală a statului într-un cadru propice afirmării libere crescînde a forțelor creatoare umane. „Libertatea constă — sublinia el — în transformarea statului dintr-un organ situat deasupra societății într-unul cu totul subordonat ei" [21]. În acest spirit orientează Programul partidului sensul evoluției sistemului nostru politic. Lărgirea și diversificarea formelor de activizare și participare responsabilă a maselor la conducerea statului, la îndeplinirea funcțiilor sale mereu mai ample și mai complexe va conduce la o integrare crescîndă a statului în societate, ca organizație a puterii poporului, chemată să asigure guvernarea societății de către popor. Această teză oferă o viziune adecvată asupra procesului dezvoltării întregului sistem al organizării politice a societății socialiste și a căilor transformării lui, în comunismul deplin, în sistemul autoconducerii comuniste al societății fără stat.

Acest criteriu își găsește corespondentul și în plan cultural-științific („Orice progres în cunoaștere e un pas spre libertate" — spunea Engels), înțelegînd că fiecare epocă istorică crează condiții determinate pentru cunoașterea naturii și societății și că valorificarea în practica socială a acestor cunoștințe depinde de natura orînduirii sociale. Pe baza aceluiași criteriu complex, integrator pot fi înțelese — nu prin raportare exterioară, ci în calitate de componente intrinseci, interrelate — și alte procese progresive: de pildă, raportul știință-producție (sau, mai larg: știință-activitate practică), muncă intelectuală — muncă fizică, muncă industrială — muncă agricolă, în perspectiva lichidării deosebirilor esențiale dintre ele; de asemenea, raportul societate — individ, ca tendință de *emancipare* multilaterală a individului față de structurile sociale, emancipare care înseamnă nu independență (sau autonomie) față de societate (ceea ce e o imposibilitate), ci dezvoltare *liberă* în cadrul societății și prin societate (raport privit într-o dublă perspectivă: mișcarea populației — de care vorbea și V. I. Lenin — ca mobilitate socială înțeleasă atît în plan orizontal cît, mai ales, în plan vertical, precum și dezvoltarea armonioasă a personalității umane). În această direcție Programul partidului aduce precizări de o importanță hotărîtoare: „Trebuie pus cu putere în evidență faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greșită, dăunătoare. Pornim de la adevărul că libertatea este înțelegerea necesității participării la acțiunea comună, în vederea construirii conștiente de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor. În noua eră, așa cum spunea Engels, omenirea nu se va mai lăsa condusă de legile oarbe, ci va acționa pentru folosirea lor conștientă, în

[20] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 154, 169.

[21] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 28 — 29.

interesul ei, pentru transformarea naturii și societății în strînsă concordanță cu cerințele progresului general. Aceasta va fi cu adevărat epoca libertății" [22].

O asemenea viziune, pe lîngă că înglobează criteriile fundamentale și generale ale progresului social, pune în lumină și procesul afirmării *prometeice* a omului, ca tendință *legică* a istoriei umane. Ea este nu numai compatibilă ci și cosustanțială cu viziunea sistemică asupra societății. Gradul de dezvoltare al unui sistem social, în perspectiva teoriei sistemice, este indicat de capacitatea sa de metasarcină (în expresia lui Morton A. Kaplan), care indică putința acestuia fie de a se reorganiza, fie de a reorganiza mediul extern pentru a elimina perturbațiile; ea este o trăsătură generală a sistemelor ultrastabile și multistabile.

În lumina conceptului marxist de libertate (ca numitor comun și temei explicativ), pot fi explicate principalele tendințe revoluționare, progresiste ale contemporaneității: construcția socialismului și comunismului, revoluțiile de eliberare națională, revoluția științifică-tehnică. În aceeași lumină poate fi înțeleasă esența caracterului sacru și inviolabil al principiului suveranității naționale și de stat ca manifestare a tendinței istoricește legitime a popoarelor la o viață liberă și independentă, în cadrul statal, corelația intimă, pentru orînduirea socialistă, între democrație și suveranitate, ca expresie a cerințelor progresului social. Dealtfel, întreaga dezvoltare a omenirii atestă ca un adevăr axiomatic legătura indisolubilă dintre libertatea individului și independența națională a țării căreia îi aparține. Istoria modernă și contemporană a *confirmat din plin* teza lui Marx după care „nu poate fi liber un popor care asuprește alte popoare". Istoric și logic, libertatea omului, ființă prin excelență socială, presupune libertatea grupului social, a colectivității, iar în cazul societății moderne, a colectivității fundamentale pe care o reprezintă națiunea.

Criteriul libertății, chezășuite de egalitate, se aplică în egală măsură, cu deosebire în epoca noastră, progresului general în domeniul relațiilor internaționale. El capătă formă concretă în tendințele de modificare continuă a structurii sistemului internațional, de „spargere" a sistemelor de polaritate și a blocurilor politico-militare, zonale și internaționale, de înlocuire a subordonării — ca soluție perimată la interdependențele crescînde și necesare — prin cooperare și coordonare între parteneri liberi și egali, de afirmare ascendentă și eficientă a principiilor suveranității și independenței, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne ale acestora și eliminării utilizării sau a amenințării cu utilizarea forței. Progresul în acest domeniu acționează deci, cum se subliniază în Programul Partidului în sensul atenuării și eliminării inegalităților, al democratizării relațiilor internaționale, al instaurării unei noi ordini economice și politice mondiale, întemeiate pe libertate, egalitate, justiție, cooperare și pace. Programul subliniază că deceniile următoare vor duce la noi și noi schimbări în raportul de forțe, la trecerea a noi popoare pe calea socialismului, că viitorul aparține socialismului și comunismului, unei lumi în care vor dispărea pentru totdeauna clasele exploatatoare, asuprirea unui popor de către altul, în care se vor realiza conviețuirea pașnică și întrajutorarea activă a tuturor națiunilor pe calea dezvoltării lor economico-sociale.

5. Pentru a studia adecvat problema criteriilor progresului social în epoca contemporană, nu este totuși suficient să stabilim, la nivelul filozofiei sociale, criterii-principii obiective, adică descifrate din legitatea dezvoltării sociale. Există necesitatea de a ne verifica neîncetat criteriile, pentru a le face realmente relevante și operaționale, iar pentru aceasta trebuie să satisfacem cîteva condiții: cu aceste condiții ne apropiem, de fapt, de cercetarea științifică a progresului social în epoca contemporană.

Se știe că Marx și-a construit concepția despre progres (ca și întreaga sa concepție, dealtfel) pe baza interpretării și generalizării unui „Mont Blanc de fapte", care-i erau disponibile în acel moment. Astăzi ne aflăm în situația cînd științele sociale ne oferă elemente noi, gata prelucrate, sau date care așteaptă să fie prelucrate și interpretate. În plus, complexitatea fenomenelor contemporane este, cum arătam, mult sporită față de trecut, ceea ce impune noi și noi investigații. Pentru a ne crea terenul de verificare și perfecționare a criteriilor pe care le utilizăm se impune realizarea unei munci pregătitoare, care să ne ajute să coborîm de la înălțimea principiilor, exprimate în criteriile generale, la aspectele concrete ale diagnosticării și măsurării progresului, ale identificării corecte a forțelor motrice ale acestuia.

E necesar, de aceea, de a frecventa investigația socială într-un dublu sens: a cerceta dinamica socială, pentru a decela similitudini și diferențe în timp; a practica studiul comparativ, care pune în evidență similitudini și diferențe în spațiu.

---

[22] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 154—155.

Totodată, în cadrul acestei cercetări, pentru a ne valida și operaționaliza criteriile, trebuie să identificăm riguros sistemele sau structurile la care urmează să le aplicăm, să determinăm intervalul istoric pe care dorim să-l cuprindem și să instituim standarde care concretizează criteriile cu care operăm. În această direcție, o însemnătate hotărîtoare are elaborarea indicatorilor calitativi și cantitativi ai progresului — general sau al diferitelor componente ale sistemului social (problemă care nu constituie obiectul prezentului studiu). Am dori doar să menționăm că un astfel de *sistem* de indicatori nu reprezintă o operație tehnică; elaborarea lor presupune opțiuni filozofice, teoretice, metodologice, iar baza lor conceptuală trebuie să țină neapărat seama de anumite valori sociale și general-umane; în cazul nostru, firește, fiind vorba de opțiuni ferme la concepțiile și realitățile pentru care militäm, care și-au găsit o strălucită expresie creatoare în Programul Partidului Comunist Român.

Studia Filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 2/1975

Din sumar: M.T. IOVCIUC, Probleme ale dezvoltării filozofiei sovietice (La cea de-a 250 aniversare a Academiei de Științe a Uniunii Sovietice); IÓZEF KRAKOWIAK, Problematica alienării și dezalienării la Engels. Schiță istorică; JERZY BRZEZIŃSKI, JOLANTA BURBELKA, ANDREJ KLAWITER, KRYSZTOF ŁASTOWSKI, SŁAWOMIR MAGALA, LESZEK NOWAK, Drept și teorie. Contribuție la metodologia marxistă a științelor; WITOLD MORAWSKI, Concepția „noii societăți industriale": apologie sau critică?; BOHDAN URBANKOWSKI, Metafizica scopului — critică și inspirație.

Nr. 3/1975

Din sumar: ANDREJ NOWICKI, Marxism și fenomenologie în filozofia italiană contemporană; BOHDAN DZIEMIDOK, Teoria lui Roman Ingarden despre valoarea operei de artă în lumina esteticii marxiste; JACEK SZMATKA, Problema reducției teoretice în filozofia științei și în sociologie; ANDRZEJ GRZEGORCZYK, Problema moralității interumane în Polonia; JERZY KMITA, JERZY TOPOLSKI, Individualism și antiindividualism (În legătură cu observațiile prof. Z. Cackowski); KLARA JEDRZEJCZAK, Personalismul ca ideologie.

Czlowiek i Swiatopoglad

(OMUL şi CONCEPŢIA DESPRE LUME)

(R. P. Polonă)

Nr. 3/1975

Din sumar: EDWARD CIUPAK, Concepţia despre lume a societăţii poloneze; STEFAN OPARA, Parametrii religiozităţii individului; HENRI LASSERRE, Etica creştină şi conştiinţa de clasă; DANIÈLE HERVIEU—LEGER, Contestaţie religioasă şi contestaţie socială (comunităţi ale tinerilor în Franţa); CEZARY JEDERZEJEWSKI, Funcţiile sociale ale colportării; ANDREJ WOJTOWICZ, Noţiunea de atitudine în cercetările sociologice despre religiozitate; ANDREJ SICINSKI, Cîteva observaţii despre relativitatea timpului; DIONIZY TANALSKI, Papii şi proprietatea particulară; JAN DEBOWSKY, Metafizica şi ştiinţa după neotomiştii polonezi; STANISLAW RAINKO, Criticii marxismului (încercare de analiză a fenomenului).

Nr. 4/1975

Din sumar: GIUSEPPE PRESTIPINO, Estetica marxistă şi estetica lui Hegel; ANTONIO BANFI, Arta şi viaţa socială; SLAW KRZEMIENOJAK, De la fenomenologie la marxism. Antonio Banfi; ZBIGNIEW OGONOWSKI, Apărarea lui *liberum veto*. Cîteva reflecţii despre scrierile lui André Maximilian Fredro; ROLAND MORTIER, Contestarea iluministă a creştinismului; DIONIZY TANALSKI, Papii şi proprietatea; STANISLAW RAINKO, Ştiinţele umane şi estetica; JAN GURANOWSKI, Papa, curia, părinţii sinodului; STEFAN KLONOWICZ, Bucureşti şi Roma. Problemele demografice discutate la scară internaţională; HENRYK CHYLINSKI, Educaţia comunistă şi concepţia ştiinţifică depre lume.

Nr. 5/1975

Din sumar: STANISLAW ZAPASNIK, Observaţii despre situaţia eticii; KRZYSZTOF KICINSKI, Interesul social şi demnitatea individului; ANDREJ KOJDER, Atitudini şi orientări morale în societatea poloneză; JACEK KURCZEWSKI, Sensul moral al spontaneităţii şi ordinea socială; JACEK HOLOWKA Problemele morale ale stării critice a sănătăţii; KAZIMIERZ FRIESKE, Problemele morale ale organizării industriei; ZBIGNIEW OGONOWSKI, Citind scrierile lui Fredro. Apărarea lui *liberum veto*; ADAM SIKORA, Comunismul şi socialismul utopic; IMRE MARTON, Eseu de critică marxistă a „ideologiilor din lumea a treia"; HANNA PUSZKO, Cum trebuie să dezvoltăm axiologia marxistă?; ALINA MOTYCKA, Concepţia evoluţionistă despre ştiinţă; JAN GURANOWSKI, „Dezoccidentalizarea" speranţei evanghelice.

CONCEPTUL DE PRACTICĂ SOCIALĂ ŞI CERCETAREA SOCIOLOGICĂ A CULTURII SPIRITUALE

DE

ILEANA IOANID

Sociologia marxistă a culturii dispune de *premise metodologice* suficiente pentru a se constitui ca o disciplină socială cu articulaţii consecvente.

Din perspectiva viziunii generale marxiste, *societatea se autodetermină, ca unitate dialectică dintre obiect şi subiect, ca un sistem de relaţii, în afara căruia nu există şi nu poate fi explicat nici individul.* Societatea este concepută deci în totalitatea ei, ca realitate creată de ea însăşi, ca *autocreaţie.*

Acest mod de a concepe societatea ne conduce, după opinia noastră, spre un unghi inedit de abordare a cercetărilor asupra domeniului cultural. Avem în vedere o serie de aspecte metodologice fundamentale şi anume :

1. Integrarea organică a culturii în totalitatea relaţiilor sociale ca o condiţie şi un moment al praxisului.

2. Analiza relaţiilor spirituale ca relaţii necesare din punct de vedere social.

3. Surprinderea celor mai subtile şi diverse relaţii dintre creaţiile cultural-spirituale şi societate în *unitatea* lor *tipologică*, conceperea culturii, în pofida elementelor ei aparent disparate, individual marcate, ca unitate indestructibilă, ca *structură unitară*, cu trăsături caracteristice proprii.

În cercetarea relaţiilor de determinare socială a culturii un loc cu totul deosebit revine conceptului de *practică*. În fond, a raporta cultura spirituală la viaţa socială ca întreg înseamnă a o raporta la o practică socială determinată.

Semnificaţia metodologică a conceptului de practică socială este fundamentală pentru sociologia culturii în măsura în care înţelegerea vieţii sociale depinde de înţelegerea practicii omeneşti. Ca atare, discuţiile care se duc în jurul conceptului de practică socială în literatura marxistă sînt vitale pentru sociologia culturii, pentru că de punctul de vedere adoptat depinde întreaga ei dezvoltare ulterioară, modalitatea de rezolvare a problemelor determinismului socio-cultural.

Ceea ce a declanşat o vie opoziţie şi neînţelegere din partea gînditorilor nemarxişti, pînă în zilele noastre, inclusiv în domeniul sociologiei culturii, este sensul deosebit pe care-l oferă filozofia marxistă practicii, în special a *practicii economice*, ca o condiţie şi o sursă primară a oricărei existenţe şi creaţii, sociale, implicit spirituale. Pentru Marx, *„întreaga aşa-numită istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om... dovada concretă şi de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuşi, a *procesului* său de *apariţie"* [1].

Materialismul dialectic a înlăturat acea ruptură brutală dintre legăturile organice componente ale practicii sociale, operată de diferitele concepţii filozofice materialist-mecaniciste sau idealiste, cu urmări metodologice fatale asupra cercetării vieţii sociale, asupra interpretării culturii spirituale. În concepţia lui Marx, practica socială, ca activitate sensibil-transformatoare, este totdeauna, în toate formele ei, activitate conştientă în măsura în care orice activitate umană presupune un anumit scop, voinţă, atenţie etc. Ca urmare, conştiinţa, chiar şi în forma ei de instinct conştient, de „conştiinţă de turmă", este mai mult decît un simplu însoţitor al formelor de activitate umană, al practicii sociale. Conştiinţa este înainte de toate o *componentă necesară*, o trăsătură obligatorie a practicii sociale. Independent de modul ei de manifestare, de nivelul ei, conştiinţa *este o latură activă necesară a vieţii sociale, determinată de rolul inalienabil pe care îl joacă în practica sensibilă, transformatoare.*

Pentru metodologia sociologiei culturii este tot atît de importantă conceperea practicii ca unitate dialectică între obiectiv şi subiectiv, ca şi *delimitarea sferelor* ei principale. O inadecvată restrîngere sau lărgire a conceptului de practică îl face, într-un fel sau altul, inoperant din punct de vedere teoretic. Este răspîndit şi azi punctul de vedere care

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 585 — 586.

Rev. filoz., **XXII**, *4*, p. 429—432, Bucureşti, 1975.

reduce practica socială la *domeniul strict al relațiilor economice*, și ai cărui susținători îl consideră drept singurul compatibil cu interpretarea materialist-dialectică a istoriei și a conștiinței sociale corespunzătoare ei. Acest punct de vedere reduce determinismul social al culturii la imperiul practicii economice, lipsindu-l astfel de verigile de legătură necesare înțelegerii oricărui fenomen cultural.

În același timp, este des vehiculată ideea care înregimentează cultura spirituală printre domeniile practicii sociale, ștergînd orice opoziție dintre acestea din urmă și dimensiunea ideală a vieții sociale. Acest punct de vedere transformă determinarea practic-socială a culturii într-un non sens teoretic.

Dacă acceptăm însă teza că societatea este o dimensiune nenaturală, cu totul originală a realității obiective, atunci *practica socială* se identifică cu acele forme ale activității umane prin care societatea se creează pe sine în mod *nemijlocit*, sensibil și prin care își modifică împrejurările propriei existențe.

Practica, după opinia noastră, este totalitatea acelor procese istorice de creare a unei lumi obiective, detașate de natură, prin care omul se afirmă ca *ființă* generică *conștientă*. În acest sens, activitatea economică, socială, politică (sau de autoconducere) sînt forme invariabil fundamentale ale practicii sociale, în măsura în care ele manifestă, în mod nemijlocit, sensibil, funcții de transformare a realităților sociale și naturale, spre deosebire de domeniul cultural-spiritual.

În acest sens, *practica economică* este forma primordială a practicii sociale. Toate celelalte forme ale practicii, activitatea socială, politică etc. sînt determinate de practica economică. În același timp, a nega caracterul practic al relațiilor sociale, al relațiilor politice, înseamnă a nu se ține seama de rolul lor ca forme de activitate umană nemijlocit transformatoare. Relațiile economice se realizează în funcție de structura socială determinată, în funcție de mijloacele politice de care dispun clasele în cauză în vederea impunerii intereselor proprii, desigur, înainte de toate, a celor economice.

Funcționarea practicii economice, sociale, politice, implică în mod necesar forme adecvate ale activității spirituale, conștiente. Ca urmare, *practica socială*, în orice formă de manifestare a ei, este *expresia unității dintre latura obiectivă, nemijlocit transformatoare și cea subiectivă, ideală a activității umane*. Adică, practica economică, socială și politică, include în sine — la un nivel sau altul — elemente determinate ale conștiinței obiectivate în cultura spirituală.

În cadrul activității practice, economice (propriu-zis materiale), sociale și politice, *latura lor obiectivă, nemijlocit, sensibil transformatoare este primordială în sensul că de ea depinde însăși existența vieții sociale*, ca realitate distinctă de cea naturală. Nici cel mai elementar scop nu devine realitate obiectivă decît prin intermediul activității umane, nemijlocit transformatoare, nemaivorbind că, însuși scopul este expresia ideală a unor nevoi sensibile date. În același timp, în orice formă a practicii sociale, deși latură determinată, prezența scopului, a aspectului ideal, a posturii sale de subiect este necesară, fără ea practica ar fi lipsită de caracterul ei activ.

Creația spirituală se aseamănă cu celelalte forme ale activității umane, cu practica socială, prin aceea că, și ea, — în toate formele de manifestare — ca orice proces de creație, de obiectivare, presupune multiple aspecte practice, nemijlocit-transformatoare, sensibile. *Dacă nu ar fi astfel, cultura spirituală nu ar putea fi o dimensiune reală, obiectivă, de sine stătătoare a vieții sociale*. În această accepțiune extrem de largă putem într-adevăr vorbi de practică filozofică, științifică, artistică etc. Ele se deosebesc însă de practica socială — în sensul strict al cuvîntului — prin faptul că: a) sînt expresia obiectivării unor forme ale activității spirituale istoric determinate; b) în sine, în *mod nemijlocit*, prin forța lor proprie, ele nu pot modifica structura vieții economice, social-politice; ele pot modifica nemijlocit doar limitele și structura imperiului ideal al vieții sociale. „Ideile nu pot niciodată să ducă dincolo de cadrul vechii rînduieli a lumii; întotdeauna ele pot să ducă numai dincolo de cadrul ideilor vechii rînduieli a lumii. În general, ideile *nu* pot *înfăptui nimic*. Pentru înfăptuirea ideilor este nevoie de oameni care trebuie să întrebuințeze forța practică" [2].

Plecînd de la aceste considerații putem conchide:

a) Înțelegerea practicii sociale ca unitate dialectică dintre latura ei obiectivă și cea subiectivă, în care latura obiectivă este primordială, hotărîtoare, iar cea subiectivă este determinată de prima, poate fi sursa interpretării *practicii sociale ca origină a oricărei forme a conștiinței umane*: a celei interioare practicii sociale în primul rînd (diferitele aspecte, trepte ale conștiinței comune) și a celei exterioare ei (diferitele aspecte și trepte ale conștiinței sociale, ale culturii spirituale).

b) Numai în limitele practicii putem pătrunde și demistifica propriile noastre creații de natură ideală, spirituală. „Toate misterele care duc teoria spre misticism, își găsesc dezle-

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 133.

gărea rațională *în practica omenească și în înțelegerea acestei practici* "[3].

Din acest punct de vedere, *cultura spirituală nu o putem concepe decît ca o dimensiune reală, relativ independentă a vieții sociale, primordial determinată de structura și funcțiile practicii sociale.*

Determinarea socială a culturii spirituale este diferențiată și nu amorfă, difuză. Ca urmare, natura relațiilor de determinare socială, practică a culturii spirituale nu o putem pătrunde decît printr-o analiză diferențiată, urmărind specificul raporturilor de determinare a culturii de către practica economică, socială și politică — alături de determinările interioare, culturale — raporturi care în fiecare orînduire, dincolo de unele trăsături generale, invariante, capătă aspecte calitativ noi.

De fapt, sarcina centrală — și în același timp cea mai grea — a sociologiei culturii este pătrunderea mecanismelor intime, a modului specific în care cultura spirituală dată este parte fundamentală a rețelei de relații sociale heteroclite și totuși unitar structurate. Punctul de plecare nu poate fi decît societatea în realitatea ei unitară, ca manifestare simultană a sistemului de relații sociale date.

Ca urmare a interacțiunilor simultane ale unor relații sociale deosebite, orice element al structurii sociale concrete, orice proces istoric, este determinat și determinant, adică acționează și suportă acțiunea, este produs și produce noi raporturi sociale. Nici un fenomen social — cu atît mai puțin cel spiritual — nu mai poate fi explicat ca un produs, ca un efect mecanic și nici ca „expresie" ce reflectă *tale-quale* stări sociale.

Societatea, ca structură globală, implică ea însăși diferite nivele, specific structurate, cu relații de determinare specifice lor. „Cauzalitatea structurală — precizează L. Althusser — desemnează această cauzalitate foarte particulară a unei structuri față de elementele ei, sau a unei structuri față de altă structură, sau a structurii ansamblului față de nivelele sale structurale"[4].

În fond, orice fenomen social, pe măsura complexității sale, este produsul conjugării determinărilor sociale, una din determinări fiind dominantă în cadrul acestei conjuncții. O asemenea formă a determinării multiple, simultane, cu coeficient de participare inegală, ca efect particular al cauzalității structurale, L. Althusser o denumește „supradeterminare" socială.

Nu atît termenii, cît conținutul lor ne interesează. Poate cea mai importantă consecință teoretică este aceea că, astfel, am exclus posibilitatea așezării societății pe temelia unui singur factor determinant — chiar dacă unul dintre aceștia, cel economic este primordial — ca unică sursă explicativă a tuturor celorlalte fenomene umane. În acest sens, calitatea specifică a subansamblurilor sociale implică relații de determinare socială de calități diferite, de tipuri deosebite, dintre care cele de *primordialitate*, sau de *subordonare* sînt fundamentale, dar nu epuizează bogăția acestora. Afirmația că producerea și reproducerea vieții materiale este un factor primordial în determinarea vieții sociale, inclusiv a culturii respective, implică un profund adevăr științific. El însă nu se poate dezvălui în autenticitatea sa dialectică — după părerea noastră — decît în cadrul unui determinism social structural. A afirma că factorul economic este *singurul* hotărîtor — preciza Fr. Engels într-o scrisoare către Bloch — înseamnă a preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă, absurdă.

Subliniind caracterul simultan determinat și determinant al tuturor relațiilor sociale, nu rămînem la nivelul unei pure tautologii (că societatea este determinată de societate), dacă urmărim surprinderea tipurilor variate de determinare socială. Dacă determinismul social trebuie înțeles ca manifestare variată a raportului de necesitate specific unor procese și structuri ale societății, ca modul de comportare a diverselor tipuri de relații sociale, atunci *determinismul social al culturii este manifestarea specifică a raportului de necesitate ce se stabilește între domeniile fundamentale ale vieții sociale (economic, social, politic) și cele ale culturii spirituale, ca sistem unitar de valori.*

Orice cultură spirituală constituită este un sistem de valori filozofice, științifice, artistice, religioase etc. mai mult sau mai puțin diferențiat, conform structurii practicii sociale și a culturii moștenite, prin care societatea se cunoaște și tinde să se conserve sau să se transforme pe sine ca obiect al propriei existențe, al propriei istorii.

Așa cum componentele sau domeniile practicii sociale nu pot fi pur și simplu alăturate, nici elementele sau domeniile culturii spirituale nu pot fi juxtapuse. Ele suferă la rîndul lor, alături de o necesară determinare exterioară, socială, o determinare interioară, propriu-zis spirituală, ceea ce conferă componentelor culturii spirituale un caracter de sistem. În cadrul interacțiunilor laturilor proprii culturii spirituale, una sau alta dintre acestea devine *elementul primordial* al întregii culturi. Această componentă primordială acționează ca factor

---

[3] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, p. 571.

[4] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 313.

liant, unificator, sistematizator al întregii culturi, așa cum se întîmplă cu domenii de cea mai largă generalitate cum este filozofia sau religia.

Din acest unghi în cercetarea raporturilor de determinare ce se stabilesc între o cultură și o practică economică și social-politică dată, categorii ca ,,bază'' și ,,suprastructură'', elaborate de Marx, sînt deschizătoare de drumuri.

Dar termenii de ,,bază'' și ,,suprastructură'' — deși încă la Marx au primit o puternică fundamentare conceptuală — nu au avut ulterior decît rolul de a pune în ecuație teoretică raporturi invariante (generale) ale vieții sociale, dintre economic, social, politic și spiritual, care se manifestă întodeauna în forme particulare, definind determinarea economică ca primordială în raport cu restul relațiilor sociale, definind în general determinarea practică drept premegătoare celei ideale, precizînd locul structurilor social-politice atît în raport cu economicul, cît și în raport cu întreaga viață spirituală. În contextul stagnării dogmatice a cercetărilor teoretice din trecut, au ținșnit pe prim plan *interpretările mecaniciste*, de simplistă ,,etajare'' a structurilor sociale, de suprapunere a ,,timpului'' economic, social, politic, cultural, de comodă concepere a unor cauze care în mod fatal generează invariant aceleași efecte. Astfel, la un moment dat, conceția despre bază și suprastructură a societății părea unica și suficienta explicație teoretică a fenomenelor spirituale, risipind în acest cadru teoretic — atunci denaturat și oricum prea larg — substanța extrem de complexă a determinismului marxist-socio-cultural.

Or, analiza sociologică a culturii nu implică pur și simplu conștiința raporturilor de determinare socială a culturii, acceptarea abstractă, pasivă a acestora. Cunoașterea lor presupune o analiză teoretică multilaterală și concretă a relațiilor de determinare socio-culturală, avînd în vedere, înainte de toate, complexitatea raporturilor ce se stabilesc între principalele domenii ale practicii sociale date, respectiv ale culturii spirituale. Faptul că filozofia marxistă concepe societatea ca o unitate între o practică diferențiată (economică, socială, politică) și o cultură diferențiată, fiecare cu funcții proprii, permite abordarea determinismului socio-cultural sub forme de asemenea diferențiate.

Orice subansamblu social are determinările sale interioare, iar aceste determinări au expresiile lor exterioare care se modifică în funcție de calitatea relației sociale cu care intră în interacțiune. Astfel, determinarea economică a culturii variază nu numai în raport cu mișcarea și funcționarea specifică a unei practici date, ci și în funcție de structura unei culturi date. Aceeași economie, de exemplu, determină mereu altfel o cultură dată, în funcție de elementele constitutive ale acesteia din urmă. Din jocul raporturilor sociale variate rezultă calitatea determinării sociale a unei culturi, respectiv locul, structura și funcțiile acesteia în viața societății în cauză. Numai urmărind acest joc, cercetarea poate urmări trecerea realului în ideal și invers, al acestuia din urmă în real. Numai în acest fel, gîndirea științifică poate rezolva contradicția atît de vitală pentru sociologia culturii, aceea a trecerii de la social la individual și invers.

În lipsa acestei soluții, materialiste și dialectice în același timp, cercetarea ,,sau introduce un grup de ființe excepționale (Dumnezeu, înțelepți, legislatori, tehnicieni etc.) — în sensul înzestrării lor cu puteri inexplicabile — sau admit existența determinantă a unor factori iraționali, insesizabili prin știință (accident, eveniment), nemaivorbind de pura ignorare a problemei'' [5].

---

[5] *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, Paris, Encyclopédie de la Pléïade, p. 1012.

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE
(Dezbatere)

ION TUDOSESCU

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE

Problema raportului dintre filozofie şi ştiinţe a devenit o problemă fundamentală a hermeneuticii contemporane, un domeniu prioritar de reflecţie în demersurile teoretice actuale asupra criteriilor de eficienţă ale acţiunii sociale. Prin întemeiere filozofică, ştiinţele capătă dimensiuni umaniste, valorizatoare, iar prin contactul cu ştiinţele, filozofia accede către virtuţi pozitiv-operaţionale. Dealtfel, impactul filozofiei cu ştiinţele a constituit întotdeauna o condiţie a progresului cugetării filozofice, demersul pozitiv mijlocindu-i atît rigoare (ştiinţifică) cît şi finalizare (practică). La rîndul său, gîndul filozofic se instituie ca metodă în geneza elaboratelor ştiinţei, este o călăuză în labirintul procesului de edificare a acestora.

După ce marxismul a dezvăluit funcţia demiurgică a contactului dintre filozofie şi ştiinţe, oferindu-se pe sine ca probă vie pentru experimentarea acestui travaliu — de pe urma căruia a triumfat pe deplin asupra oricărui alt tip de demers filozofic anterior—, au continuat să se înfrunte la nivel metateoretic diverse opinii cu privire la mecanismul complexului retroacţional ştiinţă-filozofie.

În efortul de a surprinde structura acestui complex, au fost formulate puncte de vedere din cele mai diverse, de la nihilismul existenţialist care refuză demersului filozofic orice disponibilitate operaţional-nomologică şi practic-transformatoare, pînă la reducţionismul pozitivist care elimină din cugetul filozofic tot ceea ce-i este propriu, orice aspiraţie spre domeniul fundamentelor şi valorilor, refuză prezumţios filozofiei capacitatea de a surprinde semnificaţii şi finalităţi practice dincolo de empirie sau de convenţie. Nu lipsesc din acest dialog al erorilor nici soluţiile îngust tradiţionale ale unui materialism crud, lipsit de suplete, potrivit căruia filozofia ar trebui să ofere ştiinţelor din cînd în cînd cîte o cheie de boltă, un reţetar metodologic liniştitor, un fel de nou ,,tabel al lui Mendeleev'' căruia ştiinţa nu i-ar mai putea adăuga decît substanţa concretă a unora din căsuţele rămase goale în momentul intuirii filozofice a ansamblului. Asemănător se mai fac auzite şi opinii care condamnă travaliul filozofic la un simplu efort de generalizare a datelor mai noi ale ştiinţei, negîndu-i astfel cugetătorului filozof orice capacitate proprie de născocire, orice valenţe creative specifice filozofice. Cu alte cuvinte, se înţelege adesea rudimentar impactul filozofiei cu ştiinţele, filozofia fiind concepută fie ca un fel de ,,ştiinţă a ştiinţelor'' — în sensul metafizicii tradiţionale —, fie ca o ,,slujnică a ştiinţelor'' — cu nimic deosebită principial de misiunea de ,,ancilla teologiae'' pe care i-o încredinţase odinioară biserica şi inchiziţia papală.

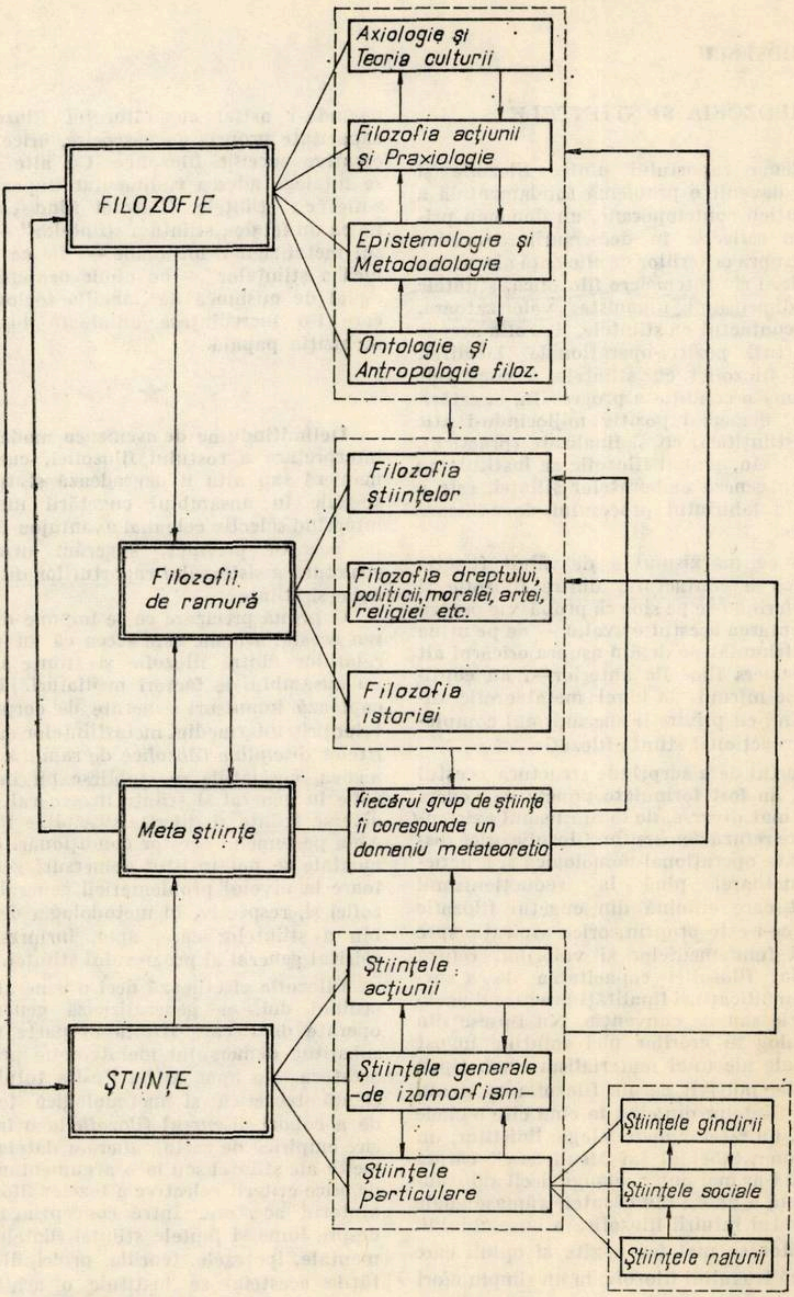
★

Delimitîndu-ne de asemenea modalităţi de interpretare a rostului filozofiei, care într-o manieră sau alta îi degradează statutul său specific în ansamblul cugetării umane, şi integrînd selectiv cele mai avantajoase sugestii în această privinţă, sugerăm următoarea structură a sistemului raporturilor dintre filozofie şi ştiinţe.

O primă precizare ce se impune din privirea acestei scheme este aceea că în sistemul relaţiilor dintre filozofie şi ştiinţe intervine un ansamblu de factori mediatori. Filozofia captează impulsuri generate de corpul ştiinţelor prin intermediul metaştiinţelor şi al diferitelor discipline filozofice de ramură. De asemenea, corelaţiile se stabilesc nu între filozofie în general şi ştiinţe în general, ci între diverse ştiinţe şi diferite discipline filozofice. Abia pe temeiul acestor condiţionări departamentale se pot institui demersuri generalizatoare la nivelul problematicii generale a filozofiei şi, respectiv, în metodologia de ansamblu a ştiinţelor care, apoi, înrîuresc direct spiritul general al progresului ştiinţei.

Filozofia efectuează deci o generalizare de ordinul doi, ea generalizează generalizările operate de fiecare ştiinţă în parte şi nu se substitue demersului metateoretic propriu al acestora. Ne apar astfel lipsite total de eficienţă teoretică şi metodologică tendinţele de a coborî discursul filozofic la o îndeletnicire empirică de cartografiere a datelor nemijlocite ale ştiinţei sau la o argumentare lipsită de orice criterii selective a tezelor filozofice cu ajutorul acestora. Între concepţia filozofică despre lume şi faptele ştiinţei (datele experimentale, ipotezele, teoriile, principiile şi legităţile acesteia) se instituie o arhitectonică complexă de relaţii şi etaje mediatoare. Viziu-

Rev. filoz., **XXII**, *4*, p. 433–458, Bucureşti, 1975


FILOZOFIE
Axiologie şi Teoria culturii
Filozofia acţiunii şi Praxiologie
Epistemologie şi Metododologie
Ontologie şi Antropologie filoz.
Filozofii de ramură
Filozofia ştiinţelor
Filozofia dreptului, politicii, moralei, artei, religiei etc.
Filozofia istoriei
Meta ştiinţe
fiecărui grup de ştiinţe îi corespunde un domeniu metateoretic
ŞTIINŢE
Ştiinţele acţiunii
Ştiinţele generale -de izomorfism-
Ştiinţele particulare
Ştiinţele gîndirii
Ştiinţele sociale
Ştiinţele naturii

nea filozofică asupra lumii pe care a făurit-o materialismul dialectic şi istoric nu se reduce nici măcar la viziunea ştiinţifică asupra universului care se edifică astăzi prin efortul conjugat al tuturor ştiinţelor. Încă Engels atrăgea atenţia că nu putem reduce concepţia filozofică despre lume la o ,,schematică a universului'' (şi cu atît mai mult la tabloul fizic al acestuia), oricît de completă şi de elastică ar fi o astfel de imagine ştiinţific-sistemică despre lume. Se poate conclude în această perspectivă că datele nemijlocite ale ştiinţei, corelate sistemic şi trecute printr-un repetat filtru teoretic (din care se degajă ceea ce este esenţial şi universal), sînt sursa primară din care se structurează o concepţie ştiinţifică despre univers şi abia pe terenul acesteia se poate edifica o concepţie filozofică despre lume şi viaţă, concepţie care se sprijină pe un evantai mult mai complex de motivaţii, la cele nomologice adăugîndu-se şi cele psihologice, axiologice, teleologice.

O a doua precizare necesară de reţinut are în vedere structura conceptului de ştiinţă, domeniile acesteia care intră în raporturi de condiţionare reciprocă cu disciplinele filozofice. Adesea, continuîndu-se o imagine tradiţionalistă cu privire la sistemul ştiinţelor, prin corelaţia ştiinţei cu filozofia sînt cu precădere vizate ştiinţele particulare ale naturii (fizica, chimia, biologia şi subramurile acestora). Mai puţin sînt luate în consideraţie ştiinţele sociale, ştiinţele acţiunii şi chiar ştiinţele generale (de izomorfism). De aceea, însuşi conceptul de filozofie a ştiinţei este limitat la cuprinderea aspectelor teoretice-filozofice şi epistemologice ale ştiinţelor naturii şi, în ultima vreme, ale disciplinelor de izomorfism cum sînt matematica, cibernetica, teoria sistemelor.

O tot mai mare importanţă în sistemul actual al ştiinţelor au ştiinţele sociale şi umane. Prin finalitatea lor practică, aceste ştiinţe oferă criterii de eficientizare a organismului social în ansamblu şi îndeosebi a domeniilor relaţiilor economice şi sociale care configurează fizionomia acestuia. Prin intermediul ştiinţelor sociale şi umane, gîndirea teoretică efectuează demersuri asupra faptului social nemijlocit, asupra proceselor şi fenomenelor sociale concrete, prilejuind filozofiei posibilitatea întemeierii unor demersuri generalizatoare de ordinul doi. Supus unui asemenea dublu proces de abstractizare, faptul nemijlocit de viaţă socială capătă ,,substanţă'' filozofică şi se ridică la nivelul metateoretic din care sînt cristalizate apoi principiile filozofice cu valoarea de postulate în sistemul cugetării şi acţiunii sociale eficiente a oamenilor. Aşa s-a născut materialismul istoric, din generalizarea pe care Marx şi Engels au realizat-o asupra rezultatelor gîndirii economice şi social-politice anterioare sau proprii. Odată apărut, acest model filozofic, ştiinţific-materialist de explicare a vieţii sociale, a devenit apoi ,,organonul'' tuturor ştiinţelor sociale şi umane, a înrîurit revoluţionarea din temelie a întregii cugetări asupra vieţii sociale, asupra condiţiei şi destinului individual şi colectiv al oamenilor. Rezultă că nu putem concepe eficienţa discursului filozofic contemporan în afara raportului complex al acestuia cu ştiinţele economice, juridice, politice, cu disciplinele istorico-sociale sau cu ştiinţele actuale despre om şi condiţia umană — dispuse într-un evantai larg de domenii ale cunoaşterii ştiinţifice, de la psihologie pînă la demografie şi ecologie umană.

Corespunzător ponderii ştiinţelor sociale în sistemul actual al ştiinţei, au căpătat în ultimii ani o mare dezvoltare disciplinele filozofice de ramură ca: filozofia dreptului, filozofia politicii, filozofia moralei, filozofia culturii şi artei, filozofia istoriei, filozofia socială în genere.

Cercetările din toate aceste domenii ale filozofiei ştiinţelor deschid noi perspective metodologiei şi logicii cunoaşterii ştiinţifice, stimulînd totodată şi procesul de apariţie a unor noi capitole sau ramuri în grupurile tradiţionale ale ştiinţelor sociale particulare.

O influenţă deosebită asupra structurii şi funcţionalităţii discursului filozofic contemporan au ştiinţele de izomorfism. Matematica, cibernetica, teoria generală a sistemelor, la care se adaugă şi disciplinele tradiţionale sau mai noi care au ca obiect procesul gîndirii (logica, lingvistica, semiotica), contribuie în prezent la o reconstrucţie a problematicii epistemologiei şi metodologiei, precum şi la o reconsiderare a locului acestora în sistemul disciplinelor filozofice. Pe această bază îşi îmbogăţeşte substanţial corpul principiilor dialectica materialistă, în care trebuie cuprinse alături de categoriile şi legile generale ale determinismului şi dezvoltării şi conceptele şi principiile gîndirii sistemice, ale analizei structurale şi funcţionale, metodele formale şi operaţionale vehiculate tot mai insistent în cercetarea ştiinţifică contemporană.

A treia concluzie pe care o incumbă dezbaterea raportului dintre filozofie şi ştiinţe în condiţiile actuale, priveşte nu atît corpul cugetării teoretico-filozofice ci mai ales sarcinile care revin celor care trudesc pe ogorul acesteia. Pe de o parte, filozofii trebuie să asimileze problematica generală a ştiinţelor — în acest sens fiind foarte indicată o diviziune a muncii, filozofii specializîndu-se în anumite domenii ale ştiinţelor naturii sau sociale, precum şi în domeniile altor ştiinţe, generale sau acţionale — iar, pe de altă parte, oamenii de ştiinţă trebuie să se instruiască filozofic, să stăpînească problemele de bază ale logicii şi metodologiei, să se deprindă cu discursul critic şi reconstrucţia epistemologică.

Precizăm că este vorba de o colaborare între filozofi și savanți și nu de o substituire a unora celorlalți. Oamenii de știință trebuie să-și caute singuri metodele, să-și făurească singuri conceptele și construcțiile teoretice. La un astfel de efort filozofii pot participa printr-o judecare critică, printr-o discuție epistemologică asupra conceptelor sau principiilor și nu printr-o elaborare a acestora. În mod asemănător, creatorii științifici nu-și pot asuma competența în domeniul construcției filozofice sau al criticii filozofice, aportul lor limitîndu-se la o dezbatere subsidiară sau la o prelungire a gîndului filozofic în domeniile teoretice ale științelor. Terenul pe care se pot întîlni cel mai fructuos filozofii și oamenii de știință este domeniul filozofiei științelor, domeniu greu de acoperit competent fără o dublă specializare, dar foarte necesar pentru stimularea progresului gîndirii filozofice și gîndirii științifice, atît de îngemănate în epoca contemporană. Dă rezultate în întreținerea discursului pe această magistrală cu două benzi, cercetările interdisciplinare și lucrul în echipă multidisciplinară.

Se semnalează astăzi necesitatea unei diviziuni a preocupărilor chiar în interiorul filozofiei. La domeniile mai vechi ale reflecției filozofice (ontologia, gnoseologia), și la unele care au devenit relativ autonome de corpul filozofiei (estetica, etica, logica, psihologia), se adaugă discipline filozofice mai noi ca axiologia și praxiologia. Ultima atrage după sine în primul plan al sistemului științei (și totodată este reclamată de) ansamblul științelor particulare ale acțiunii (științele tehnice, științele agricole și zootehnice, științele medicale, științele educației și instrucției, științele administrative și disciplinele de organizare și conducere științifică a societății). În legătură cu aceste discipline care au ca obiect relația de eficiență dintre agent (subiectul) și pacient (obiectul acțiunii) se înfiripă astăzi și ramuri aparte în filozofia științelor (de exemplu, în ultimii ani se vorbește de filozofia și epistemologia științelor tehnice, la fel cum există unele tradiții în ce privește filozofia educației).

Se conturează, deci, o constelație tot mai bogată de discipline de graniță între filozofie și științe, care au — între altele — ca obiect mijlocirea tendințelor tot mai pronunțate către sinteză, accentuarea procesului de integrare a cunoașterii — una din particularitățile principale ale progresului gîndirii contemporane.

În legătură cu adîncirea procesului de proliferare a numărului disciplinelor filozofice, trebuie reținută observația că diviziunea profesională înăuntrul cugetării filozofice nu poate nicidecum să aibă drept consecință defilozofarea sau reducționismul (epistemologic sau axiologic), practicate în filozofia nemarxistă contemporană care oscilează între neopozitivism și existențialism, respectiv între un scientism obiectivizant și un umanism subiectivizant. Discursul filozofic autentic, practicat consecvent de materialismul dialectic și istoric, este străin de aceste unilateralizări metafizice, pledînd în favoarea unui discurs filozofic cu o dublă încărcătură valorică — partinitate (valori ideologice) și obiectivitate (valori științifice). În această lumină, filozofia marxistă este deopotrivă știință și ideologie, o concepție filozofică științifică despre lume și viață.

În ordinea de idei a diversificării disciplinelor filozofice, influențată accentuat de progresul actual al științelor naturale, sociale și umane, sau al științelor de izomorfism și acționale, amintim că și disciplinele filozofice tradiționale își modifică substanțial problematica. Este cazul ontologiei, care încetează să mai fie o metafizică tradițională a fundamentelor și devine tot mai mult o ontologie dialectică în care este cercetată cu precădere existența și condiția umană, precum și al epistemologiei, care evoluează spre cuprinderea largă a unor probleme de metodologie, de semiotică și de filozofie a limbajului. Predilecția pentru ontologia umanului, împinge ontologia generală către o problematică antropologică, iar proliferarea procedeelor logic-formale în mecanismul cercetării, conduce epistemologia spre domeniile mai specioase ale logicii și metodologiei științelor. Asistăm, deci, la același proces de axiologizare și de operaționalizare a discursului filozofic, proces care reclamă, odată în plus, necesitatea unei atitudini echilibrate, menținerea cumpenei între cele două tipuri de valori cu care operează unitar discursul filozofic contemporan.

★

Se formulează uneori ideea că filozofiei contemporane i-ar reveni misiunea de a elabora un „novum organon". Ne luăm îngăduința să apreciem ca lipsite de temei astfel de pretenții, ele dovedind — după părerea noastră — cel puțin o lipsă de pătrundere a semnificației teoretice și metodologice a materialismului dialectic și istoric, dacă nu chiar o oarecare ignoranță în ce privește înțelegerea raporturilor dintre filozofie și științe. Ceea ce trebuie solicitat filozofiei marxiste contemporane nu este alcătuirea unui cod de principii, ci noi deschideri spre cugetarea științifică și experiența practică. Există un „organon" care principial nu poate fi depășit și acesta este dialectica materialistă — ea însăși mereu deschisă și receptivă la nou (chiar și în ce privește adăugarea de noi principii la cele fundamentale pe care le-au propus Marx, Engels și Lenin).

Ideea unui ,,novum organon" seamănă foarte mult cu ,,noua hermeneutică" pe care o propun astăzi reprezentanţii şcolii analitice şi care ar fi un fel de ,,superdialectică". Numai că dialectica materialistă nu este numai o metodă revoluţionară şi o teorie a dezvoltării sociale — cum pretind filozofii amintiţi — ci o teorie şi metodă care cuprinde principiile şi legile generale ale mişcării şi dezvoltării în natură, societate, cunoaştere şi gîndire. Deci, ea este deja o hermeneutică generală a cunoaşterii şi acţiunii, dovedindu-se astfel total inconsistentă propunerea de a o suplimenta sau de a o depăşi. În concepţia marxistă, materialismul dialectic este inepuizabil, este un sistem filozofic permanent deschis, critic şi creator. De aceea, el nu poate fi depăşit ci îmbogăţit, dezvoltat în noile condiţii sociale şi în concordanţă cu progresele tot mai rapide ale ştiinţei şi culturii.

ŞTEFAN MILCU

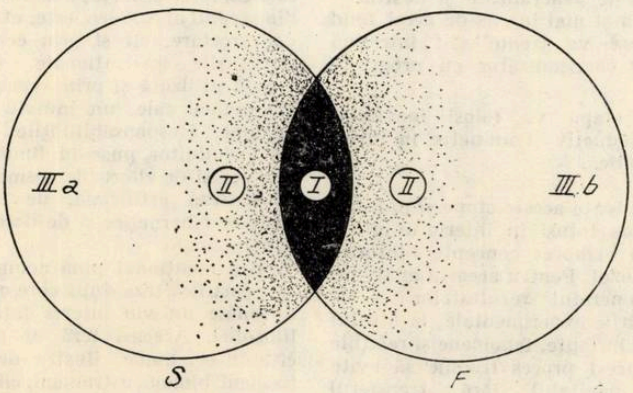
DESPRE NECESITATEA UNUI FOND FILOZOFIC ÎN ŞTIINŢĂ

1. Problemă complexă aflată într-o continuă şi multiseculară confruntare, reluată periodic cu noi premise şi noi platforme oferite de progresul ştiinţelor. Pentru un om de ştiinţă abordarea unei asemenea probleme trebuie făcută cu prudenţă şi cu decenţa limitelor impuse de epistemologia ştiinţelor particulare. Ne vom limita în consecinţă la expunerea unui punct de vedere elaborat din perspectiva ştiinţelor naturii.

În abordarea limitată la treapta senzorial-instrumentală a fenomenelor în aceste ştiinţe, filozofia nu apare necesară. Observaţia spontană sau experimentală se desfăşoară după ipoteze generate de logica dezvoltării istorice a disciplinelor, iar metodele şi tehnicile de lucru sînt specifice genului de investigare şi tradiţii acumulate prin practica experimentală. Din acest punct de vedere apare foarte caracteristică opinia lui Claude Bernard. ,,Într-un cuvînt dacă savanţii sînt utili filozofilor şi filozofii savanţilor, savantul nu rămîne mai puţin liber şi stăpîn în domeniul lui. Şi eu cred, în ceea ce mă priveşte, că savanţii fac descoperirile lor, teoriile şi ştiinţa lor fără filozofi" [1].

Un autor contemporan reformulează indisponibilitatea filozofiei pentru omul de ştiinţă, afirmînd că între cele două discipline nu se poate angaja nici un dialog, pentru că nu se

[1] Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.



S = ŞTIINŢĂ
F = FILOZOFIE
I = ZONA DE INTERPENETRAŢIE
II = ZONA DE INDUCŢIE
IIIa = ZONA EXPERIMENTALĂ SENZORIALĂ
IIIb = ZONA RAŢIONALĂ A ESENŢELOR ŞI DE GENERALIZARE ABSTRACTĂ.

REPREZENTAREA SCHEMATICĂ A RELAŢIEI DINTRE ŞTIINŢĂ ŞI FILOZOFIE.

întîlnesc pe un teren comun și au un limbaj diferit [2].

Pot fi citate și puncte de vedere diametral opuse, diferitele forme de filozofii științifice opuse filozofiei tradiționale speculative [3]. Un loc aparte îl ocupă materialismul dialectic care este considerat în același timp ca filozofie și știință, în permanentă mișcare prin folosirea datelor ce rezultă din progresul științelor.

O interrelație șocantă ar putea fi mai aproape de realitate. S-ar putea astfel propune o reprezentare a interrelațiilor dintre știință și filozofie cu trei zone : de întrepătrundere (I), de inducție (II), de reflectare senzorială instrumentală (III a), rațională a esențelor și de generalizări abstracte (III b) (vezi schema). S-ar putea obiecta că, în fond, nu se poate concepe nici un compartiment al științelor fără epistemologie și logică, dar aceasta nu înseamnă a face filozofia problemelor studiate, după cum utilizarea limbajului și a gramaticii nu ne califică ca lingviști.

2. O îndelungată practică a observației și experimentului ne permite să susținem că omul de știință are nevoie, într-o măsură diferențiată, de filozof și de filozofie în activitatea sa creatoare. În etapa de formație — el trebuie să asimileze o cultură filozofică în care locul principal ar trebui să-l ocupe filozofia științelor, metodologia, logica clasică și dialectica. Acest fond filozofic ar permite o mai corectă însușire și aplicare a tehnologiei de cercetare și selectare a ipotezelor. În faza de interpretare, de generalizare și abstractizare va beneficia și mai intens de acest fond filozofic, pe care va trebui să-l întrețină și să-l dezvolte corespunzător cu progresul științelor.

În această etapă va folosi inevitabil raționamentul deductiv și inductiv în interrelația lor dialectică.

3. Parcurgînd toate aceste etape și procese, savantul a rămas totuși în interiorul disciplinei lui și n-a elaborat concepte filozofice și n-a devenit filozof. Pentru aceasta ar trebui să transfere concretul rezultatelor ce le obține în cercetările experimentale, la nivelul esențelor incluse în fapte, fenomene și relațiile dintre ele. În acest proces trebuie să evite diletantismul inevitabil fără transferul problemelor în specificul filozofiei.

În acest fel, recunoscîndu-se interrelația dintre filozofie și știință se respectă specificul lor de conținut și de limbaj.

---

[2] Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Edit. politică, 1971, p. 206.

[3] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1959.

CORNEL POPA

INTERFERENȚE ALE FILOZOFIEI CU ȘTIINȚELE

Trei ne par a fi, în prezent, cauzele principale care-l conduc pe omul de știință spre filozofie : 1) intrarea mai multor discipline științifice și în primul rînd a matematicii și a fizicii în etapa reflexivă, metateoretică de dezvoltare ; 2) complicarea rețelei disciplinelor științifice și a raporturilor dintre ele, transferul de metode de la o disciplină la alta, apariția unor discipline de sinteză între două sau mai multe științe, cum sînt logica și lingvistica matematică, astrofizica, geochimia, biofizica, genetica, cibernetica, teoria sistemelor, semiotica, praxiologia etc. ; 3) sporirea influenței cuceririlor științei și tehnicii asupra vieții economice, social-politice, militare, cultural-educative, sanitare, ceea ce a plasat activitatea de cercetare științifică în centrul diviziunii sociale a muncii, și a încărcat pe savant și pe inginerul creator cu o imensă responsabilitate socială.Știința nu s-a dezvoltat niciodată într-un vid social. Cu atît mai puțin pot fi ignorate în prezent cerințele sociale puse în fața științei. Dacă în a doua jumătate a secolului trecut mai avea o anumită motivație prezentarea omului de știință ca o ființă solitară și distrată, ca un individ claustrat în laboratorul său artizanal, prins într-un „calcul fără capăt", în prezent o astfel de imagine este complet desuetă, anacronică. Cercetătorul din secolul al XX-lea, este, atît prin programul de cercetare, cît și prin echipa de lucru și structurile instituționale, prin baza materială utilizată și prin repercusiunile sociale ale muncii sale, un individ social și politic angajat. Responsabilitățile sale sociale au fost zguduitor puse în lumină de exploziile atomice și de zborurile cosmice, de poluare și de sinteza artificială, de invenția calculatoarelor cibernetice și de descoperirea codului genetic.

Am menționat pînă acum trei argumente care justifică teza după care oamenii de știință dovedesc un viu interes față de problemele filozofiei. Aceeași teză ar putea fi arătată citîndu-se nume ilustre de matematicieni, fizicieni, biologi, astronomi, cibeneticieni etc. — care au semnat importante lucrări de filozofia științei, de logica și metodologia cercetării științifice sau au scris eseuri privind implicațiile sociale ale descoperirilor științifice.

Este legitim să ne întrebăm, mai întîi, ce consecințe are acest interes al creatorilor de știință asupra dezvoltării filozofiei însăși și, în al doilea rînd, ce oferă reflecția filozofică omului de știință ?

Referitor la prima întrebare se cuvine să reliefăm următoarele consecințe mai impor-

tante: 1) extinderea apreciabilă a problematicii filozofiei; 2) apariţia unor noi discipline filozofice sau a unor direcţii tematice, cum ar fi filozofia matematicii, logica şi metodologia ştiinţelor experimentale etc.; 3) specializarea şi tehnicizarea disciplinelor filozofice, utilizarea unor limbaje aparte inaccesibile cititorului neiniţiat.

În faţa acestei interferenţe dintre obiectul filozofiei şi reflecţia logico-metodologică şi epistemologică de specialitate reprezentanţii filozofiei au adoptat, de regulă, două poziţii deopotrivă de unilaterale: de repudiere a noii problematici sau de absolutizare a acesteia şi de contestare a valabilităţii şi autenticităţii problematicii tradiţionale. Prima a fost adoptată de adepţii gîndirii filozofice tradiţionale şi chiar de unii filozofi marxişti mai puţin receptivi la înnoirile ştiinţei, iar cea de a doua de adepţii pozitivismului logic şi ai reducţionismului fizicalist.

Este de prisos să mai arătăm astăzi că ambele poziţii au fost infirmate de viaţă. Creatorii filozofiei marxiste au arătat că materialismul trebuie să-şi schimbe forma, cu fiecare descoperire epocală din domeniul ştiinţelor naturii şi, de asemenea, că acesta trebuie să generalizeze cuceririle ştiinţelor sociale. Premisa viabilităţii materialismului filozofic este receptivitatea sa la cunoaşterea ştiinţifică şi practica social-istorică. Adepţii materialismului nu se pot ascunde după meterezele unor dogme şi principii ateştate odinioară. Ei trebuie să rămînă deschişi şi receptivi la problematica ştiinţelor, la imperativele şi comandamentele practicii social-istorice. Cu atît mai mult adepţii materialismului dialectic şi istoric. „Teoria revoluţionară nu este şi nu poate fi o concepţie închisă, încheiată odată pentru totdeauna; ea nu este o dogmă, nu poate elabora scheme valabile în orice condiţii şi pentru orice etapă" [1].

La fel de inacceptabilă s-a dovedit cealaltă poziţie extremă care pretindea în numele filozofiei ştiinţei repudierea completă a problematicii filozofice tradiţionale. Carnap însuşi, unul dintre fondatorii pozitivismului logic, a recunoscut, după două decenii, eşecul fizicalismului şi al programului „antimetafizic", reducţionist. Filozofia, cu imensa sa diversitate problematică şi cu multiplele ei genuri şi stiluri de creaţie, nu a putut şi nu poate fi redusă la analiza limbajului ştiinţei. Dar, de aici, nu trebuie trasă concluzia la fel de unilaterală şi opusă spiritului dialecticii marxiste că, de exemplu, analiza limbajului ştiinţei, a structurii şi funcţiilor teoriei ştiinţifice, a teoriei măsurătorii şi definiţiilor operaţionale, a teoriilor despre dezvoltarea cunoştinţelor ştinţifice etc. nu ar fi probleme semnificative pentru filozofia materialist dialectică. Nu ştim ca marxismul să fi formulat vreodată vreun *tabu* pentru o problemă de cercetare. Există în prezent o arie tematică largă în jurul căreia au loc dezbateri rodnice între filozofi şi oameni de ştiinţă. Credem, de asemenea, că modul de cooperare dintre filozofi şi oameni de ştiinţă poate fi în continuare perfecţionat.

Referitor la cea de a doua întrebare considerăm oportun să menţionăm următoarele.

Perspectiva filozofică îl ajută mai întîi pe cercetător să situeze tema sau problema particulară pe care o cercetează în ansamblul problematicii ştiinţei şi în sistemul activităţilor practice sau teoretice umane. Filozofia permite determinarea coordonatelor temei, antecedentele şi similitudinile acesteia şi, uneori, a consecinţelor sale.

În al doilea rînd, se cuvine să relevăm importanţa euristică şi metodologică a aparatului categorial pus la dispoziţia omului de ştiinţă de gîndirea filozofică. Categoriile filozofice, tehnicile şi metodele de prelucrare discursiv raţională a informaţiei, procedeele logice de definire, clasificare, inferenţă, analogia şi modelarea, raţionamentele prin absurd etc. — toate aceste instrumente ale gîndirii teoretice şlefuite de-a lungul mileniilor de gîndirea filozofică şi logic-formală sînt folosite, spontan sau deliberat, de către omul de ştiinţă pentru rezolvarea problemelor particulare pe care le cercetează.

Gîndirea filozofică materialistă şi metoda dialectică s-au dovedit în istoria ştiinţelor, mai ales atunci cînd au acţionat în cugetul aceluiaşi cercetător, instrumente eficiente de prospectare şi evaluare critică a unor teme sau proiecte noi de cercetare, care nu odată au stat la baza unor elaborări ştiinţifice specializate. Descoperirea de către Leibniz a calculului infinitesimal a fost indisolubil legată de intenţia sa de a construi o *ars characteristica* şi un *calculus raciocinatur*. Mai aproape de zilele noastre, sintaxa şi semantica logică, în prezent capitole omologate ale logicii matematice, au fost formulate mai întîi în reflecţiile filozofice ale lui Frege, Russell, Carnap etc. Tot o intuiţie şi o perspectivă filozofică a prezidat formularea de către L. Bertalanffy a teoriei generale a sistemelor precum şi formularea praxiologiei de către T. Kotarbiński ca o teorie generală a acţiunilor eficiente. Dar stelele şi constelaţiile ştiinţei n-au apărut numai în trecut din „nebuloase" filozofice. Putem semnala pe firmamentul reflecţiei filozofice *in statu nascendi* noi teme şi discipline ştiinţifice cum ar fi: logica deontică, calculul imperativelor, logica schimbării, logicile diacronice şi logicile epistemice, logica cooperării, teoria formală

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 153.

a valorilor etc. Şi, evident, acestea nu sînt singurele.

În al patrulea rînd, filozofia educă la omul de ştiinţă spiritul critic, previne absolutizarea şi dogmatizarea unei trepte sau moment în cunoaştere, îndeamnă la o abordare multilaterală, conjugată şi concentrică a uneia şi aceleiaşi probleme, dezvăluie relativitatea elementelor şi postulatelor statuate într-o teorie sau alta, înmlădiază şi nuanţează conceptele şi judecăţile după natura faptelor cercetate.

În sfîrşit, *gîndirea filozofică* matură dezvăluie omului de ştiinţă statutul şi finalitatea muncii sale, condiţionarea social-economică, politico-juridică şi morală precum şi implicaţiile acesteia asupra vieţii sociale.

Ştiinţa contemporană prin adevărurile descoperite pune anumite exigenţe şi restricţii gîndirii filozofice. Nu putem proceda în reflecţia filozofică actuală ca în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Filozofia secolului al XX-lea trebuie să se edifice în concordanţă cu cuceririle ştiinţei acestui secol. Stadiul actual de dezvoltare al cunoaşterii ştiinţifice reclamă o gîndire filozofică materialist-dialectică, cuprinzătoare şi subtilă, specializată şi integratoare, analitică şi sintetică, aptă deopotrivă de reflecţie logico-metodologică eficientă şi de anticipare şi prospectare a semnificaţiei sociale a faptului ştiinţific. Filozofia nu formulează restricţii sau oprelişti faţă de problemele şi metodele ştiinţei. Tezaurizînd experienţa gîndirii teoretice din trecut, oferind o perspectivă globală, integratoare asupra demersurilor investigaţiei ştiinţifice contemporane, ca metodă şi hermeneutică ea poate elibera ştiinţele de unele eforturi inutile, le poate ajuta să se raporteze optim la cerinţele practicii.

CĂLINA MARE

PENTRU O COLABORARE RODNICĂ ŞI CONSTRUCTIVĂ ÎNTRE FILOZOF ŞI OMUL DE ŞTIINŢĂ

Din însăşi punerea în discuţie a problemelor în termeni ca : ce aşteaptă omul de ştiinţă de la filozof, ce aşteaptă filozoful de la omul de ştiinţă, ce îşi oferă sau îşi pot oferi reciproc, rezultă cu limpezime în primul rînd o diferenţă calitativă între filozofie şi ştiinţă, diferenţă care s-a discutat mult şi în literatura de la noi [1].

Diferenţa calitativă existentă nu anulează însă simetrii şi interferenţe între filozofie şi ştiinţă, între activitatea interpretativă şi metodologică a filozofului şi a omului de ştiinţă după cum nu anulează nici anumite cerinţe reciproce ivite în dezvoltarea lor [2].

Dacă e să evidenţiem simetrii, am constata că *procesul intens de diversificare* s-a înfăptuit nu numai în ştiinţă, ci şi în filozofie. Şi în filozofie am asistat şi asistăm în mod firesc la diferenţieri şi îngustări ale preocupărilor de interpretare, diferenţieri şi îngustări cerute de însăşi adîncirea specializării, ca o condiţie de sporire a competenţei creatoare. De aici a rezultat, dealtfel drept consecinţă, proliferarea din ultimele decenii a filozofiilor de ramură.

Totodată, atît ştiinţa cît mai cu seamă filozofia sînt chemate să cultive şi să dezvolte *spiritul de interdisciplinaritate*, iar filozofia — în cele din urmă — trebuie să realizeze la cote din ce în ce mai înalte, ca preocupare specifică, funcţia sa totalizatoare.

Privind sub ambele aspecte, cel de diversificare şi cel de integrare, relaţia dintre activitatea filozofică şi cea ştiinţifică, am putea distinge trei nivele :

a) un prim nivel şi cel mai puţin general este al *filozofiilor de ramură* ;

b) al doilea nivel îl reprezintă optica totalizatoare în raport cu domeniile interdisciplinare ;

c) al treilea nivel, cel mai cuprinzător, îl constituie *totalizarea de ansamblu a existenţei*, domeniu considerat tradiţional pentru filozofia generală concepută ca teorie a existenţei.

Toate nivelele, dar cu deosebire primele două, pot alcătui un cîmp extrem de rodnic de colaborare, de sprijin reciproc între filozofi şi cercetătorii diverselor domenii, cu condiţia esenţială de cunoaştere reciprocă — în anumite limite — a spiritului disciplinelor ştiinţifice respective şi al filozofiei.

La primul nivel, cel mai modest ca anvergură filozofică, este deja necesară o *dublă specializare*, care să permită uneia şi aceleiaşi personalităţi creatoare să gîndească filozofic,

---

[1] La această discuţie a participat şi autoarea rîndurilor de faţă. Vezi : *Despre specificul filozofiei ca teorie a existenţei*, în volumul *Ce este filozofia*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970 ; *Filozofia ştiinţei* în culegerea *Filozofia ştiinţei* „Forum. Ştiinţe sociale", nr. 1, 1971 ; *Statutul ştiinţei în raport cu filozofia şi ideologia*, în volumul *Filozofie, ştiinţă, ideologie*, Bucureşti, Edit. politică, 1974 ; *Filozofia marxistă şi ştiinţele naturii* în „Revista de filozofie", nr. 1, 1974.

[2] În cele ce urmează nu mă voi opri decît la aspectul cognitiv-interpretativ şi metodologic al relaţiei dintre filozofie şi ştiinţă, lăsînd la o parte funcţia sa socială, politico-axiologică, de orientare a activităţilor transformatoare de destin individual şi social.

dar totodată să posede spiritul ştiinţific al disciplinei respective.

Următorul nivel este mai greu de realizat sub aspectul creativităţii, căci el vizează asimilarea de esenţă a spiritului de interdisciplinaritate, deci familiarizarea cu mai multe discipline ştiinţifice, cel puţin cu două şi — pe acest fond — corelarea cu spiritul filozofic. Aici posibilităţile de inovare, de progres, pretind personalităţi creatoare mai marcante sub aspectul spiritului de sinteză şi de totalitate.

Se poate face menţiunea că în realizarea ambelor nivele de filozofare, este mai uşor să te apropii de filozofia ştiinţei dinspre ştiinţă decît dinspre filozofia generală. Desigur, nu este vorba şi nu poate fi vorba de piedici insurmontabile în formarea filozofului ştiinţei, chiar atunci cînd ea are loc dinspre filozofie spre o anumită ramură de ştiinţă sau spre domenii de interdisciplinaritate, dar se ivesc dificultăţi mai mari în asimilarea spiritului disciplinelor respective decît a celui filozofic. Dacă aşa stau lucrurile, atunci cel puţin la aceste două nivele, contribuţia omului de ştiinţă interesat de problemele filozofice ale propriei discipline este tot atît de necesară pentru dezvoltarea creatoare a domeniului propriu ca şi cea a filozofului specializat într-o disciplină. În orice caz ea trebuie să fie mai competentă decît a filozofului „generalist", „de profesie", care este — în cele din urmă — tributar pentru dezvoltarea concluziilor sale celor realizate în filozofiile de ramură.

În cazul ultimului nivel, al nivelului celui mai cuprinzător — de teoretizare a existenţei în ansamblu — filozoful generalist şi teoreticianul cu specializare parţială au un *statut apropiat*, foarte asemănător, pentru că sînt nevoiţi să păşească prin extrapolări şi interpolări în zone care ies de sub jurisdicţia directă a verificărilor riguros ştiinţifice.

Prin forţa împrejurărilor aceste generalizări se dovedesc mai sărace în determinaţii, întrucît se referă la un cîmp de acţiune foarte vast, punctul culminant reprezentîndu-l meditaţiile asupra Universului ca întreg, asupra universalului ca atribut al oricărei entităţi finite.

Este de la sine înţeles că pentru desfăşurarea înlănţuirilor în această zonă, formaţia filozofului ca limbaj, stil de gîndire, uşurinţă de a opera cu abstracţiuni de grad înalt, de a sintetiza şi de a totaliza este mai necesară. De aceea şi răspunderea pentru asemenea totalizări atîrnă pe umerii săi în primul rînd. Dar tocmai pentru că sfera de cuprindere este atît de vastă, îi este cu neputinţă să adîncească toate domeniile particulare, să se familiarizeze cu ele şi să le stăpînească în sensul elaborării unor generalizări justificate sub aspectul întemeierilor ştiinţifice.

De aceea dezvoltarea generalizărilor maxime este strîns legată în zilele noastre de progresele realizate în reflexia asupra diferitelor domenii, iar ieşirea de pe cărări bătătorite deja presupune neapărat extragerea aspectelor noi ale diferitelor domenii particulare, unde un cuvînt greu de spus are omul de ştiinţă, conştient şi de menirea sa filozofică, sau filozoful specializat într-un anumit domeniu. Şi în acest sens, ţinînd seama de dependenţa filozofiei generale de filozofiile de ramură şi a ambelor de progresele ştiinţei, este clar că *se poate cere omului de ştiinţă*, care are interes pentru filozofare şi înzestrare pentru filozofie, adică specialistului la care spiritul filozofic şi cel ştiinţific se îmbină în mod creator, *să-şi gîndească filozofic propriile realizări*. Chiar şi pentru faptul că societatea în general, din motive financiare, nu-şi poate permite să creeze şi să întreţină o armată de filozofi de profesie, care să se ocupe preponderent de cercetarea acestor probleme, adică a problemelor relaţiei dintre filozofie şi ştiinţă. Întrucît numărul celor ce vin dinspre filozofie spre ştiinţă este incomparabil mai mic decît cel al specialiştilor în diferite ramuri, cu aptitudini şi interes real pentru filozofie, se impune nu numai o accentuare a colaborării între filozofii de profesie şi oamenii de ştiinţă, ci mai cu seamă *o mai amplă solicitare a acestora din urmă pentru filozofie*, în perioada pe care o trăim a ieşirii din zonele meşteşugăreşti individuale spre zona marilor interferenţe.

În această perspectivă principiul dialectic al revizibilităţii tezelor tradiţionale ale filozofiei marxiste oferă tuturor creatorilor cîmp de acţiune direct proporţional cu forţa lor de originalitate şi cu climatul social de creativitate. Or, aşa stînd lucrurile, este îndreptăţită şi întotdeauna va fi nu numai pentru filozofie, ci pentru orice activitate teoretică sau practică, cerinţa de progres pe linia rigorii, a inovării şi a curajului.

ION MORARU

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢA — MODALITĂŢI COMPLEMENTARE ALE SPIRITULUI UMAN

Fără a-şi defini statutul şi notele diferenţiale prin opoziţii polare în cadrul spiritului uman, filozofia şi ştiinţele particulare întreţin raporturi de unitate dialectică în care, sub unele aspecte bine determinate, ele se opun şi totodată se presupun reciproc într-o mişcare ce învederează natura complementară a funcţionalităţii lor specifice.

Unitatea dialectică a ştiinţei şi filozofiei presupune nu numai zone de interferenţă sau de suprapunere funcţională, dar şi dimensiuni care le diferenţiază polar şi între care au

loc o veşnică mişcare a uneia către cealaltă, un permanent transfer de cunoştinţe între ele, cît şi continua redimensionare a uneia prin cealaltă.

Dacă abordăm, de exemplu, cele două modalităţi sub aspectul demersurilor *logice* şi *epistemologice* specifice, ambele avînd comun funcţia cognitivă şi teoretică a spiritului, constatăm că filozofia şi ştiinţele pun în joc în mod preferenţial şi diferenţiat categoriile dialectice reclamate de natura procesului cognitiv uman. Este evident, de pildă, că *inducţia* şi *deducţia* sînt forme logice la care ştiinţa şi filozofia apelează în mod diferenţiat şi preferenţial. Dar aşa cum inducţia şi deducţia se regăsesc, se întîlnesc, se completează una pe cealaltă, la fel ştiinţa şi filozofia îşi transmit reciproc ştafeta. După cum demersul inductiv urcă firesc, necesar şi logic spre deducţie, iar aceasta aspiră permanent spre confirmare inductivă, la fel ştiinţa şi filozofia sînt convergente şi direcţionate una către cealaltă. *Inducţia fără deducţie* este veşnic cantonată în lumea faptelor singulare. Deducţia fără inducţie este permanent suspendată la nivelul generalului. Mişcarea legică a spiritului de la individual, la particular şi general şi invers, semnifică, în acelaşi timp şi mişcarea imperios necesară a ştiinţei către filozofie şi a filozofiei către ştiinţă, una fiind mai aproape de polul inducţiei, iar cealaltă de polul deducţiei, uneia fiindu-i mai propriu demersul inductiv, alteia cel deductiv.

Sub alt raport cele două modalităţi ale spiritului uman se diferenţiază funcţional ca *analiză* şi *sinteză*. Aşa cum analiza şi sinteza formează o unitate dialectică, una fără alta neputînd să fiinţeze, la fel ştiinţa şi filozofia se condiţionează reciproc şi fiinţează împreună. Aşa cum polul analizei se completează prin sinteză, iar cel al sintezei prin analiză, la fel filozofia se completează prin ştiinţe şi ştiinţele prin filozofie. Ştiinţa este preponderent analitică, filozofia este preponderent sintetică.

Categoriile de *concret* şi *abstract* ne oferă un alt unghi din care ştiinţa şi filozofia se opun şi se presupun reciproc. Aşa cum concretul trece dialectic în abstract, iar abstractul nu este decît o dare înapoi a cunoaşterii, aşa cum notează V. I. Lenin, spre a se arunca cu mai multă forţă asupra concretului, la fel dimensiunea ştiinţifică a spiritului trece în dimensiune filozofică şi invers. Abstractul nu este un scop în sine, ci o modalitate de a pătrunde mai adînc în concret. Aşa cum concretul şi abstractul sînt două laturi complementare ale spiritului, la fel filozofia (mai aproape de polul abstractului) şi ştiinţa (mai aproape de polul concretului) se întregesc reciproc una pe cealaltă.

Filozofia, raportîndu-se la *întreg* şi totalitate, are o sferă incomparabil mai mare decît ştiinţa, care se raportează preferenţial la *parte*. Filozofia este esenţial „concepţie *despre lume*", ştiinţa este cunoaşterea despre *părţile lumii*. Raportul dintre ele este ca de la parte la întreg, ca de la specie la gen. Aplicînd conceptelor de *filozofie* şi *ştiinţă* relaţia de *inversă* proporţionalitate dintre sferă şi conţinut decurge consecinţa după care, sfera filozofiei fiind mai largă, conţinutul ei este mai sărac în determinări, în comparaţie cu ştiinţa, a cărei sferă fiind mai mică, conţinutul ei este mai concret, mai bogat în determinări analitice, cantitative şi calitative. Este de la sine înţeles că, mişcîndu-se pe domeniul întregii existenţe, filozofia nu va avea putinţa să fie la fel de analitică şi precisă ca ştiinţa, care se raportează la o zonă relativ îngustă a realităţii. Determinările filozofiei, condiţionate de structura şi specificitatea ei, de amplitudinea extrem de mare a demersului său, vor fi mai eliptice în conţinut obiectual concret. Ceea ce pierde însă sub acest aspect, filozofia cîştigă în sferă. Ceea ce pierde în diversitate, cîştigă sub aspectul unităţii şi universalităţii. Filozofia este mai extensivă şi mai puţin intensivă; ştiinţa este mai intensivă şi mai puţin extensivă. Ştiinţa înaintează pe zone mai mici în paşi mici. Filozofia înaintează pe zone mari în paşi uriaşi.

Verificabilitatea enunţurilor filozofice poate să fie, tot din motivele consemnate, mai mică decît caracterul testabil şi consistenţa demersului ştiinţific. La nivelul demersului filozofic adevărul cochetează uneori cu eroarea în mai mare măsură decît la nivelul demersului ştiinţific. Mişcîndu-se în paşi mari pe zone mari ale existenţei şi chiar pe întreaga existenţă, funcţia previzională a filozofiei este inegalabilă. Ea se află întotdeauna în avangardă, configurînd anticipativ şi direcţionînd demersul cognitiv şi praxic. Şi aici putem nota observaţia că ceea ce pierde în aria verdictului, filozofia cîştigă în domeniul previzional. Multe din previziunile filozofiei au orientat demersul ştiinţific, l-au stimulat ipotetic, fiind confirmate, uneori la perioade mari de timp, de către ştiinţă, devenind valori perene ale umanităţii. E adevărat însă că numeroase supoziţii ale filozofiei s-au dovedit inconsistente, fiind infirmate de către ştiinţă. Acest fenomen ţine de însăşi dialectica procesului cunoaşterii, care constă în depăşirea permanentă a erorii şi în evidenţierea adevărului, în trecerea de la un adevăr mai puţin profund şi complet, la unul mai profund şi mai complet.

Înaintînd în paşi mari, filozofia încearcă să satisfacă permanent setea de cunoaştere, niciodată potolită, a umanităţii. Acolo unde ştiinţa se opreşte, din motive de prudenţă, filozofia continuă să înainteze, asumîndu-şi riscuri, dintre cele mai mari, care nu o dată i-au adus prejudicii. Dar este în firea cunoaşterii umane de a nu se opri la o anumită graniţă, de a depăşi permanent limita, de a se avînta mereu

în necunoscut, de a încerca continuu să dezlege unele enigme, generînd, în însuşi acest proces, altele. Ştiinţa, înaintînd în paşi mici, cucereşte zone relativ restrînse, pe care apoi le forează în adîncime, consolidîndu-le. Filozofia satisface dorul de nemărginit al cunoaşterii umane. Poate şi de aceea fiinţează de milenii şi va fiinţa atîta timp cît va exista dorul de infinit al umanităţii.

Cu toate că filozofia, şi mai ales filozofia marxist-leninistă are un caracter practic, transformator, revoluţionar, iar ştiinţa are o amplă dimensiune teoretică, putem spune totuşi, fără un risc prea mare de a greşi, că într-o ipostază, cei doi poli ai spiritului uman se prezintă ca *teoretic* şi *praxis*. Filozofia pe ansamblu este mai aproape de teoretic, ştiinţa este mai aproape de praxis. Aşa cum teoria fundamentează, explică, prevede, şi luminează desfăşurarea actului, conferindu-i temei raţional, la fel filozofia conferă suportul generalizator, metodologic şi integrator ştiinţei. Pe temeiul totalităţii, oferit de filozofie, ştiinţa capătă o perspectivă pluridimensională şi de o mai mare amplitudine.

Aşa cum, în contact cu teoria, actul, înnobilat cu toate însuşirile teoreticului, iese de sub semnul empiriei, al improvizaţiei şi meşteşugului, în sensul îngust al termenului, la fel ştiinţa în contact cu filozofia îşi depăşeşte condiţia particularului aspirînd spre universalitate.

Pe de altă parte, aşa cum praxisul fereşte teoria de riscul rătăcirii fanteziste, îi dă realism şi finalitate, o determină să-şi depăşească condiţia subiectivităţii, plasînd-o în imperiul obiectivităţii, o revitalizează, conferindu-i în ultimă instanţă valoare de adevăr, sau infirmînd-o ca eroare, la fel ştiinţa se constituie ca punct de referinţă pentru filozofie, prin care aceasta îşi verifică supoziţiile, capătă consistenţă faptică, temei experimental, suport generalizator, substanţă pentru inferenţe, bază pentru reflecţie.

Ţinînd seama de faptul că filozofia şi ştiinţa sînt două modalităţi de fiinţare a spiritului uman, complementare în adevăratul înţeles al cuvîntului, este un motiv de legitimă mîndrie să ştim că dispunem de asemenea instrumente eficiente. Avem nobila datorie să facem ca ele să coopereze într-o cît mai strînsă armonie.

MIHAI FLOREA

DIALECTICA RELAŢIEI FILOZOFIE—ŞTIINŢĂ

De la celebrul avertisment newtonian „Fizică, fereşte-te de metafizică!", spiritul omenesc a parcurs o cale lungă; mai importantă decît distanţa în timp este distanţa în ceea ce priveşte modul de a gîndi şi de a pune problema raportului dintre ştiinţă şi filozofie. Dacă lui Newton i-ar fi dat să se întoarcă astăzi printre noi şi să ia act de conţinutul „fizicii" şi „metafizicii" acestui sfîrşit de veac şi de mileniu, cu siguranţă că el şi-ar modifica opinia, iar avertismentul său ar suna probabil astfel: „Fizică, nu te feri de metafizică!". Această răsturnare de optică în secolul al XX-lea nu este o chestiune de modă, ci îşi are raţiunile ei; după cum nici optica epocii lui Newton nu era o chestiune de modă, ci îşi avea şi ea raţiunile sale.

Atunci ştiinţa era în plin proces de constituire, nu ajunsese încă la conştiinţa de sine şi nu avea decît în mică măsură un caracter autoreflexiv. Ar fi avut, firește, nevoie de un sprijin teoretic din partea filozofiei; dar starea în care aceasta ajunsese datorită spiritului scolastic, care o subordona de multă vreme, o situa în opoziţie cu ştiinţa, de cealaltă parte a baricadei, atît prin conţinutul ei esenţialmente speculativ, cît şi prin atitudinea ei ostilă cunoaşterii autentice a lumii reale. În asemenea condiţii, pentru a obţine certificat de naştere şi drept de cetăţenie în spiritualitatea epocii, ştiinţa n-avea altă cale decît aceea a izolării de filozofia oficială. Este adevărat că în aceeaşi perioadă se contura şi un spirit filozofic nou, dar acesta nu era încă în stare să asigure ştiinţei un sprijin activ, căci avea el însuşi nevoie de sprijin şi de certificat de cetăţenie.

— Începînd din a doua jumătate a secolului trecut şi mai ales în secolul nostru, atît ştiinţa şi filozofia, cît şi raportul dintre ele au dobîndit caracteristici noi.

Pe de o parte, ştiinţa a dobîndit o veritabilă conştiinţă de sine, o deosebită capacitate autoreflexivă; odată cu aceasta ştiinţa intră, mai ales în epoca noastră, în faza ei metateoretică. Pe această linie trebuie înţeleasă apariţia *ştiinţei despre ştiinţă* — disciplină ştiinţifică complexă, de sinteză, care abordează ştiinţa ca fenomen social, structura şi dezvoltarea, organizarea şi rolul ştiinţei în societate. Prin problematica acestei discipline ştiinţifice, ştiinţa aruncă ea însăşi o punte de legătură spre filozofie sau spre unele discipline filozofice (sociologia, logica şi metodologia, praxiologia etc.); ştiinţa are nevoie, în epoca maturităţii ei, de sprijinul filozofiei.

Pe de altă parte, de la jumătatea secolului trecut încoace, filozofia s-a renovat ea însăşi; sensul major al acestei renovări îl datorăm, în primul rînd, lui Marx şi Engels. Este cunoscută înnoirea pe care marxismul a adus-o în gîndirea filozofică; consemnăm aici doar faptul că filozofia marxistă a pus pentru prima dată problema raportului între ştiinţă şi filozofie în spiritul şi în termenii în care acest

raport a evoluat de atunci încoace. Între altele, filozofia marxistă s-a și născut prin generalizarea și a datelor cele mai valoroase ale științei epocii, s-a dezvoltat ulterior în pas cu dezvoltarea științei, conturîndu-și permanent conținutul în deplin acord cu datele cunoașterii științifice, putînd astfel accede la dimensiunea de imagine globală, de concepție generală despre lume, de chintesență a spiritualității epocii; filozofia a dobîndit astfel un caracter științific, fără a-și pierde celelalte dimensiuni specifice.

Cît privește necesitatea filozofiei pentru știință, Engels scria: „Orice ar spune și ar face, cercetătorii naturii sînt dominați de filozofie. Se pune numai întrebarea dacă vor să fie dominați de vreo filozofie de proastă calitate la modă sau de o formă a gîndirii teoretice bazată pe cunoașterea istoriei gîndirii și a cuceririlor ei"[1]. Acest punct de vedere cu privire la raportul dintre filozofie și știință, îndeosebi cu privire la necesitatea unității filozofie-știință, îl regăsim în mare parte și la alte orientări filozofice contemporane, indiferent dacă acestea îl reclamă sau nu deschis ca derivînd de la Marx. Consemnăm dintre acestea poziția fenomenologică inițiată în filozofia contemporană de E. Husserl, care — abstracție făcînd de poziția sa preponderent idealist-subiectivă — viza chiar transformarea filozofiei într-o „știință riguroasă" și elaborarea unei logici pure a cunoașterii științifice. Și unele variante ale existențialismului proclamă unitatea filozofiei cu alte activități teoretice, inclusiv știința; K. Jaspers, de exemplu, afirmă deschis că „omul nu se poate lipsi de filozofie. Drept pentru care ea este prezentă pretutindeni și întotdeauna... Singura întrebare ce se pune este aceea de a ști dacă ea este conștientă sau nu, bună sau proastă, confuză sau clară"[2].

Urmarea încetățenirii în conștiința epocii noastre a ideii privind necesitatea unității între știință și filozofie este constituirea, începînd din ultimele decenii ale secolului trecut, a unei ramuri autonome a cercetărilor asupra științei, cunoscută sub denumirea de *filozofia științei*, la care au participat și participă deopotrivă filozofi și oameni de știință din cele mai diverse domenii și de cele mai diverse orientări teoretice. Concluziile sînt și ele foarte diverse și chiar contradictorii; dar abordarea unor probleme comune, din unghiuri de vedere atît de diferite și într-un mod atît de insistent, denotă importanța majoră a impactului contemporan dintre știință și filozofie. Succesele cele mai remarcabile în această privință au fost obținute de filozofia marxistă și de oamenii de știință situați pe pozițiile ei; iar speranțele în rezolvarea problemelor de această natură, încă nerezolvate, se leagă organic de cunoașterea corectă a poziției de principiu a acestei filozofii, mai ales de către cercetătorii din diferite domenii ale științei.

Poziția filozofiei marxiste cu privire la dialectica raporturilor ei cu știința este, în linii mari, cunoscută și nu ne propunem aici s-o examinăm *în extenso*; vrem doar să arătăm, prin cîteva exemple, la ce concluzii se poate ajunge sau ce pretenții nejustificate se pot formula la adresa filozofiei, dacă nu sînt corect înțelese dimensiunile ei și raporturile sale cu știința.

Cazul mai întîi al unui filozof marxist bine cunoscut, un interpret de prestigiu al operei lui Marx; este vorba de L. Althusser. Recunoscînd filozofiei marxiste funcția teoretică (de cunoaștere) și cea umanistă (practică, ideologică), Althusser le opune una celeilalte: „statutul umanismului poate fi definit numai cu condiția de a i se respinge pretențiile *teoretice* și de a i se recunoaște funcția practică de ideologie. Sub raportul strict al teoriei se poate și trebuie să se vorbească deschis despre *antiumanismul teoretic al lui Marx* și se poate și trebuie să se vadă în acest *antiumanism teoretic* condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) a lumii umane însăși și a transformării ei practice"[3].

Filozofia marxistă și *umanismul socialist* întemeiat pe aceasta au — ca orice filozofie și ca orice formă anterioară sau contemporană a umanismului — un caracter ideologic, de clasă; căci umanismul nu este doar o teorie, o explicație, ci și — chiar în primul rînd — o atitudine, un ideal, o aspirație, care se întemeiază însă pe cunoașterea și explicația științifică. Dar aceasta nu vine în contradicție cu caracterul științific al filozofiei marxiste și al umanismului socialist. Caracterul ideologic, de clasă al unei concepții poate conduce uneori la denaturarea adevărului sau sporește dificultatea ajungerii la adevăr, dar nu implică în mod fatal falsitatea, absența caracterului științific. Caracterul unei ideologii, al umanismului însuși derivă chiar din caracterul științific sau neștiințific al teoriei, al explicației corespunzătoare; în cazul de care ne ocupăm, eficiența practică a umanismului socialist derivă tocmai din caracterul științific al teoriei filozofice marxiste. Căci *teoria* și *ideologia* marxistă nu sînt două părți distincte ale concepției marxiste, ci *două funcții* unitare ale acesteia. Atît teoria cît și ideolo-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 508.

[2] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie* (traducere în limba franceză de J. Hersch), Paris, Plon, p. 7 — 8.

[3] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 55.

gia marxistă au, simultan, o valoare teoretică şi una practică. De fapt, tocmai în această unitate între caracterul ştiinţific şi ideologic, între funcţia teoretică şi cea practică constă vitalitatea concepţiei marxiste, forţa ei de atracţie, locul ei central în spiritualitatea epocii contemporane.

Un alt caz, de data aceasta un om de ştiinţă remarcabil — J. Piaget. Punînd în mod direct problema raportului dintre ştiinţă şi filozofie[4], Piaget le atribuie funcţii diferite; ştiinţei funcţia de cunoaştere, iar filozofiei funcţia reflexivă; în felul acesta, ştiinţei i-ar fi propriu adevărul, iar filozofiei înţelepciunea, capacitatea de a coordona valorile de cunoaştere cu alte valori umane; „ştiinţa se află în progres constant, ...pe cînd mersul înainte al filozofiei constă în necontenita reajustare a unui anumit număr de poziţii esenţiale şi aproape permanente, la stadiul cunoştinţelor din momentul considerat"[5].

Aici este vorba de o neînţelegere a unităţii funcţiilor filozofiei, pe de o parte, şi ale ştiinţei, pe de altă parte. Spre deosebire de Althusser, care operează în interiorul filozofiei distincţia între dimensiunea teoretică şi cea practică (ideologică, umanistă), Piaget operează distincţia (între cognitiv şi reflexiv, între adevăr şi înţelepciune) în cadrul raportului dintre ştiinţă şi filozofie. În privarea filozofiei de funcţia cognitivă şi transformarea ei într-o variabilă dependentă de ştiinţă, precum şi în privarea ştiinţei de caracterul ei reflexiv, trebuie să vedem un anumit rest de gîndire în spiritul neopozitivismului, pe care însuşi Piaget l-a combătut. În realitate, filozofia şi ştiinţa sînt amîndouă variabile reciproc dependente şi, totodată, dependente de practica social-istorică. Pe de altă parte, filozofia nu se poate dispensa de cunoaştere şi adevăr, după cum ştiinţei nu-i poate lipsi înţelepciunea. Altfel ele n-ar avea probleme comune şi raportarea uneia la cealaltă ar deveni de prisos.

Să mai consemnăm, în sfîrşit, o poziţie care cade în cealaltă extremă, manifestînd tendinţa de a reduce filozofia la condiţia unui ansamblu de procedee sau teze pe care ştiinţa să le aplice direct; avem în vedere, de exemplu, opinia unui naturalist, exprimată nu demult în presa noastră[6]. Unele dintre problemele ridicate sînt reale; dar multe din pretenţiile pe care autorul le formulează la adresa filozofiei reprezintă tocmai ceea ce omul de ştiinţă *n-ar trebui* să aştepte de la filozofie.

Dintre problemele ridicate, să ne oprim asupra celei privind generalizările filozofice bazate pe coroborarea rezultatelor din diferite domenii de cercetare ştiinţifică. Aici se ridică cel puţin două probleme:

a) nu în orice condiţii este posibilă o generalizare filozofică cu valabilitate universală, ci numai atunci cînd toate domeniile sau o mare parte dintre ele şi-au conturat bine poziţiile într-o anumită chestiune. Cînd este îndeplinită această condiţie, filozofia nu duce lipsă de astfel de generalizări; teoria actuală a determinismului, dezvoltată mai ales în ultimele decenii, este un exemplu concludent. Cît priveşte însă problema dezvoltării (ridicată în mod direct în materialul citat), nu sînt îndeplinite condiţiile pentru elaborarea unei teorii cu caracter universal; dacă domeniile de cercetare a lumii vii şi a celei sociale oferă, într-adevăr, un material bogat, alte domenii (fizică, chimie, astronomie etc.) nu oferă decît ipoteze insuficient argumentate. De aceea, teoria dezvoltării are deocamdată valabilitate doar pentru lumea vie şi pentru societate;

b) tezele şi generalizările filozofice, chiar atunci cînd există, nu pot fi aplicate „în sens deductiv în ştiinţele particulare" (p. 25); ele pot fi aplicate doar metodologic. Filozofia n-a oferit şi nici nu va oferi vreodată ştiinţei teze (sau noţiuni) din care aceasta să-şi deducă adevărurile sale, ci doar modele abstracte care să orienteze cercetarea realităţii în domeniile respective.

★

Problema raportului dintre filozofie şi ştiinţă comportă încă multe alte aspecte neelucidate; ea nu constituie un capitol încheiat şi nici nu va fi vreodată încheiat. Rezolvarea ei are un caracter asimptotic şi se realizează numai în cadrul unei dezbateri largi, cu participarea angajată a cercetătorilor din toate domeniile ştiinţei şi filozofiei; căci aici nu este vorba de o sarcină a „filozofilor de profesie" sau a oamenilor de ştiinţă, ci o sarcină comună şi permanentă a tuturor celor care se interesează de problemele cunoaşterii în epoca contemporană.

CLARA DAN

EPISTEMOLOGIA ŞI OPTIMIZAREA CERCETĂRII ŞTIINŢIFICE

Ştiinţa şi filozofia se împletesc pe diferite dimensiuni. Rîndurile care urmează vor arunca o privire fugară asupra uneia dintre aceste intersecţii, anume *epistemologia* (sau

---

[4] Vezi Jean Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

[5] *Ibidem*, p. 235.

[6] Vezi Carol Wittenberger, *Ce aşteaptă omul de ştiinţă de la filozof*, în „Era socialistă", nr. 1/1975.

în termenii uzuali de azi: logica științei), în care destinatarul beneficiar, dar nu mereu receptiv este știința, iar cel darnic și adesea desconsiderat, filozofia.

Să luăm un exemplu mai îndepărtat, căutînd analogii în domenii neutre: literatura și critica literară. Cu orgoliu refuză creatorii — cîteodată — să se supună *tribunalului* criticii: nu aceștia „rataților" le vor prescrie canoane. Geniul creează fără norme, iar paraziții se și reped, *post festum*, să descompună scînteia divină în reguli și legi stînjenitoare. Și totuși, dacă modelul ales este suficient de depărtat pentru a nu trezi părtinire, să recunoaștem că literatura, în ansamblul ei, este *ceea ce este* și prin oficiile permanente ale criticii și esteticii, cu care a crescut împreună... și să mai recunoaștem că în afară de unele genii singuratice, literații — mai toți — sînt tributari direct sau indirect criticii care a contribuit la formarea lor; să recunoaștem, în fine, că pe cel înzestrat cu talent (ceea ce nici consumarea cu lingura a esteticii nu-i în stare să-i dăruie celui căruia îi lipsește), conștientizarea și explicitarea unor legi ale esteticii, intuite doar vag și parțial, îl ajută...

Analogia cu literatura se oprește aici. Critica literară dispune de audiență, tiraje mari, public...Ea poate fi contestată dar defel ignorată...

Logica științei, în schimb, nu dispune de prea mare publicitate. Doar un mănunchi de oameni studiază tratatele ei seci. Cercetătorii diverselor discipline, de cele mai multe ori, nici nu o cunosc. Ei se bazează pe simțul lor științific, care le șoptește prin intermediul unei epistemologii inconștient asimilate, o dată cu istoria științei lor, cu care face corp unic, dacă o ipoteză este bună sau trebuie abandonată, dacă experimentul invocat poate fi considerat concludent, dacă argumentarea se menține...Aceiași cercetători, care ar înlătura cu dispreț pe cel care invocă bunul simț al vederii în locul aparatelor cu măsurători precise, se mulțumesc cu metodele meșteșugărești cînd este vorba de „simțul" lor științific.

Cîți cercetători, specializați într-un anumit domeniu, știu oare că există teorii detaliate pe baza cărora o ipoteză ad-hoc, conservatoare, poate fi distinsă de o ipoteză auxiliară, necesară și fecundă? Cîți cercetători știu oare că *orice* dezmințire experimentală a unei teorii poate fi ocolită, dar există ocoliri care duc la fundătură și ocoliri rodnice, iar logica științei înregistrează notele lor definitorii? Cîți cercetători știu oare, precis, cînd trebuie atribuită o valoare hotărîtoare unui experiment care dezminte o teorie și cînd are dreptul să opteze pentru teorie punînd experimentul sub semnul întrebării? Sau, prin ce se caracterizează o ipoteză bună? Cîți cercetători știu oare că experimentul — care este menit să decidă valoarea unei teorii — include în corpul lui alte teorii, care, pentru moment, sînt considerate — prin *decizie* rațională — drept adevăruri neproblematice, dar care, în anumite condiții *precizate*, este util să fie reexaminate? Cîți cercetători fizicieni au urmărit oare modul în care istoria propriei lor discipline, a descoperirilor, depășirilor și eșecurilor ei a fost analizată și răscercetată de o pleiadă de oameni străluciți, stăpîni deplini ai domeniului, exclusiv pentru a extrage învățăminte metodologice mai precise, mai complete, mai sigure decît „simțul" științific care îl conduce pe fiecare cercetător în parte?

În concepția lui Popper, de exemplu, o teorie în plină glorie nu trebuie să fie neapărat dezmințită de vreun experiment, pentru ca onestitatea științifică să pretindă înlocuirea ei. În condițiile în care o nouă teorie T_2 ia naștere, ea trebuie preferată rivalei sale T_1 dominantă și unanim admisă, dacă:

„1) T_2 face afirmații mai precise decît T_1, iar aceste afirmații mai precise suportă teste mai precise;

2) T_2 ține seama de mai multe fapte, explicîndu-le, decît T_1 (...);

3) T_2 descrie sau explică faptele într-un mod mai amănunțit decît T_1;

4) T_2 a trecut cu succes teste pe care T_1 nu a izbutit să le treacă;

5) T_2 a sugerat noi teste experimentale, care nu fuseseră avute în vedere înainte ca teoria T_2 să fi fost construită (teste care nu au fost sugerate de T_1 și poate nici nu sînt măcar aplicabile la T_1);

6) T_2 a verificat și a legat între ele diverse probleme care pînă atunci erau disparate"[1].

Totodată, o teorie, oricît de dezmințită ar fi ea de teste experimentale, nu poate fi abandonată — cu riscul distrugerii științei însăși — înainte ca o nouă teorie, mai bună, să fie construită pentru a-i lua locul. Teoriile, de obicei, nu sînt bune ori rele; ele sînt mai bune ori mai rele prin comparație, iar cercetătorul trebuie să opteze ținînd seama de toate criteriile.

De multe ori, în practica științei se ivesc noi teorii, care, avînd multe din virtuțile unei teorii mai bune (pe baza criteriilor amintite mai sus), nu sînt totuși, o lungă perioadă de timp, testabile (de exemplu: teoria gravitației generalizate a lui Einstein); în concepția lui Popper, orice teorie T_2, care

1) ține cont și explică toate faptele pe care vechea teorie T_1 le îmbrățișa

2) are un surplus de predicție, explicație, experimente propuse, legături, detalieri etc.

---

[1] Karl Popper, *Adevăr, raționalitate și cunoaștere*, în culegerea *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 127.

dar care nu pot fi imediat testate, trebuie acceptată cu titlu ipotetic, ca fiind *neinfirmată*, cu limita de a preciza *exact* condiţiile în care ea poate fi infirmată. Teoria popperiană — cea mai actuală, se pare — gravitează în jurul falsificării, nu al confirmării. Baza empirică a unei teorii — aceasta fiind unica dimensiune care îi asigură adevărul, priza asupra realului — este măsurată de multe ori nu atît prin testări experimentale directe, cîteodată dubioase, cîteodată imposibile, cîteodată aservite unor tehnici rămase în urmă, — ci prin reflexele pe care baza empirică o imprimă teoriei. Epistemologia contemporană evoluează spre o afirmare mereu crescîndă a autonomiei teoreticului — nu faţă de baza empirică, dar faţă de experimentul direct. Oare cîţi cercetători din domeniul ştiinţelor umanului, — ştiinţe în care testarea experimentală se loveşte adesea de dificultăţi insurmontabile — sînt la curent cu deplasarea actuală a centrului de greutate din cuplul teorie-experiment spre polul teoretic? Contrar unei baze epistemologice depăşite — dar fixată, se pare, în gîndirea multora — experimentul direct nu mai este considerat drept singurul reprezentant legitim al bazei empirice; criterii metodologice puse la punct îi detectează prezenţa în cadrul teoreticului însuşi.

Lucru curios, impactul între ştiinţă şi filozofie, pe linia logicii ştiinţei, se realizează — din partea omului de ştiinţă, mai ales la nivelul înalt. Marii creatori în domeniul logicii ştiinţei sînt — fie filozofi de profesie, specializaţi în una sau mai multe discipline particulare pentru a stăpîni materia (să trecem aici în revistă doar cîteva nume cum sînt Carnap, Quine, dar mai ales Popper, Kuhn, Lakatos, mai puţin axaţi pe logistică) — fie oameni de ştiinţă de prim rang, cu celebritate bine stabilită, cum ar fi Poincaré, Duhem, Heisenberg, care se ridică la viziunea de ansamblu a ştiinţei şi creaţiei. Dar savanţi de mare anvergură, chiar dacă nu sînt creatori în domeniul epistemologiei, o cunosc totuşi după cum reiese adesea din scrierile lor. În schimb, masa de cercetători talentaţi, care — ei şi mai ales ei — ar avea nevoie de „logica ştiinţei" ca de un instrument de lucru perfecţionat, nu numai că participă slab la edificarea acestei discipline — ceea ce încă n-ar fi grav — dar refuză să beneficieze, din prejudecată ori necunoaştere, de ceea ce „logica ştiinţei" le oferă. Există un spirit, un aristocratism al îngustimii ştiinţifice, care tratează filozofia cu condescendenţă, ca speculativă, iar preocupările epistemologice ale marilor savanţi drept un „hobby" al lor, dincolo de seriozitatea ştiinţei...

Dacă un cercetător izolat ar refuza să se prevaleze de metode perfecţionate, riscul l-ar privi pe el personal. Dar cînd masa de cercetători discută noile teorii bazîndu-se numai pe intuiţie şi bun simţ, în timp ce o disciplină bine pusă la punct le oferă instrumente metodologice elaborate, problema devine socială. Pentru fiecare cercetător talentat în parte, un efort de informare în această direcţie ar avea şanse să dea roade.

ACSINTE DOBRE

INTERACŢIUNEA NECESARĂ DINTRE FILOZOFIE ŞI ŞTIINŢE ÎN EPOCA CONTEMPORANĂ

Spre deosebire de caracterul nediferenţiat al filozofiei antice, cunoaşterea filozofică modernă va reproduce activ universalul în maniere mai concrete. Astfel, au apărut domenii filozofice, corelate desigur între ele, dar distincte, cu sfere ceva mai restrînse: filozofia istoriei a cărei formă superioară este *materialismul istoric*, filozofia şi logica ştiinţei, filozofia culturii ş.a.

Prin chiar statutul ei, *filozofia ştiinţei* constituie un cîmp deschis de situaţii problematice, pentru care se încearcă soluţii raţionale în vederea depăşirii atît a poziţiilor grosiere ale simţului comun, cît şi a unor absolutizări dogmatice ale rezultatelor parţiale din ştiinţe. Ca activitate teoretică, filozofia ştiinţei înfruntă şi ea continuu riscul erorii, al cantonării în dogmatism, reuşind totuşi, pe baza rezultatelor ştiinţei şi ale practicii — să progreseze, în ciuda unor insuccese (care însă şi ele pot pune noi probleme şi impulsiona cercetarea).

Aceste consideraţii generale vor căpăta o mai amplă explicitare dacă vom urmări concret unele momente istorice remarcabile ale interacţiunii filozofiei şi epistemologiei cu ştiinţele din epoca modernă.

Se ştie că, pentru a răspunde criticii sceptice, de negare a posibilităţii ştiinţei, Kant a luat ca model de ştiinţă ce-şi construise un „drum sigur", după exemplul oferit anterior de logică şi matematică, mecanica newtoniană. Aceasta îşi cîştigase deja un uriaş prestigiu în epocă prin aplicaţiile şi previziunile sale multiple atît în privinţa mişcării corpurilor terestre cît şi a mişcării planetelor şi astrelor. Fiind, aşadar, o înfăptuire pe care Kant — — creator de ipoteze cosmologice — o cunoştea în adîncime, se punea problema integrării ei într-o concepţie epistemologică şi filozofică care să respingă poziţia sceptică, contrarie izbînzilor deja obţinute ale ştiinţei în cauză. Pentru a răspunde unei asemenea probleme, Kant introducea în *Critica raţiunii pure* pe lîngă distincţia dintre analitic şi sintetic, alte concepte şi delimitări specifice filozofiei sale

a științei cum ar fi: *sintetic aposteriori* și *sintetic apriori* sau judecăți sintetice apriori ce s-ar afla la baza matematicii și judecăți sintetice apriori care ar funda fizica. Kant a accentuat destul de mult asupra acestei din urmă distincții, mergînd pînă la a considera — în *Opus postumum* — titlul principalei opere de fizică a lui Newton (*Philosophiae naturalis principia mathematica*) ca inadecvat științei în cauză, adică mecanicii.

Pe de altă parte, cînd în Estetica transcendentală, spațiul și timpul sînt prezentate ca forme apriori ale sensibilității, ce stau la baza matematicii, se resimte puternic la Kant punctul de vedere al mecanicii newtoniene despre timpul absolut și spațiul absolut (astfel Kant afirmă că „putem gîndi foarte bine ca în spațiu să nu existe obiecte" [1]; așadar, preluarea cu acest prilej a punctului de vedere al mecanicii clasice arată că nici Kant nu era în totul consecvent cu delimitările prea rigide, anterior amintite.

K. Popper va analiza pe larg poziția epistemologică kantiană și locul privilegiat ce revenea în cadrul ei mecanicii newtoniene [2]. În ciuda preluării necritice a unor analize kantiene, vom întîlni la Popper multe teze valoroase, îndreptate împotriva fixismului apriorist. În acest sens, se va scoate în evidență importanța deosebită în plan epistemologic a fizicii relativiste einsteiniene. Kant sublinia că, în științele experimentale, noi trebuie să obligăm natura să răspundă la întrebările noastre. Explicitînd această poziție epistemologică, Popper va adăuga că autorul criticismului conștientiza situația următoare: istoria științelor respinsese mitul baconian, după care trebuie a se începe cu observațiile pentru a deriva teoriile noastre direct din observații. Kant a înțeles că, în spatele acestei situații istorice a științelor stătea un temei logic, anume că era logic imposibil a deriva pur și simplu teoriile din observații întîmplătoare [3]. Construcțiile apriorice kantiene, aveau rolul să explice cum științele empirice, în ciuda situației amintite privind raportul dintre teorie și datele de observație, sînt totuși posibile ca științe. Caracterul nesatisfăcător al soluției kantiene pentru problema în discuție este legat — arăta Popper — de o eroare epistemologică; anume, de considerarea teoriei newtoniene ca unica teorie mecanică posibilă. Eroarea aceasta era însă aproape inevitabilă înainte de Einstein [4]. Se observă însă cu acest prilej la Popper, o lipsă de încredere în capacitatea filozofiei științei de a găsi mijloace proprii de autodeschidere, spre a evita unilateralizarea, ca urmare a situării, de cele mai multe ori, în urma descoperirilor din științele particulare. Departe de a contesta în cel mai mic grad genialitatea lui Einstein, ne putem întreba dacă-i revine cu totul și cu totul numai lui marele merit de a fi eliberat fizica de „credința paralizantă" în adevărul incontestabil al mecanicii lui Newton și în unicitatea absolută a acestei teorii.

Pe lîngă contribuțiile — desigur, la scară mult mai mică — ale altor fizicieni, chiar autorul teoriei relativității recunoaștea importanța criticii filozofico-epistemologice, pe care a cunoscut-o și a și dezvoltat-o, la rîndul său, parțial. Punerea într-o manieră nouă a problemelor epistemologice ale fizicii în etapa posteinsteiniană, în comparație cu Kant, nu este deci un rezultat datorat exclusiv descoperirilor din fizica relativistă, deși ele constituie, desigur, temeiul principal. Dealtfel, chiar interpretările lui Kant sau cele ale lui Popper sînt o dovadă pentru relativa autonomie a epistemologiei și filozofiei fizicii.

Lenin a subliniat, de asemenea, un alt aspect al autonomiei, cînd în *Materialism și empiriocriticism* dezvăluia izvoarele interpretărilor idealiste ale fizicii de la începutul secolului nostru [5].

Kant formulase teza cu implicații subiectiviste (în Prefața la ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*) potrivit căreia intelectul nostru impune legi naturii și reușește întotdeauna, pînă la urmă, în această acțiune. Astfel, legile lui Newton fiind impuse cu succes întregii naturi — cum se considera aproape unanim în vremea lui Kant — ar urma că nu putem interpreta natura decît cu ajutorul lor, ele impunîndu-se ca invariabile și apriori adevărate. Fizica relativistă a oferit însă un alt model teoretic, superior celui newtonian. De aici urmează nu numai că rațiunea umană este capabilă de mai mult decît o interpretare, ci mai ales faptul că ea nu poate impune naturii propriile interpretări, odată pentru totdeauna. Construcția aprioristă kantiană urmărea să explice unicitatea și adevărul invariabil al mecanicii newtoniene (ca și al geometriei euclidiene sau al logicii bivalente clasice). Sub acest aspect era vorba însă de o falsă problemă. Iată cum soluția aprioristă și subiectivistă a acestei probleme epistemologice se datora, în cea mai mare parte, modului defectuos de a pune problema însăși. Totuși Kant a fost și rămîne — în ciuda limitelor

---

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 68.

[2] Vezi K. R. Popper, *On the status of Science and of Metaphysics*, în vol. *Conjectures and Refutationes*: *The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Harper Torchbooks, 1968.

[3] Vezi, K. R. Popper, *op. cit.*, p. 189.

[4] *Ibidem*, p. 191.

[5] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, cap. V.

idealiste ale concepţiei sale epistemologice — un precursor de primă mărime al unor analize profunde, creative, ale cunoaşterii ştiinţifice. Continuînd unele din direcţiile acestor analize la nivelul etapei actuale a ştiinţelor, o epistemologie dialectică şi materialistă va depăşi multe din obstacolele în faţa cărora criticismul se oprise.

Depăşirea limitelor epistemologiilor anterioare, de natură empiristă sau aprioristă, nu se va putea realiza decît într-un proces dificil, de simbioză a filozofiei materialist-dialectice cu ştiinţele şi practica complexă a epocii noastre. Se pot schiţa, (simplificînd bogăţia cunoaşterii) pe baza experienţei filozofice şi ştiinţifice anterioare, cele două laturi esenţiale ale acestui proces. Pe de o parte, are loc acumularea de noi şi noi cunoştinţe ştiinţifice despre lumea externă, ducînd la extinderea perpetuă a posibilităţilor cunoaşterii şi practicii umane, la o tot mai amplă *cosmicizare a omului*. Pe de altă parte (şi concomitent), are loc *umanizarea lumii* înconjurătoare, prin obiectivarea treptată a structurilor, a aptitudinilor şi talentelor creatoare umane, din ce în ce mai fortificate cognitiv şi tehnic, mai eficiente, mai rodnice, Se depăşesc astfel ritmurile şi formele de creaţie ale naturii propriuzise, de unde şi enorma responsabilitate pentru viitor, ce revine societăţii, omului contemporan.

Procesul polar amintit exprimă, la nivelul epocii noastre, unitatea dialectică dintre om şi natură, dintre necesitate şi libertate.

V. TONOIU:

CE POATE OFERI FILOZOFUL OMULUI DE ŞTIINŢĂ?

Întrebarea nu este de tipul acelora care se pot stinge imediat într-un răspuns ,,factual", de pildă, în cazul de faţă, printr-o inventariere aşa-zicînd empirică a ,,serviciilor", lărgită la nevoie într-un evantai de ,,oferte" imaginate. Şi aceasta în pofida formei verbale înşelătoare în care este pusă.

Experienţa atîtor dispute scolastice care au divizat spiritele în epoci de decadenţă şi sterilitate ca şi aceea a polemicilor între grupuri şi şcoli concurente care judecă dinlăuntrul unor referenţialuri incompatibile, a permis degajarea unei dificultăţi de o natură mai subtilă : anume, nu dificultatea de a găsi un răspuns, ci de a formula o problemă precisă în legătură cu care să se poată realiza acordul atît asupra a ceea ce ar fi aici eventual de considerat ca un răspuns, cît şi asupra faptului că un răspuns de acel tip ar putea pune capăt perplexităţii noastre (vezi Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse*, 1971). Referindu-se la implicaţiile filozofice ale teoremei lui Löwenheim-Skolem, J. R. Myhile distingea două categorii de chestiuni : *formale* (cînd o dată cu chestiunea este dată şi forma răspunsului : criteriul acceptabilităţii răspunsului este cunoscut şi recunoscut independent de răspunsul însuşi) *şi informale* (cînd forma răspunsului nu este cunoscută nici de cel care o pune, nici de cel care îi propune soluţia, în mod independent de însăşi această soluţie). O chestiune informală poate fi la rîndu-i calificată de *obiectivă* sau *subiectivă*, după cum se realizează sau nu o concordanţă asupra aptitudinii răspunsului de a calma neliniştea intelectuală în care se originează interogaţia. Cititorul să decidă singur dacă chestiunile filozofice, în particular cea care face obiectul acestor consideraţii prealabile, pot fi declarate ca chestiuni informale mai mult sau mai puţin obiective, dacă în fiecare caz particular trebuie inventată, o dată cu materia răspunsului şi forma sa, în sfîrşit dacă practic se poate realiza vreodată un acord complet asupra succesului ,,terapeuticilor" propuse.

Problema raportului — global figurat — între Filozofie şi Ştiinţă poate fi pusă şi discutată pe planuri diferite, din perspective teoretice şi practice diferite : istoric sau logic, în legătură cu o anumită creaţie ştiinţifică şi cu un anumit climat filozofic, în legătură cu situaţiile în care savantul şi filozoful sînt mai mult sau mai puţin armonios ori disonant reuniţi în aceeaşi persoană etc. etc. În orice caz, omul de ştiinţă nu va putea fi decît dezamăgit dacă *aşteaptă* de la filozofie un ansamblu de reţete de interpretare sau un set de ,,teze" şi certitudini definitive, absolut fondatoare pentru enunţurile şi certitudinile pe care el le stabileşte în orizontul procedurilor sale specifice. Îmi vine în minte frumoasa imagine nautică a lui Neurath referitoare la imposibilitatea unei asemenea ancorări fondatoare a cunoaşterii : sîntem îmbarcaţi pe o galeră pe care trebuie să o reconstruim în largul mării fără a o putea aduce vreodată la mal pentru a o reface complet din materiale de o calitate mai bună. Demistificatoare faţă de ceea ce i-a constituit şi îi poate constitui materia de elaborat, demistificatoare de însăşi falsa conştiinţă a ,,beţiei speculative", filozofia marxistă a instaurat o pratică teoretică nouă care o deschide organic angajării ştiinţifice, şi numai în măsura în care această deschidere este practicată deliberat şi mereu reactualizată, ea îl poate ajuta pe omul de ştiinţă să-şi asume mai plenar propria sa muncă pînă în prealabilii, implicaţiile şi consecinţele ei uman semnificative. Raportul este atunci nu de paralelism, de indiferenţă mutuală, de aversiune sau concurenţă, ci de coor-

donare și integrare. Întîlnirea efectivă, cum ar spune Gonseth, reclamă un *dialog* care nu lasă părțile neschimbate, care să poată produce din propria sa desfășurare o experiență sui generis, comună și în comun constrîngătoare. Fizicianul sau chimistul, de exemplu, operează în orizonturi restrînse de realitate, pe baza unor metode, tehnici și proceduri specifice, imposibil de imaginat azi fără un îndelung efort de ucenicie profesionalizantă. Filozofia marxistă, contrar a ceea ce îi atribuie în mod abuziv un Jacques Monod — prestigiosul specialist în genetică — nu deține, ca prin miracol, un plan al Naturii pe care să-l ofere savantului pentru a-și înscrie aici fragmentul „decupat" de el. Așa ceva pretindeau și pretind într-adevăr, cum remarcă Monod, ontogeniile normative și explicative de inspirație animistă, care proiectează în Univers, explicit sau mascat, o intenție unificatoare, înglobantă, atotdătătoare de sens. Ontologia filozofiei marxiste, în schimb, mai modestă dar și mai exigentă, încearcă să păstreze un contact mereu reînnoit cu „ontologiile regionale" asociate diferitelor discipline, să construiască o „imagine a Lumii" suficient de coerentă pentru a nu permite popularea universului cu tot soiul de entități și forțe imaginare, dar și suficient de deschisă pentru a o putea *reface ori de cîte ori rațiuni serioase o cer.* Așadar, pe această linie ea nu oferă savantului „macheta Lumii" în care o cutiuță ar figura miniaturizat fragmentul de care se ocupă cutare specialist. Dar ea îi poate oferi puncte de sprijin în vederea atingerii acelui „loc nou" din care să-și poată reproiecta ontologia și ontogenia sa locală. Desigur savantul nu este a priori obligat să accepte concluzii ale unei raționări la care nu a participat și la care nu vede cum s-ar putea acomoda altfel decît renunțînd la ceea ce experiența sa îi semnalează ca autentic. Dacă nu refuză, prin metodă ori din mărginire, să se aventureze dincolo de securitatea „paradigmelor" muncii sale normale (în sensul lui Kuhn), nimic nu-l împiedică, nemulțumit de ceea ce îi poate oferi o filozofie sau o filozofare existentă, să ia pe cont propriu efortul de a filozofa în acord cu exigențe care țin de propria sa „etică a cunoașterii". Dar să nu-și facă iluzia că refuzînd filozofia altora se descotorosește de orice filozofie și nici că efortul său, adesea ocazional și dezordonat, poate chiar rudimentar, este neapărat superior altora sau că se desfășoară într-un vid filozofic protejîndu-l de orice partipris. Și de această dată dialogul se impune ca mediul cel mai favorabil pentru punerea la probă a forței de rezistență a unei poziții adoptate. Iar dialogul, soarta desfășurării sale, avatarurile și deznodămîntul său, depind de disponibilitatea partenerilor, de măsura în care aceștia își pot asuma în comun opțiunea deschiderii la informația pusă în joc, la experiența care o susține, în particular, la experiența dialogului însuși care poate fi experiența unei desminți ri. Într-un asemenea *dialog nu mai interesează înainte de toate în* ce constă specificitatea ireductibilă a ceea ce oferă filozoful sau savantul, filozoful din savant sau savantul din filozof, ci înaintarea însăși pe calea unei mai mari justeți, coerențe și obiectivități: înaintare care presupune deopotrivă creație filozofică și științifică. F. Gonseth observa, pe bună dreptate, că încercarea de dialog va eșua dacă savantul se retranșează în spatele exigențelor unei pretinse cunoașteri pozitive perfect obiective iar filozoful se închide în idealul (iluzia) autonomiei și purei raționalități a gîndirii sale: nu este *științifice*ște legitim să închizi știința față de filozofie, după cum nu este *filozoficește* legitim să separi filozofia de știință. Reasumarea lor în unitatea unui efort comun, la nivelul dialogului, reclamă redresări, sensibilizări care se obțin prin exercițiu și educație. Este nevoie mai întîi de o dublă renunțare: a „tehnicienilor" la neîncrederea și chiar ostilitatea față de orice gîndire care nu satisface dinainte la condițiile de rigoare și precizie cu care sînt familiarizați; a „criticilor" (filozofilor) la ideea depreciată pe care și-o fac cel mai adesea despre orice tehnicitate. Un minimum de *asceză a spiritului, de meditație și creație* morală, este indispensabil amenajării și menținerii oricărei activități în comun: reversul orgoliului de a fi om este atunci umilința de a nu fi decît... un om între oameni. Această pedagogie a dialogului veritabil nu este fructul său cel mai puțin însemnat.

SIMION GHIȚĂ

ISTORIA ȘTIINȚEI — UN DOMENIU NOU DE COLABORARE

Intensificarea și diversificarea colaborării dintre filozofi și oamenii de știință, cerute de nevoile actuale ale culturii românești, ne îndeamnă la reflecții asupra modalității și direcțiilor de cooperare. Este bine ca filozofii să cunoască problemele teoretico-filozofice care-i frămîntă pe oamenii de știință, dificultățile pe care le întîmpină și ce așteaptă aceștia de la ei. Dar lucrurile nu trebuie să se oprească aici.

Probleme ca cele privitoare la teoria și metodologia cunoașterii științifice, la interpretarea filozofică a unor teorii din științele naturii sau la generalizarea cuceririlor din mai multe științe nu pot fi soluționate doar de filozofi. Este necesară o colaborare, dar nu ocazională ci permanentă, cu oamenii de știință în probleme teoretice de interes comun.

Pentru a aduce însă o contribuţie reală la clarificarea unor astfel de probleme, este nevoie de competenţă din ambele părţi, de colaborarea unor cercetători cu dublă pregătire : filozofi cunoscători ai unei ştiinţe speciale şi oameni de ştiinţă familiarizaţi cu filozofia. Lipsa unei asemenea pregătiri generează sau indiferenţă sau intruziune străină de spiritul şi de metodologia disciplinei în care se intervine, dăunînd astfel progresului cunoaşterii ştiinţifice şi filozofice.

Direcţiile de colaborare dintre filozofi şi oamenii de ştiinţă nu trebuie să se limiteze însă la clarificarea unor probleme ridicate de ştiinţele speciale sau de filozofie. Această colaborare este necesară şi pentru formarea unei conştiinţe sociale la nivelul cerinţelor contemporane, pentru asimilarea ştiinţei în conştiinţa filozofică şi pentru introducerea filozofiei în conştiinţa ştiinţifică.

În intervenţia mea, aş vrea să mă opresc asupra unui domeniu puţin cunoscut la noi, dar care se dovedeşte tot mai important pentru colaborarea dintre filozofi şi oamenii de ştiinţă. Creşterea rolului ştiinţei în societatea contemporană a dus la încurajarea studiilor asupra ştiinţei, privită ca fenomen complex, în vederea accelerării ritmului ei de dezvoltare. A luat astfel naştere o ştiinţă nouă, interdisciplinară, — *ştiinţa despre ştiinţă* — care studiază ştiinţa sub diversele ei aspecte (economic, social, psihologie, filozofie) precum şi mecanismul dezvoltării sale istorice (direcţiile, ritmul, structura revoluţiei ştiinţifice etc.). Cercetările asupra ştiinţei sub diversele ei aspecte, vizînd sesizarea unor regularităţi, eventual legi, de dezvoltare au pus în lumină importanţa *istoriei ştiinţei* pentru cunoaşterea ştiinţei.

Nu este vorba însă de vechea istorie, documentară, a ştiinţei, care se limitează la înregistrarea rezultatelor ştiinţei la înşirarea acestor mărgăritare pe firul timpului, ci de o disciplină nouă, care studiază geneza şi evoluţia gîndirii ştiinţifice, structura, ritmul şi mecanismul dezvoltării ştiinţei, ţinînd seama de factorii care o condiţionează. Mecanismul revoluţiei ştiinţifice, bunăoară, nu poate fi înţeles decît în cadrul perspectivei istorice a ştiinţei. De asemenea, numai în cadrul acestei perspective pot fi sesizate şi tendinţele evoluţiei viitoare a ştiinţei. Fără cunoaşterea acestor tendinţe nu se poate elabora o politică a ştiinţei. Aşadar, istoria ştiinţei ocupă un loc important în complexul de discipline care studiază ştiinţa.

Remarcăm că majoritatea cercetătorilor care se ocupă cu ştiinţa despre ştiinţă — John Bernal, Tadeusz Kotarbinski, Thomas Kuhn, D. I. Solla Price — sînt de formaţie istorici ai ştiinţei. D.I. Solla Price consideră că, în cercetarea ştiinţei ca fenomen complex, istoria ştiinţei poate juca un rol important, deoarece este mai matură decît celelalte discipline care au ca obiect de studiu ştiinţa, iar John Bernal apreciază ca foarte importantă pentru promovarea ştiinţei despre ştiinţă încurajarea studiilor de istoria ştiinţei, studii concepute însă într-o perspectivă mai sintetică în care să se analizeze factorii şi structura ştiinţei, procesul revoluţiei ştiinţifice etc.

În condiţiile diferenţierii crescînde a ştiinţei, cînd tendinţele divergente se accentuează, istoria ştiinţei este menită să provoace o mişcare convergentă, unificatoare, să încerce o sinteză dinamică a ştiinţei. Concepută în acest fel, istoria ştiinţei capătă o semnificaţie filozofică şi aruncă punţi spre filozofia ştiinţei şi spre istoria filozofiei.

Dealtfel, legăturile dintre istoria ştiinţei şi filozofia ştiinţei au început să se stabilească şi pe planul mişcării ştiinţifice contemporane. Astfel, diviziunea de istoria ştiinţei din cadrul Uniunii Internaţionale pentru Filozofia şi Istoria ştiinţei, are o secţie specială de filozofia şi metodologia generală a ştiinţei care se bucură de colaborarea unor savanţi şi filozofi de mare prestigiu : John Bernal, Al. Koyré, Thomas Kuhn, D. I. Solla Price, Tadeusz Kotarbinski, B. M. Kedrov, René Taton şi alţii. În afară de lucrările desfăşurate în cadrul congreselor şi simpozioanelor internaţionale, cercetările de metodologia istoriei generale a ştiinţei — strîns legate de filozofia ştiinţei şi de ştiinţa despre ştiinţă — se reflectă şi în revista insternaţională „Organon", care apare în limbile engleză, franceză şi rusă.

Istoria ştiinţei contribuie la integrarea rezultatelor din ştiinţele particulare în perspectiva generală a ştiinţei, în cadrul căreia acestea îşi dezvăluie adevărata lor semnificaţie. Dezvoltarea istorică a ştiinţei ne arată că ipotezele şi teoriile ştiinţifice, care se prezintă în ştiinţele speciale ca absolute şi definitive, au de fapt o valoare relativă şi provizorie. Ele constituie doar etape în dezvoltarea cunoaşterii, puncte de sprijin pentru elaborarea altor ipoteze şi teorii mai satisfăcătoare. Acest relativism metodologic ce emană din istoria ştiinţei împiedică dogmatizarea teoriilor actuale şi sclerozarea metodologică, deschizînd calea unui progres nelimitat al cunoaşterii ştiinţifice. Într-un articol publicat în revista „Organon", Tadeusz Kotarbinski arată că istoria ştiinţei constituie o „sursă de generalizări metodologice". Filozoful polonez consideră că studiul paralel al diverselor metode folosite în dezvoltarea ştiinţei fecundează gîndirea ştiinţifică, evită sclerozarea metodologică precum şi risipirea forţelor creatoare.

Mai mulţi filozofi contemporani au arătat valoarea epistemologică a istoriei ştiinţei. Gaston Bachelard îşi întemeiază concepţia epistemologică în bună parte pe evoluţia gîn-

dirii științifice, iar Ferdinand Gonseth consideră că liniile generale ale unei teorii a cunoașterii trebuie degajate din istoria și practica științei. În același spirit se pronunță și Jean Piaget care în elaborarea epistemologiei sale genetice a folosit, ca importantă sursă de generalizare, istoria științei. Filozoful elvețian susține că epistemologiile științelor speciale — matematica, fizica etc. — se sprijină pe două ordine de considerații : unele formale, legate de logică și altele reale, scoase din istoria științei.

Și mai categoric se exprimă în această privință Georges Gusdorf. Epistemologia bazată doar pe analiza științei prezente, încremenite dă o imagine deformată a cunoașterii, consideră filozoful francez. „Prezentul cunoașterii e prea strîmt spre a servi de bază unei vederi de ansamblu. Cel ce se întreabă asupra semnificației științei trebuie să urce spre trecut. Căci sensul devenirii este totdeauna furnizat de ceea ce se află în spatele timpului. Vom ști mai bine încotro merge știința cînd vom cunoaște cu precizie de unde vine ea".

Așadar, istoria științei are o *valoare epistemologică* și, ca atare, prezintă interes atît și pentru oamenii de știință, cît și pentru filozofi. Prin valoarea ei epistemologică, prin importanța pe care o are pentru știința despre știință și pentru formarea conștiinței științifice și filozofice a cercetătorilor, istoria științei constituie o nouă direcție de colaborare între filozofi și oamenii de știință.

MIRCEA FLONTA

UN TEREN COMUN: PROBLEMATICA FUNDAMENTELOR ȘTIINȚEI

Multiplicitatea de puncte de vedere și perspective din care poate fi examinată astăzi înrîurirea pe care o exercită filozofia asupra omului de știință decurge, în primul rînd, din nivelul de ramificare, stratificare și specializare pe care l-au atins atît filozofia cît și științele.

Mediul cultural, spiritual și teoretic în care ia naștere orice proiect științific, în care prind contur modelele ce conduc activitatea curentă a oamenilor de știință din diferite discipline, se constituie deopotrivă sub influența operei epistemologului și a filozofului științei, cît și a celei a teoreticianului moralei sau a filozofului culturii și al valorilor. Pe măsură ce crește gradul de integrare socială a științei apar și noi puncte de impact ale tradiției și inovației filozofice asupra gîndirii și acțiunii omului de știință.

Dacă considerăm doar un domeniu specializat al activității filozofice, domeniul *epistemologiei* și al *filozofiei științei*, va trebui să distingem de la început mai multe nivele la care se practică astăzi aceste discipline, de la reflecția generală asupra științei ca faptă cognitivă, pînă la analize foarte specioase asupra unor probleme conceptuale și metodologice, iscate de noi direcții și rezultate ale cercetării teoretice. Dezvoltarea actuală a cercetărilor de fundamente ne pune în fața unui aspect fundamental pentru discuția noastră : întrepătrunderea tot mai pronunțată dintre filozofia științei și știința propriu-zisă. Acest proces de întrepătrundere a ajuns deja destul de departe în domeniile cele mai abstracte ale științei care sînt adesea sursa celor mai radicale inovații tehnice și tehnologice, de natură să schimbe lumea în care trăim și modul nostru de viață. Între filozofia științei de factură tradițională, reflexie globală asupra întreprinderii științifice sub aspectul semnificației ei cognitive și general umane, și practica științifică curentă se întinde un larg spectru de investigații metateoretice tot mai particularizate și specializate, atît sub aspectul problematicii cît și al instrumentelor de analiză pe care le mobilizează.

Noi teritorii pentru investigații de acest tip au fost și sînt descoperite prin eforturile conjugate ale filozofilor, tot mai angajați în analiza unei problematici degajate prin aplecarea asupra demersurilor particulare din diferitele discipline științifice, și ale oamenilor de știință, confruntați tot mai mult cu probleme conceptuale și metodologice, pe măsura maturizării teoretice a disciplinelor în care lucrează. Procesul de comunicare dintre filozoful științei și omul de știință preocupat de chestiuni metateoretice evoluează spre conturarea unor probleme de interes comun. Se creează astfel primele premise ale colaborării lor care se lărgesc pe măsură ce are loc transferul reciproc de concepte și metode de cercetare. În acest fel, alături de tipul tradițional al filozofului care privește dinafară și de la distanță practica științifică, și a omului de știință rutinier care-și însușește și-și practică meseria urmînd modelele pe care le reprezintă performanțele științifice, exemplare ale domeniului în care lucrează[1], pe scena contemporană apare o figură nouă : *cercetătorul în domeniul fundamentelor științei și al epistemologiilor interne sau de ramură*.

---

[1] Vorbind despre aceste tipuri tradiționale, am în vedere, desigur, o epocă în care progresele specializării fac ca tipul enciclopedic de om de știință filozof sau de filozof ce practică știința, întruchipat de un Galilei sau Descartes, să fie depășit.

Născute din convergenţa tendinţei filozofilor spre pozitivitate, spre examinarea cunoaşterii ştiinţifice în mediul ei real, mediul problemelor şi procedurilor specifice diferitelor discipline, şi a nevoii de clarificări conceptuale şi metodologice a oamenilor de ştiinţă, clarificări destinate în primul rînd să ofere instrumente de evaluare a diferitelor orientări şi direcţii de cercetare şi să sugereze căi de depăşire a dificultăţilor şi situaţiilor dilematice în care ajunge să fie antrenată o ştiinţă tot mai teoretică, cercetările de fundamente ale ştiinţei au prin natura lor o dublă deschidere: spre ştiinţa propriu-zisă pe de o parte, spre teoria cunoaşterii şi filozofia generală pe de altă parte, cărora le oferă o perspectivă incomparabil mai cuprinzătoare şi mai profundă asupra problemelor, strategiilor şi rezultatelor fundamentale ale marilor ramuri ale ştiinţelor.

Receptarea şi valorificarea deplină a acestor cercetări atît într-o direcţie, cît şi în alta, se loveşte astăzi încă de anumite obstacole şi rezistenţe. Este vorba, pe de o parte, de reţinerile acelor oameni de ştiinţă care continuă să creadă că bunul simţ, experienţa, intuiţia şi imaginaţia practicianului rămîn pe mai departe cele mai bune călăuze în orientarea cercetării, iar pe de altă parte de îndoielile filozofilor care accentuează că investigaţii atît de locale şi specializate au puţine şanse să poată oferi o bază satisfăcătoare pentru o sinteză filozofică cuprinzătoare. Cred că nici rezervele de un fel, nici de celălalt, nu sînt lipsite de orice temei pentru a putea fi lăsate nebăgate în seamă sau taxate pur şi simplu ca manifestări ale conservatorismului şi rezistenţei faţă de nou. Privind înainte, este de aşteptat ca audienţa analizelor metateoretice în rîndul comunităţilor ştiinţifice specializate să crească atît datorită împrejurării obiective că orientările şi direcţiile de cercetare favorizate şi promovate de asemenea analize pot fi evaluate prin roadele lor, într-o perioadă mai scurtă sau mai lungă, cît şi împrejurării subiective că pionieri ai cercetărilor de fundamente s-au făcut nu rareori cunoscuţi (cazul unui Hilbert sau Heisenberg) prin performanţe ştiinţifice excepţionale. Desigur, chiar şi omul de ştiinţă cel mai circumspect cu privire la productivitatea analizelor conceptuale în rezolvarea problemelor ştiinţifice speciale, este de cele mai multe ori mai pregătit să asimileze cercetări consacrate unor probleme interne ale disciplinei sale care-i sînt într-un înalt grad familiare, decît consideraţiile generale pe care le întîlneşte într-o lucrare de teoria cunoaşterii. Iată de ce este de sperat că cercetările de fundamente, pe măsura dezvoltării şi diversificării lor, vor contribui la o mai bună înţelegere a însemnătăţii investigaţiilor şi discuţiilor asupra unor chestiuni de ordin conceptual şi general metodologic din partea membrilor comunităţilor ştiinţifice celor mai specializate.

Alte probleme ridică îndoielile filozofilor de formaţie tradiţională faţă de relevanţa filozofică a acestui gen de cercetări asupra ştiinţei în general şi în particular faţă de prestaţiile autorilor care au încercat să degajeze semnificaţii filozofice majore din analize conceptuale şi metodologice cu caracter local.

Fără îndoială, este justificată presupunerea că problemele principiale şi de orientare cu care sînt confruntate investigaţiile teoretice, ca cele din teoria relativităţii, mecanica cuantică sau teoria particolelor elementare, au implicaţii filozofice generale, precum şi speranţa că progresele în elaborarea acestor probleme pot contribui nu numai la clarificări în cadrele unei tematici filozofice tradiţionale, dar şi la lărgirea orizontului filozofic. Cred însă că poate fi calificată ca iluzorie supoziţia, în general nemărturisită, că procesul de comunicaţie dintre asemenea analize metateoretice şi filozofia generală este un proces linear care are loc preponderent, dacă nu exclusiv, într-o singură direcţie. Ceea ce doresc să subliniez este, dimpotrivă, că învăţăminte filozofice generale pot fi degajate din analize ca cele menţionate, numai pe liniile de forţă generate de o filozofie prealabilă. O filozofie prealabilă mai vagă sau mai precis conturată care este sedimentul instrucţiei şi al diverselor influenţe din mediul cultural şi spiritual în care se formează orice cercetător cu preocupări metateoretice. Ca şi ipotezele ştiinţifice particulare, generalizările filozofice inspirate de cercetările de fundamente nu îşi au punctul de plecare în „fapte pure". „Faptele" de la care se pleacă se constituie, şi în acest caz, în lumina unor supoziţii prealabile, adesea spontane şi deci acceptate fără critică, ceea ce conferă „ascensiunii" de la consideraţii asupra situaţiei şi condiţiei unei anumite întreprinderi ştiinţifice, într-un moment determinat al timpului, la consideraţii filozofice generale, caracterul circular propriu tuturor demersurilor cunoaşterii.

Mă limitez, în acest sens, la o ilustrare foarte sumară. Analizînd condiţia mecanicii cuantice şi a teoriei particolelor elementare, marele fizician german Werner Heisenberg formula, într-o lucrare intitulată semnificativ *Imaginea naturii în fizica actuală*, unele concluzii generale cu privire la raportul subiect-obiect. „Fizicianul atomist trebuie să se împace cu faptul că ştiinţa lui este numai o verigă în lanţul nesfîrşit al confruntărilor omului cu natura şi că el nu poate să vorbească pur şi simplu de natura «în sine». Ştiinţa naturii îl presupune întotdeauna pe om şi noi trebuie, cum a spus Bohr, să devenim conştienţi de faptul că sîntem nu numai spec-

tatori, dar și actori în spectacolul vieții" [2]. Și mai departe: „Și în științele naturii, obiectul cercetării nu este natura în sine, ci o natură raportată la întrebările omenești, și în această privință omul se întîlnește, și aici, pe sine însuși" [3]. Heisenberg crede, prin urmare, că fizica atomică aduce cu sine un mod principial nou de a considera raportul subiect-obiect. Modul cum caracterizează el acest raport în lumina analizei metodologice pe care a întreprins-o asupra fizicii noi, apare într-adevăr ca nou și revoluționar dacă luăm ca fundal viziunea materialistă contemplativă, cristalizată în secolul al XIX-lea, în perioada premergătoare marilor revoluții din fizică, care a dominat și mai tîrziu filozofia spontană a fizicienilor. Din punctul de vedere al unei viziuni filozofice superioare, care introduce practica în teoria cunoașterii și examinează raportul subiect-obiect în contextul practicii sociale, caracteristicile epistemologice și metodologice ale fizicii atomice pun în evidență, doar într-un mod mai izbitor, trăsături fundamentale ale oricărui raport cognitiv subiect-obiect.

Cercetările metateoretice asupra științei pot îmbogăți filozofia generală după ce i se îndatorează în prealabil. Și este firesc ca asemenea cercetări să fie mai fecunde, în această direcție, dacă își au punctul de plecare în forma cea mai evoluată a gîndirii filozofice.

ANGELA BOTEZ

ȘTIINȚĂ ȘI FILOZOFIE ÎN DIALOGUL CULTURAL CONTEMPORAN

Filozofia este reflecție, interpretare umană valorizatoare a realității, iar menirea de a „schimba lumea" ea și-o poate împlini numai prin modalitățile proprii, nu luînd locul și metodele politicii, științei sau tehnicii. Filozofia marxistă prin esența sa anticonservatoare, care nu numai că nu i-a permis să devină ea însăși dogmă, dar a ferit de dogmatism orice demers al gîndirii științifice, economice, sociale, politice, ce a asimilat-o, a ajutat la deschiderea actualului proces revoluționar de transformare a lumii și caută azi să-i susțină continuitatea și să-i grăbească ritmul.

Fiind în prezent o dimensiune esențială a progresului, știința interacționează cu filozofia, raporturile lor existînd dincolo de voința sau dorința unor filozofi sau oameni de știință. În zilele noastre nu se poate nimeni plînge de lipsa unor dezbateri asupra legăturilor știință-filozofie, asupra structurii științelor, a funcționalității și efectelor lor ecologice. Deși discuțiile abundă, rezultatele lor se lasă încă așteptate.

S-a reactualizat față de filozofie chiar cerința de a fi ea „cale regală" spre adevăr, în calitate de singura modalitate de coroborare a ipotezelor pe care științele particulare foarte specializate azi, i le pun la dispoziție. Nu rareori filozofii au fost tentați să accepte oferta de a deveni Aristoteli sau Hegeli în condițiile universului actual de informație. Ambiția a depășit practic puterile oricărui geniu contemporan prin cerința de a cunoaște tot ce științele au cucerit pînă acum, de a prezenta sistematic aceste cunoștințe și de a dezvolta cunoașterea dincolo de ele prin alte mijloace. Întreprinderea, demnă de aspirații enciclopedice mai vechi, niciodată însă împlinite, a avut rezultate minime.

A fost și acesta un motiv pentru înmulțirea concepțiilor opuse, aparent foarte modeste, de tipul filozofiilor analitice. Nu se mai poate adăuga nimic la imaginea realității redată de științe, susțineau aceste orientări, singura menire a filozofiei fiind autocritica prin analiza limbajului, a cărui greșită utilizare părea să fie vinovată de iluziile filozofiei. Astfel de analize sîrguincioase sînt admise ca valabile și de comunitatea oamenilor de știință. Cu toate că se enumeră printre caracteristicile absolut necesare filozofului științei, capacitatea de a manevra științific limbajul abstract, de a atinge un grad de înaltă rigoare pe planul noțiunilor și al termenilor utilizați, lucrări ce exprimă aceste calități nu prea au fost citite, după cum constata un sociolog, și nici nu au folosit în genere savantului din științele naturii.

Între aceste două extreme o serie de alte sarcini au fost sugerate sau și le-au propus filozofii și epistemologii înșiși: caracterizarea experienței științifice ca una din formele experienței general umane în relația ei cu celelalte forme — estetică, morală, politică; realizarea unor metodologii generale sau a unei axiologii a științei etc. Din toate aceste încercări au rămas unele concluzii valabile, printre care: faptul că știința este un subiect demn de atenția filozofiei, că filozofia nu este nici „ancilla", nici „regina" științelor așa-zis particulare, că analiza conceptelor, a structurilor științifice a sistemelor de verificare, a limbajului și a unor legități ale procesului cognitiv din știință se face și prin abordări filozofice, însă acestea nu pot fi exhaustive și au specificul lor ca reflecții generalizatoare asupra condițiilor cunoașterii.

---

[2] W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt — Taschenbuch-Verlag, Hamburg, 1955, p. 12.

[3] *Ibidem*, p. 18.

Piaget arăta că dacă admitem pentru filozofie denumirea de „cunoaştere totală", atunci trebuie să avem în vedere că aceasta este provizorie şi subiectivă, specialiştii ei neputînd fi formaţi decît după o educaţie prealabilă ştiinţifică. Filozofia revine fără încetare asupra ei înşăşi beneficiind de pe urma soluţiilor ştiinţelor particulare pentru a scoate din ele noi procedee de reflecţie. Dialogul este, după cum observa Gonseth, mijlocul cel mai constructiv din care filozoful şi savantul pot degaja o filozofie efectivă a cercetării.

Studierea istoriei ştiinţei împletită cu a filozofiei dovedeşte că ştiinţele urmăresc informaţia faptică, iar filozofia mai curînd formele de cunoaştere, dobîndire şi exprimare a acesteia, ceea ce îi impune filozofiei preocuparea pentru relaţia cunoaştere-realitate, pentru creaţia ştiinţifică şi valoarea ştiinţei.

Natorp remarca : „Ştiinţa nu poate fi înţeleasă decît *a fieri*". Considerăm că în procesul de producere a ideilor filozofia are într-adevăr un cuvînt important de spus, putînd servi sau deservi ştiinţa. Pentru că, după cum scria Polanyi, omul de ştiinţă depinde de o „cunoaştere tacită" dobîndită prin practică şi care nu poate fi articulată explicit. Ideile filozofice din epocă referitoare la entităţile fundamentale ale universului, la posibilităţile şi modul de cunoaştere influenţează asupra intelectului ştiinţific implicit prin educaţie şi acumularea experienţei. De aceea ni se pare că filozofii pot contribui la dezvoltarea ştiinţei dacă reuşesc să impună o atitudine intelectuală eficientă şi creatoare, mai degrabă decît prin emiterea unor dogme principiale apriorice. Oricît de riguroase, de logice şi fără „poezie" s-ar vrea aceste principii, ele vor rămîne prin neaderenţă în afara conştiinţei savantului. Chiar axiomatizată, aşa cum ar dori-o unii oameni de ştiinţă, dialectica materialistă a cantităţii şi calităţii de exemplu, nu va putea să înlocuiască rezolvări specific ştiinţifice. A crede că filozofia ar trebui să elaboreze legi cu un grad de precizie şi rigoare adecvat disciplinelor particulare (să zicem fizica) şi că astfel de legi ar fi utile ştiinţelor exacte, în sensul că le-ar scuti de eforturi pentru învingerea dificultăţilor lor teoretice, ar fi o subapreciere a demersului ştiinţific şi mai ales o eroare.

Descrierea şi analiza filozofică, chiar repetată, a caracterului dialectic al cunoaşterii, cu o argumentare mai interesantă şi mai diversificată, poate chiar mai expresivă în sens „estetic" decît s-a făcut pînă acum, credem că poate contribui la realizarea doritei atitudini materialist-dialectice a oamenilor de ştiinţă faţă de activitatea lor. O asemenea atitudine ar reuşi probabil să ţină trează conştiinţa antidogmatică, convingerea că schemele conceptuale ale oricărei ştiinţe sînt presupoziţii modificabile şi să uşureze detectarea ocaziilor şi proceselor prin care acestea se schimbă şi, în acelaşi timp, să dea posibilitatea rezolvării unor importante probleme ale rolului autorităţii în ştiinţă, cu care oricare comunitate de cercetare este confruntată.

Dacă a fost o vreme cînd principiile unui Aristotel, Leibniz sau Kant au putut sugera şi impune chiar rezolvări anumitor ştiinţe, nu trebuie să uităm că progresul ce s-a realizat de atunci a adus modificări calitative nu numai în ştiinţă, dar şi în raporturile ei cu filozofia, politica, arta şi chiar în structura acestora. Azi filozofia ştiinţei nu mai poate fi concepută ca un tip de filozofie a naturii, lucru pe care îl remarcase încă Friedrich Engels.

În fazele lor incipiente şi fizica, şi chimia au putut fi ajutate (uneori şi încurcate) de speculaţiile metafizice ale filozofiei naturii. Odată cu constituirea „paradigmelor" ştiinţifice în aceste domenii (ca să folosim expresia lui T. Kuhn), savanţii specialităţilor respective au încetat să mai simtă nevoia acestui tip de filozofie şi chiar să o citească. S-a remarcat că savanţii din ştiinţele sociale au mai multe preocupări pentru filozofia şi istoria ştiinţei, tocmai datorită împrejurării că teoriile ştiinţelor sociale nu au devenit încă „paradigme", audienţa lor faţă de filozofie fiind mai mare. Impresia şi adesea adevărul faptului că filozofii marxişti care se ocupă de aceste domenii spun lucruri mai interesante şi mai profunde se explică prin contactul lor creator nemijlocit cu obiectul ştiinţelor sociale. Filozofia în general are o dominantă socială, evidentă mai ales în dimensiunea sa axiologică, dimensiune care nu-i poate lipsi nici filozofiei ştiinţei care este şi ea filozofie în sensul deplin al cuvîntului, dobîndind diferenţa specifică prin faptul că se referă la un domeniu special al experienţei şi cunoaşterii umane — ştiinţa. În vreme ce epistemologiile speciale, logica ştiinţei, metateoriile, scientica sînt abordări de tipul ştiinţelor particulare la un nivel mai înalt de generalizare care încearcă investigaţii interdisciplinare, coroborări de ipoteze şi teorii, fără să se preocupe de implicaţiile generale ontologice, gnoseologice sau valorice, filozofia marxistă a ştiinţei îşi afirmă dimensiunea axiologică alături de cea ştiinţifică şi credem că nici un filozof marxist nu are dreptul la riscul pierderii ei.

Adîncirea distanţei (în sensul comprehensibilităţii) dintre omul de ştiinţă profesionist şi specialiştii din alte domenii ale culturii este un fapt constatat. De aceea dialogul lui cu restul culturii umane are nevoie de filozofie, care oferind orizonturi de înţelegere generală umană a cuceririlor ştiinţei facilitează judecăţile valorizatoare. Pentru eficienţa acestui dialog, filozoful ar trebui să ceară din partea omului de ştiinţă deschidere şi receptivitate

la problemele progresului omenirii, responsabilitate pentru condiția umană și capacitatea de a privi filozofia și mai ales filozofia marxistă nu ca un rețetar de rezolvări teoretice, nici ca un „profet" rupt de realitate, ci ca pe un interlocutor egal în dialogul cultural pe care savantul va fi nevoit să-l poarte de acum încolo cu toți factorii ce participă la dezvoltarea civilizației umane. Formarea conștiinței științifice a comunităților și instituțiilor politice, juridice, culturale și a conștiinței morale, politice și filozofice a instituțiilor și oamenilor de știință nu este altfel posibilă.

ANETA NUȚU BUSUIOC

FILOZOFIA ȘI ȘTIINȚELE PARTICULARE ÎN EPOCA REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICE

Ne vom limita la schițarea unui punct de vedere care să lămurească *de ce* și *în ce fel* revoluția științifică actuală duce la sporirea rolului filozofiei în cultura și civilizația contemporană.

Dialectica relațiilor dintre filozofie și științe se află sub directa înrîurire a celor două mari procese revoluționare din epoca noastră: revoluțiile socialiste și revoluția științifico-tehnică, prin care *întreaga* practică socială, condiția umană, se transformă radical. Aici poate fi căutată și cauza mai adîncă a actualului *reviriment al interesului pentru filozofie*, îndeosebi pentru filozofia marxist-leninistă. Într-adevăr, schimbările ce au loc în practica socială *modifică radical statutul de existență a omului*, atît ca individ, cît și colectivitate. O asemenea transformare pune omenirea în fața unor *probleme noi*, iar *vechile probleme umane* (viața, securitatea, fericirea, libertatea, iubirea, moartea etc.) *dobîndesc un înțeles și conținut nou*. În aceste împrejurări, *problematica de bază a filozofiei se înnoiește* în funcție de noua situație în care omenirea își construiește prezentul și viitorul.

Practica socială din zilele noastre, necesitînd alegere și discernămînt în confruntarea alternativelor de bază: capitalism sau socialism, război sau pace, cooperare între state suverane sau subordonarea suveranității față de organisme supraștatale etc. *creează* o asemenea *nevoie acută de idei generale de ordin filozofic* încît nu numai reflecția asupra destinului omenirii, ci și programele politice nemijlocite își caută o fundamentare filozofică explicită.

În același timp, individul este angajat în procesele de transformare rapidă și structurală a epocii noastre, în care, prin aplicarea rezultatelor revoluției științifico-tehnice și extinderea practicii umane în spațiul cosmic, se deschid orizonturi noi pentru dezvoltarea socială, pentru nașterea și edificarea societății comuniste, orizonturi noi pentru activitatea umană în general. Toate aceste tendințe îl solicită pe individ pentru acte de alegere, angajare, de care depinde soarta lui. Desprinderea *sensului uman* al acestor alegeri și acțiuni cere o orientare generală — filozofică. Poate niciodată în istoria spiritualității omenești nu s-a putut constata, în mod obiectiv, o asemenea proliferare a necesității de filozofie ca în zilele noastre. Nu numai reflecția asupra cunoașterii științifice, ci și analiza experienței de viață trăită nemijlocit de fiecare individ duce la probleme de un specific filozofic evident: înstrăinarea umană în condițiile civilizației actuale, căile de depășire a acestei înstrăinări, posibilitatea realizării libertății individuale și colective, a demnității și fericirii personale într-o lume caracterizată prin întrepătrunderea din ce în ce mai complicată a relațiilor sociale. Nu numai cercetarea filozofică propriu-zisă, ci și o bună parte a beletristicii își împrumută tematica din asemenea probleme de larg răsunet filozofic.

Filozofia marxist-leninistă a apărut, acum aproape un secol și jumătate, ca o încercare grandioasă de a oferi cadrul teoretic și metodologic pentru soluționarea problemelor concrete ale omenirii muncitoare de atunci. Dezvoltarea ei creatoare în acest răstimp a sporit potențialitățile filozofiei marxiste de a stimula efortul de găsire a unor noi puncte de reper pentru înțelegerea și transformarea neîntreruptă a condiției umane, pe planul colectivității și al individului. De aici rezultă și locul central al filozofiei marxist-leniniste în procesul de formare a omului, precum și în strădania de autoperfecționare a acestuia. Este motivul pentru care documentele partidului nostru, ale Congresului al XI-lea subliniază insistent necesitatea unei orientări filozofice marxist-leniniste a tuturor cetățenilor patriei, îndeosebi a tineretului. *Filozofia*, ca factor central de structurare, într-un complex unitar, a pregătirii profesionale, a culturii generale și a atitudinii civice a cetățenilor societății noastre socialiste, angajate în procesul dezvoltării multilaterale, *reprezintă instrumentul teoretic major* al orientării activității sociale și individuale pe calea împlinirii umane plenare.

Știința și tehnica contemporană au sporit în așa măsură puterea omului asupra forțelor și condițiilor naturale, încît multe din aplicațiile tehnologice (energia atomică, explorarea spațiului cosmic, modificarea dirijată a mecanismelor genetice etc.) pun în evidență consecințe ce pot modifica nu numai condițiile noastre de existență, ci însăși termenii în care se pune problema supraviețuirii omenirii, a perspectivelor ei de viitor. Firește, nici știința, nici tehnica nu produc prin ele însele

criterii sau căi pentru folosirea umană-emancipatoare a datelor, a informaţiei şi a dispozitivelor existente sau viitoare. Astfel de criterii de evaluare prin care determinăm utilitatea socială ori semnificaţia umană a progresului ştiinţific-tehnic impun, desigur, o perspectivă filozofică: stabilirea legăturii achiziţiilor ştiinţifico-tehnice cu proiectele generale de dezvoltare a societăţii şi, în cadrul acestora, cu proiectele de formare şi afirmare a individualităţii.

Creşterea complexităţii vieţii sociale, gravitatea şi amploarea problemelor care privesc destinul comunităţilor naţionale, al claselor şi statelor, al individului, necesitatea elaborării unor proiecte de dezvoltare pe termen lung impun integrarea datelor şi cunoştinţelor într-o interpretare generală a lumii, ca totalitate dinamică, deschisă a sistemelor şi a interacţiunilor reale şi *posibile* dintre ele. O asemenea perspectivă totalizatoare este filozofică în sensul conceperii în unitate a existenţei, cunoaşterii, valorizării şi acţiunii umane.

Acest proces *caracteristic dialecticii practicii sociale şi cunoaşterii ştiinţifice contemporane* explică, foarte probabil, *creşterea interesului pentru filozofie* în lumea oamenilor de ştiinţă. Nu este vorba de o reîntoarcere la concepţia speculativă a filozofiei ca „ştiinţă a ştiinţelor", ca supraştiinţă, cum susţinea filozofia tradiţională pînă la Hegel inclusiv; nici de concepţia dogmatică după care propoziţiile ştiinţei s-ar putea deduce direct din propoziţiile filozofiei.

Situaţia este mult mai complexă pentru a putea fi caracterizată prin aplicarea unei simple etichete sau a unei etichete simpliste. În fond, este vorba de o interacţiune continuă în care, sub influenţa schimbărilor revoluţionare ale practicii sociale, *cei doi termeni — ştiinţele şi filozofia — se transformă necontenit, atît în structura lor internă, cît şi în dinamica relaţiilor lor reciproce.*

Într-adevăr, progresul cunoaşterii ştiinţifice a scos în evidenţă complexitatea şi structura probabilistă a universului, ca sistem, a proceselor ce au loc în cadrul acestuia, a omului însuşi şi a interacţiunii dintre el şi mediul său înconjurător. Ne aflăm în faţa unei complexităţi de esenţă probabilistă, a cărei stăpînire nu poate fi realizată cu metode şi demersuri tradiţionale.

În aceste condiţii, scopurile tradiţionale ale cunoaşterii de a cerceta analitic, prin inventariere şi studiere exhaustivă, prin enumerarea completă a elementelor din care este format obiectul cunoaşterii sînt nu numai depăşite, dar şi inoperante. Complexitatea în general şi, mai ales, cea în care intervine şi situaţia existenţială a omului, nu poate fi epuizată prin metodele şi procedeele clasice. Cunoaşterea ştiinţifică actuală a şi elaborat, tocmai din această cauză, noi poziţii metodologice adecvate studierii şi stăpînirii complexităţii, inerentă universului, componentelor sale şi interacţiunii dintre acestea. O adevărată *revoluţie metodologică* întovărăşeşte actuala revoluţie în ştiinţă şi tehnică. Sensul acesteia constă în *elaborarea unei metodologii adecvate cunoaşterii, înţelegerii şi controlării, stăpînirii complexităţilor.* Metodologia cibernetică, a modelării şi simulării, a cercetării interdisciplinare, analiza structurală etc. sînt manifestări ale acestei *revoluţii în metodologia ştiinţelor şi a tehnicii.*

În toate aceste metode este vorba de afirmarea ca demers de însemnătate centrală în cunoaşterea ştiinţifică a metodelor şi procedeelor care permit gîndirii, dar în acelaşi timp şi practicii, *să opereze cu complexitatea*, ca un tot, fără a o reduce analitic la elementele sale. Căci, ceea ce este comun modelării, simulării ori abordării interdisciplinare sau sistemice este tocmai conturarea *capacităţii cognitive şi operaţionale de a manipula complexitatea relativ neanalizată*, în sensul tradiţional al cuvîntului, fără a cădea în limbajul vag şi nedefinit al speculaţiei metafizice tradiţionale despre totalitate, ci, dimpotrivă, formulînd rezultatele demersului cognitiv în limbajul de precizie al matematicii. Ceea ce la Hegel a fost o intuiţie genială, — şi anume că adevărul constă în sesizarea totalităţii, ca un tot, — n-a putut să fie transformată în principiu de metodologie ştiinţifică datorită caracterului încă nedezvoltat al instrumentarului ştiinţific. Astăzi, sîntem mai aproape de posibilitatea de a contura o *epistemologie şi o metodologie* a cunoaşterii complexităţii.

Contribuţia esenţială în această direcţie se datoreşte ciberneticii, pe de o parte, şi procesului de aplicare a metodelor matematicii în studierea vieţii sociale, pe de altă parte. Primul aspect din aceste procese a fost obiect relativ mai frecvent al reflecţiei şi al studiului filozofic, inclusiv al celor de epistemologie. Cel de-al doilea nu a fost întotdeauna văzut în toată semnificaţia consecinţelor sale filozofice. Or, încercările de aplicare a matematicii în domeniul social au creat, pe de o parte, necesitatea, pe de altă parte, mijloacele de a trece şi în cunoaşterea şi stăpînirea vieţii sociale la *perspectiva sistemică*, ceea ce echivalează cu introducerea unui tip de cunoaştere orientat spre studiul complexităţii ca un tot.

Perspectiva sistemică permite manipularea — pe plan cognitiv sau pragmatic — a complexităţilor relativ neanalizate şi oferă posibilitatea de a schiţa şi o viziune mai adecvată asupra omului, *în cadrul unui nou* şi încă necercetat aspect: *dialectica relaţiei element-sistem* (respectiv, element-subsistem, sistem parţial-sistem global). Elementul şi sistemul

se presupun reciproc, dar, în același timp, se și exclud reciproc. Anume, elementul nu poate fi definit decît în raport cu sistemul (și invers), dar cei doi termeni nu sînt reductibili unul la celălalt, dimpotrivă, existența fiecăruia presupune o definiție ce include negația dialectică a celuilalt.

Privită într-o perspectivă mai largă, aceasta înseamnă afirmarea în principalele domenii ale științei a unor poziții metodologice capabile să sesizeze, în integralitatea lor, procesele și sistemele ce compun universul nostru chiar dacă, datorită complexității acestora, studiul analitic nu permite încă — sau nu permite într-un timp previzibil — elaborarea unor sinteze de tip tradițional. Se conturează astfel *necesitatea unor noi demersuri cognitive de genul procesului dialectic de sesizare a totalității* nu ca simplă însumare a părților, ci ca un tot, deși relativ nediferențiat, totuși pasibil de a fi prelucrat rațional (logic).

Raționalitatea de tip analitic (formal ogic) presupune posibilitatea de a descrie (și apoi de a explica) complexitatea prin seria finită a unor enunțuri care descriu componentele sale. Raționalitatea dialectică consideră posibilă o descriere (și explicare) a complexității nu printr-o serie de enunțuri cum sînt cele amintite mai sus, ci prin enunțuri referitoare la comportamentul și funcționarea complexității (a sistemului complex) ca un anume *tot*.

Ne punem întrebarea dacă nu se deschide astfel, prin dialectica internă a cunoașterii în cadrul științelor, calea pentru un demers specific cunoașterii filozofice, îndeosebi metodologiei filozofiei marxist-leniniste: oare, nu se pune în evidență — de data aceasta prin *apropierea tipului de cunoaștere din științe de cel propriu filozofiei — necesitatea și posibilitatea unei logici dialectice*, capabile să asigure eficiența cognitivă acolo și atunci, unde și cînd logica formală și epistemologiile corespunzătoare încetează de a putea funcționa ca metodologie operantă în demersurile epistemice?

Philosophy and Phenomenological Research

(S. U. A.)

Nr. 3/1975

Din sumar: TRONN OVEREND, Alienare: o analiză conceptuală; JAMES E. TOMBERLIN, Esențialismul și lumile posibile; PHILIP T. MONTAGUE, Despre relația dintre proprietățile naturale și proprietățile evaluative și normative; D.D. TODD, Percepție directă; JAMES LAWLER, Teoria lui Heidegger despre metafizică și dialectică; R.A. NAULTY și P.J. SHEEHAN, Hume Price și mărturia; JACOBO KOGAN, Dialectica experienței estetice; D.C. MATHUR, Conceptul de existență și criza contemporană; HENRY W. JOHNSTONE Jr., Către o fenomenologie a morții; JORGE J.E. GRACIA, Sensul dezirabilului; RAYMOND DACEY, Argumentul contrafactual; REINALDO ELUGARDO, Landesman despre abstragerea particularelor; ALAN GIBBONS, Landesman despre universale.

CUNOȘTINȚĂ INTUITIVĂ ȘI CUNOȘTINȚĂ INTELECTIVĂ*

DE

ATH. JOJA

Cunoașterea umană începe odată cu dezlipirea omului de mediul fizic, de care, la început, e legat, ombilical, și această deslipire nu se poate produce decît într-un stadiu relativ înaintat al forțelor sale de producție materială, cînd, procurîndu-și, prin industria sa hetero și auto-modificatoare[1], repaosul necesar observației, vede că natura cedează, în parte, eforturilor sale, vede că natura există, și, astfel, se deprinde să distingă subiectivul de obiectiv.

Vag, mai întîi, ca printr-un păienjeniș, apoi din ce în ce mai limpezit, pe măsură ce producția organizează și consumația mediată se substituie consumației imediate, neprecedată de producție.

Omul nu apare, pe suprafața planetei, înzestrat cu nevoia de a ști, ci activitatea sa de adaptare la mediu — munca — a făcut necesar (necesitate de la cauză la efect) fenomenul înțelegerii.

Din ,,schimbul de materie care se face între om și natură"[2] nu țîșnește numai rezultatul material, tangibil, ci și scînteia cunoștinței. *Homo faber* creează pe *homo sapiens*.

Celebra afirmațiune a Evanghelistului — filozof asupra originii principale — *a principio* — a Logosului e cu totul întemeiată, dacă i se aduce o ușoară rectificare: adverbul nu.

Cum spune Faust: La început a fost fapta. La începutul cunoașterii stă munca. Procesul cognoscitiv nu e decît reflexul și transpoziția lumii materiale, prin intermediul procesului de travaliu, pe planul ideal[3].

Omul e un animal rațional — rațiunea fiindu-i diferența specifică — numai fiindcă e un animal, o ființă constructoare de unelte[4]. Aceste trei obișnuite definiții ale omului se echivalează pînă la suprapunere.

a. omul e un animal rațional;

b. omul e un animal sociabil;

c. omul e un animal fabricant de unelte.

Societatea și limbajul diferențiază pe om de celelalte animale. Animalele lipsite de rațiune și, deci, de limbaj, nu cunosc unealta, mijlocul de lucru.

Mijlocul de lucru e un adaos, o prelungire a naturii[5], precum arta. ,,Uneltele, spune Hatochek, sînt organe pe care ni le creem în exteriorul corpului nostru. Securea, plugul, arma sînt astfel de organe extracorporale".

Unealta e prelungirea materială a naturii, gîndirea e o prelungire ideală. Dacă ne amintim că unii biologi asimilează tehnica unui principiu vital, această apropiere va înceta de a părea paradoxală. Fără unelte, nu poate exista decît o consumație fără producție. Or producția e efortul creator, prin care se ivesc voința și cunoștința, personalitatea, eul.

Principiul cauzalității, pe care se eșafodează cugetarea, crește pe trunchiul procesului de travaliu. ,,Observația naturii, spune un

---

* Textul de față, elaborat între anii 1945 — 1948 și atestînd un moment din evoluția gînditorului și logicianului marxist Athanase Joja, poate interesa deopotrivă prin tema discutată dar și ca document al epocii de afirmare a marxismului în România după 1944. Il reproducem după un manuscris dactilografiat oferit redacției de prof. Crizantema Joja.

[1] K. Marx, *Le Capital*, t. II, p. 4. Trad. Molitor, Paris, 1926, Capitolul V: *Munca și punerea sa în valoare.*

[2] *Ibidem*, p. 3.

[3] K. Marx, *Le Capital*, t. I, Préface de la deuxième édition; ,,Pour moi, le monde des idées n'est que le monde matériel, transposé et traduit dans l'esprit humain".

[4] *Tool making animal.* K. Marx, *Le Capital*, II, p. 6, ,,L'emploi et la création de moyens de travail, bien que se trouvant en germe chez certaines espèces animales, caractérisent le procès de travail spécifiquement humain. Aussi Franklin définit-il l'homme: un animal fabricant d'outils".

[5] Cf. K. Marx, *Le Capital*, II, p. 6: ,,C'est ainsi qu'un objet naturel devient l'organe de son activité, organe qu'il ajoute à ses organes corporels, allongeant ainsi, en dépit de la Bible, son corps naturel".

Rev. filoz., XXII, 1, p. 459—478, București, 1975

sociolog comentînd sumar pe Berkeley, observația naturii nu poate da naștere direct ideii de cauză. Evenimentul unic sau foarte rar surprinde, dar se uită: faptul normal și cotidian, în care Hume a crezut că descoperă izvorul cauzalității, trece neobservat. Izvorul acestei noțiuni se găsește, cum zice Berkeley, în puterea ce are individul de a produce și în consecință de a concepe acte personale și deliberate în raport cu anumite efecte. Astfel, ideea de cauză e un produs, nu al reflexiunii, ci al activității umane" [6].

N-ar putea fi altfel, fiindcă reflexiunea nu poate fi decît prin ideea de cauză, prin indefinita succesie a actelor urmate de efecte certe. Reflexiunea e deci produsul activității productive:

a. direct, prin organizarea activității, în vederea unor efecte date;

b. indirect, prin procurarea unui prisos de timp.

În ceea ce privește acțiunea directă a producției omenești, nu e greu de ghicit modul cum se manifestă. Omul se separă, se deslipește, în sensul aproape fizic al cuvîntului, prin precizarea și organizarea efortului pentru trai, efort, dealtfel, inerent oricărei forme de viață. De gradul de dezvoltare al acestui primordial efort, universal existent, depinde gradul de evoluție pe care se situează ființa, de la vietatea care, fără organe diferențiate, își aproprie hrana, indistinct, prin tot organismul, pînă la om, la care consumației simple, directe, imediate, se substituie consumația prin producție socialmente organizată. Toată gradația biologică sub-umană nu cunoaște distincția: eu și non-eu, eu și lume; nu are cunoștința personalității, fiindcă e străină de consumația posterioară producției, precedată de producția organizată social. Neputînd ,,concepe acte personale și deliberate în raport cu anumite efecte", cum ar putea avea personalitatea, cunoștința de sine, care își trag substanța din nesfîrșita serie de acte îndeplinite de om asupra naturii, posesoare a mijloacelor de trai, acte urmate de efecte precise, grație cărora existența speciei e asigurată. O confirmare a acestui rol ni-l dă observația banalizată că acolo, unde natura, ca acele zeițe ornate de o multitudine inestetică de mamele, oferă, prea generos, hrană, fără a impune un efort penibil, și unde climatul egal face constantă această generozitate în tot timpul anului, acolo gîndirea rămîne rudimentară și civilizația nu se ivește decît prin import din ținuturi, care cer un efort neîntrerupt de la om, susținut din cauza zgîrceniei naturii, de ,,organe extracorporale", adaogate celor firești, unde, prin urmare, omul e obligat a fi nu consumator favorizat de zei, ci consumator-producător.

În aceste regiuni ingrate, natura refuză omului asistența sa și, ca să spunem astfel, îl respinge de la sine, îl emancipează, iar această emancipare echivalează, ca în vechiul drept roman, cu o pedeapsă grea. Pentru a-și procura hrana, el trebuie să lupte împotriva mediului natural; pentru a-și apăra corpul de duritatea climei, de asemeni luptă.

Între om și natură se stabilește un raport de antagonism, în cursul căruia, de-a lungul miilor de ani, el ia cunoștință că există o lume, că el există față de ea, deși în ea, că în luptă cu ea, sforțările sale nu rămîn vane și că unor anumite acte le urmează, la început (crede el) întîmplător, de la caz la caz, anumite efecte, mai tîrziu necesar, în relație cauzală.

Din această fricțiune între obiect și subiect, iese scînteia cunoașterii, care se precizează, devine pe măsură ce se precizează pugilatul între om și natură și orînduindu-se, devine proces de travaliu, care se descompune, cum ne arată Marx [7] în elementele sale simple, în:

a) activitatea adecvată sau travaliul însuși;

b) obiectul și mijloacele de travaliu.

Evident, a trebuit o archi-milenară repetiție a acestor tatonări, pînă ce s-au putut desena, timid și sporadic, primele forme de producție organizată și paralel, primele contururi ale cunoștinței.

Etapă imensă, însumînd sute de milenii, la capătul căreia stă însă începutul cunoașterii de sine și, simultan, al cunoașterii lumii externe.

Schiller descrie astfel apariția cunoașterii, fără să o situeze precis în timp, ci, mai mult ca un proces degajat de noțiunea timp, — simbolic sau gimnastic (cu vorbele unui comentator peripatetician) [8]:

,,Atîta timp cît omul, în prima sa stare fizică, nu primește în el decît pasiv lumea simțurilor, se mărginește să o simtă, el e încă tot una cu ea, și tocmai pentru că el însuși e lumea, pentru el nu există lume. Numai cînd, în starea sa estetică, o așează în afara lui și o contemplă, el desparte personalitatea sa de rest și o lume îi apare fiindcă a încetat să facă una cu lumea" [9].

---

[6] M. H. Cornejo, *Sociologie Générale*, trad. Emile Chauffard (Bibliothèque Sociologique Internationale), Paris, V. Giard & E. Brière, Libraires-Éditeurs, 1911, p. 136.

[7] K. Marx, *Le Capital*, t. II, p. 5.

[8] Asklépios, *Schol.*, în Arist. 652 a, citat de E. Zeller, *La Philosophie des Grecs considerée dans son développement historique*, t. II, p. 128, — tr. E. Boutroux, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1882.

[9] Schiller, citat de B. Croce, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, tr. Bigot.

Această adevărată segregare, sau sciziparitate, se produce sub impulsul dezvoltării organismului producător al societății. Acum omul simte nevoia de a ști, de a-și explica fenomenele, de a se situa și orienta în mediul fizic și social.

Presupusa tendință „înnăscută" spre explicație — Kausalitätstrieb — nu se manifestă, înainte de ieșirea omului din faza de confuziune cu ansamblul înconjurător.

Rădăcinile cunoștinței stau în constituția ființei sociale care variază în timp, în raport cu modul cum se îndeplinește procesul de travaliu.

În decursul epocilor, omul caută o adaptare tot mai justă la mediul care-l hrănește, adaptare materială, prin muncă; adaptare ideală, prin gîndire. Dar adaptarea intelectuală, natura și calitatea ei depind de modul în care subiectul cunoscător acționează, în procesul de travaliu, asupra mediului natural. În acțiunea sa asupra naturii, omul-producător creează și modifică posibilitățile sale de trai și de cunoaștere, — prin ricochet, el modifică propria sa ființă [10], cunoașterea sa, raportul *cognoscitiv între sine și obiectiv*. De aceea am numit activitatea sa productivă — hetero și automodificatoare.

De aceea, spune Marx cu o eleganță neglijentă, într-o notă în josul unei pagini [11]: „Tehnologia dezvăluie activitatea omului față de natură, procesul imediat de producție al vieții sale, prin urmare condițiile sale sociale și conceptele intelectuale care izvorăsc din ea".

★

Forma incipientă a cunoașterii e de natură alogică, intuitivă, dar conținînd, deja, în sine, embrionul cunoștinței logice, ceea ce devine ușor de înțeles dacă ne gîndim la acele senzații, de care vorbește Plato [12], care fiindcă cuprind în ele o contradicție (de ex.: același lucru e greu și ușor), suscită inteligibilul. Din modul de gîndire alogic, „prelogic" (cum ar spune Lévy-Bruhl), s-a născut cel logic, nu ca o simplă negare a celui dintîi, ci, simultan, ca o negare, conservare și verificare a lui, în terminologie hegeliană *aufgehoben*, termen ce închide un joc contradictoriu de sensuri.

Prelogicul cuprinde logicul. Logicul neagă și verifică alogicul.

Mai mult decît atît, mentalitatea inițială alogică, esențialmente intuitivă, conținînd, schițat, mentalitatea logică, s-a conservat nu numai, *aufgehoben*, în gradul următor, în logică ci, epurată, rafinată, s-a păstrat în cunoștința noastră intuitivă.

Într-adevăr, omul istoric, e înarmat cu o înțelegere biformă. Spiritul său proiectează un dublu profil pe fundalul obiectiv — *Jani bifrontis imago* [13]. Intuitiv și logic.

Neohegelianul Croce [14] admite bifurcarea înțelegerii în contemplativă și activă, prima bifurcîndu-se, la rîndul ei, în:

a) intuitivă, cunoaștere prin imaginație, a lucrurilor, a individualului sau prin imagini;

b) logică, prin intelect, a relațiilor, a universalului sau prin noțiuni.

Definiția distributivă a lui Croce are claritatea remarcabilă a gîndirii acestui cugetător și e justă, afară doar cînd distinge, invita Minerva, între știința individualului și a generalului, atribuind prima artei și pe a doua științei.

Pentru a avea de părinte pe Aristoteles, acest distinguo nu e mai puțin falacios.

Căci arta, ca și știința, consideră deopotrivă particularul, pentru a se ridica, prin și peste el, la general.

Ceea ce Francis Bacon afirmă despre știință se aplică egal cunoașterii intuitive: „philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur" [15].

Ceea ce vizează cunoștința intuitivă, prin particular, e generalul. Dealtfel, cum ne învață Hegel, „particularul e universalul" [16]; iar Lenin comentează cu precizia sa șlefuită ca o lentilă: „Astfel, contrariile (particularul opunîndu-se universalului) sînt identice = particularul nu există decît în măsura în care se leagă de general. Generalul nu există decît prin particular, trecut prin particular. Orice lucru particular are, într-un fel, caracterul său de generalitate. Orice generalitate, se reduce la o părticică, la o latură, sau la esența particularului. Generalitatea nu înglobează decît aproximativ obiectele particulare. Particularul nu intră integral în general. Și așa mai departe" [17].

Distincția între cunoștința particularului și cea a generalului e proprie mentalității metafizice, atotstăpînitoare pînă azi. După admirabilul comentariu hegelian al lui Lenin, se înțelege, fără greutate, de ce cunoștința intuitivă nu poate fi decît o cunoaștere a generalului.

---

[10] K. Marx, *Le Capital*, t. II, p. 4.

[11] K. Marx, *Le Capital*, t. III, p. 9, nota 1.

[12] Plato, *Rep.* VII.

[13] P. Vergilii Maronis — *Aeneis*, VII, 180.

[14] Croce, *op. cit.*, p. 1.

[15] *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 1.

[16] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2 éd. p. 162, apud Lénine, *Oeuvres complètes*, t. XIII, *Matérialisme et Empiriocriticisme* (studiul: À propos de la dialectique), p. 327.

[17] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 328.

Împinsă de nevoia vitală de a se orienta în rețeaua haotică a fenomenelor, așa cum din raporturile varii, împrăștiate passim, temporale și locale, omul, în cursa sa de adaptare ideal-materială la univers, a format, după nesfîrșite experiențe, categoriile de timp și spațiu, — tot așa el din puzderia de senzații diferite, provocate de evenimente, trage înclinarea, devenită natură, încît spunem că e „înnăscută", de a extrage, din pestrița varietate a fenomenelor, legi, adică de a se ridica de la particular la general. Totuși, particularul nu dispare — el se conservă, verificat în general: aufgehoben.

Această tendință „înnăscută" la generalitatea legii, ca și categoriile mentale, ca și însuși intelectul (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ... nisi ipse intellectus*) ne apare, azi, „independentă de experiență și chiar de toate impresiunile simțurilor" [18] în limbaj kantian, pe cînd ea — și ele — nu sînt decît rezultatul contactului între natura exterioară și omul cu amorfe tipare de gîndire, primordial, contact care se face în procesul de travaliu. Prin organizarea graduală a acestuia se organizează gîndirea, se creează o tehnică a cugetării, așa fel încît, dacă aceste categorii mentale s-au născut sub presiunea datelor externe, deci au fost informate de ele, — în schimb și organismul receptor de senzații a reacționat asupra materialului extern, ce-i invada simțurile, informîndu-l la rîndul său. Primitivul organism uman a opus lumii externe o stavilă, care a informat, deformîndu-l, realul; cu atît mai mult, posterior, realitatea a ajuns la cunoștința noastră filtrată.

În acest spirit, gnoseologia conținută în marxism ne pare conciliabilă cu marea critică kantiană. În acest sens poate fi acceptată în marxism distincția, fundamentală la Kant, între cunoștința a priori și cunoștința a posteriori [19], cunoștința a priori putînd corespunde constantelor lumii obiective, iar cea a posteriori variabilelor aceleiași lumi.

Dar nu aci e locul pentru această problemă, dezbătută în marxism.

Așadar, nevoia vitală de orientare și situare a impus cunoștinței ca obiectiv: generalul. Cunoștința tinde, în mod spontan, la universal. E ceea ce vrea să exprime, în fond, Aristoteles, în propoziția: „Toți oamenii tind prin natură [20] la știință și ca dovadă = dragostea pentru varietatea senzațiilor". Dar calea spre general trece prin particular. Arta și știința sînt, natural, obligate să străbată cîmpul fenomenelor pentru a ajunge la lege. Căci „nu există știință a particularului" [21] și deci arta, presupusă cunoștință a particularului, n-ar mai fi cunoaștere. Ce-ar putea fi, atunci? Arta și știința vizează generalul, dar natura certitudinii lor e deosebită. Nu scopul le separă, ca în teoria tradițională, ci modul de manifestare. Și nu știm dacă, în această goană după un insesizabil adevăr, metoda intuitivă nu bate cu lungimi pe concurenta sa logică, handicapată de discursivitatea specifică, — deși, subliniem, a face o distincție netă, tranșantă între cele două modalități ale înțelegerii, a le opune inconciliabil, și nu dialectic, e a le altera natura, *metaphysico more*.

Dimpotrivă, în intuitiv e logic și în logic e intuitiv.

Deși modul intuitiv a precedat pe cel logic, pe care, totuși, îl conținea, și care, deși îl nega, îl continua, mentalitatea alogică apare, cel puțin intențional, superioară mentalității logice. Mai departe, vom căuta să arătăm considerentele.

Ne mărginim, aici, a constata că gîndirea alogică sau prelogică [22] prezintă asemănări configurative cu metoda dialectică.

În rezumat, cunoștința pare a fi debutat printr-o formă intuitivă, alogică, ce, printr-o dialectică internă proprie adecvată și cauzată, în procesul de muncă, de dialectica obiectivă, a generat contrariul său, cunoașterea logică.

GÎNDIRE DIALECTICĂ ȘI GÎNDIRE METAFIZICĂ

Omul, în cursul evoluției sale, a parcurs stadii diverse de configurație socială și economică, cu alte cuvinte, raporturile sale cu natura au îmbrăcat forme variate, după cum procesul de exploatare a naturii genera o anumită formă de așezare socială și, prin

[18] Im. Kant. *Critique de la Raison Pure*, p. 35. Introduction trad J. Barni, revue par P. Archambault, Paris, Ernest Flammarion, Éditeur.

[19] Amintim definiția lui Kant, *op. cit.*, t. I, p. 36: „Sous le nom de connaissances a priori, nous entendons donc désormais non pas celles qui sont indépendantes de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent absolument d'aucune expérience. A ces connaissances sont opposées les connaissances empiriques, ou celles qui ne sont possibles qu'à posteriori, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience. Parmi les connaissances a priori celles-là s'appellent pures, auxquelles rien d'empirique n'est mêlé. Ainsi, par exemple, cette proposition: tout changement a une cause, est une proposition a priori, mais non pas pure, parce que le changement est un concept qui ne peut venir que de l'expérience".

[20] natură, desigur, dobîndită în cursul organizării producției.

[21] Aristotel, *Metaph.*, XIII, IV.

[22] Termenul „alogic" privește procesul în sine; „prelogic" în timp.

consecință o anumită structură mentală.

Întîi, el va fi căutat să-și explice lumea în bloc = de abia dezlipit de ea, nu putea cuteza să distingă părțile ei componente, ci o vede în linii mari, eliminînd nuanțele și detaliile. În această fază, corespunzînd unui comunism economic, omul a gîndit, probabil cu o religiozitate embrionară, redusă la forme rudimentare, dar pronunțat panteiste. Abia detașat de natură, el nu se putea opune, fățiș, ei. Cum, de altă parte, distincția între eu și non eu era vagă, omul a confundat partea cu totul, evenimentele i se prezentau mai curînd simultan, decît succesiv; deși se desfășurau în timp, fiindcă el nu se delimitase de ele, pentru el, aproape nu exista timp; lucrurile nu aveau contururi nete, ci imprecise, se confundau în creierul primitivului, formînd o mixtură stranie. Totuși, el considera lucrurile, oarecum, dintr-un punct de vedere dialectic: în mișcare și încadrate în mișcarea generală; e drept, cum nu distingea lucrurile, fiindcă nu le distingea de sine, nu distingea variațiunile, ignora succesiunea temporală, pentru el, exista un timp în simultaneitate.

O dată însă cu evoluția socială, paralel cu ea, cu diferențierea socială care neagă comunismul și egalitatea primitivă — egalitate economică, egalitate politică, egalitatea părții cu totul, egalitatea lucrurilor între ele; paralel cu nevoile organismului productor din care iese diferențierea, oamenii se deprind să izoleze lucrurile unele de altele, să stabilească distincții din ce în ce mai nete, să studieze detaliile. Atunci se naște gîndirea analitică metafizică, gîndirea izolantă, anatomizantă, gîndirea substanțelor.

Istoria își împarte epocile între aceste modalități ale gîndirii = dialectica și metafizica, ale căror timide începuturi le descoperim în vremuri îndepărtate, determinate de însăși desfășurarea dialectică a societății, în ultimă analiză, în forma, în care se produce procesul antagonic de travaliu între om și natură.

Desigur, gîndirea dialectică, evident în formă embrionară, caracterizează preistoria. Epoca istorică înseamnă triumful gîndirii metafizice, deoarece nevoile civilizației o făceau neceară, inevitabilă. Cu toate că — din cauze, în ultimă analiză, economice, — civilizații anumite au cunoscut etape favorabile gîndirii dialectice, totdeauna ele au produs, în concepția lor despre lume, sisteme emanînd din gîndirea metafizică.

Luînd ca punct de plecare filozofia greacă, E gels trasează următorul tablou al cugetării filo. ofice în raport cu gîndirea metafizică și dialectică [23].

Vechii filozofi greci, spune el, erau „dialecticieni — înnăscuți. Dimpotrivă cugetarea modernă, dacă excepțăm cîteva nume ilustre, ca Descartes și Spinoza, s-a angajat, în special sub influența empirismului englez, în metoda metafizică, deopotrivă dominantă la materialiștii francezi".

Continuînd, Engels arată că natură, istorie și spirit, oferă mai întîi, „imaginea unui complexus infinit de relații, de acțiuni, de reacțiuni, în care nimic nu-i permanent — în care totul se mișcă, se transformă, devine și trece" [24].

Recunoaștem ceea ce, mai sus, am numit „mentalitatea alogică", pe care am situat-o la începuturile „fazei estetice" a omului; — desigur, Engels nu ne dă aici imaginea mentalității alogice, ci ne arată un popas, cu deosebire interesant, al dezvoltării gîndirii, un punct de interferență între gîndirea logică și cea alogică, mai degrabă ultimele acorduri alogice în fața noii orchestrații logice în formație.

Filozofia presocratică

Această stare de tangență se învederează între altele, în faptul că la un Herakleitos, de pildă, principiul logic nu e distinct de principiul fizic [25], cum va fi mai tîrziu în filozofia evoluată, revenind însă la indistincția herakleiteiană în materialismul lui Feuerbach, după ce, mai înainte, în panteismul spinozist, tindea fățiș, spre această confundare. Totuși, la Herakleitos, ca și în întreaga filozofie greacă primitivă, lipsa acestei diferențieri e datorită relațiilor acestei filozofii cu mentalitatea alogică.

Decît, această dialectică naivă a filozofiei vechi, deși prinde exact caracterul general și imaginea totală a fenomenelor nu ajunge totuși să explice detaliile individuale, din care se compune această imagine totală" [26].

E sarcina gîndirii metafizice de a abstrage, de a izola lucrurile, a le considera în sine, separat, a le studia anatomic. Începînd de la Alexandrini, trecînd pe la Arabi, știința experimentală se dezvoltă abia în sec. al XV-lea, urmînd o cale triumfală pînă în zilele noastre.

„A analiza natura în părțile sale, a împărți fenomenele și obiectele naturale în clase determinate, a studia constituția internă a corpurilor organice și a numeroaselor lor

---

[23] Fr. Engels, *Philosophie, Économie Politique-Socialisme* (Contre Fr ène Dühring), tr. Ed. Laskine, Bibliothèque Socialiste Internationale, VIII, Paris, 1911, V. Giard & E. Brière, libr. ed. 16, Rue. Soufflot.

[24] Notions Générales.

[25] Zeller, *op. cit.*, t. II, nota la p. 123: „Ce philosophe ne connaît pas de principe logique différent du principe physique".

[26] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 6.

forme anatomice" [27], iată procedeele științelor exacte în evul modern, care ne-au creat un mod adecvat de gîndire, așa-numita „metafizică" făcută din „sinteza fără intermediare" [28].

„Numai că toate astea ne-au lăsat obiceiul de a considera obiectele și fenomenele naturii izolate, în afara ansamblului și totalității lor; și prin aceasta chiar nu în mișcarea lor; ci în stare de repaos, nu ca esențialmente schimbătoare, ci ca permanente și fixe, nu ca vii, ci ca *moarte*" [29].

Bacon a transpus această manieră anatomizantă din știință în filozofie [30].

Opusă concepției metafizice, dialectica, dimpotrivă, prinde lucrurile și imaginile lor conceptuale esențialmente în relațiile lor, înlănțuirea lor, mișcarea lor, nașterea și dispariția lor [31].

Îndrumînd debutul filozofiei germane, dialectica își găsește expresia eminentă în Hegel.

Gîndirea metafizică e statică, consideră substanțe, obiecte;— dialectica e dinamică, consideră procese, devenirea prin salturi.

Metafizica procede din gîndirea logică, e încoronarea ei; dialectica din gîndirea alogică. Gîndirea intuitivă caută să prindă sensul lucrurilor *d'emblée*, printr-o ochire simultană, printr-o posesiune imediată și integrală a obiectului.

Din contra, rațiunea procede discursiv, de la treapta inferioară la treapta imediat superioară, desface obiectul contemplației în părți componente.

Totuși, cunoștința intuitivă și cunoștința intelectivă sînt afectate, în măsură inegală, de o tară comună = intuiția suferă de deficiența specifiantă a logicii = participă la discursivitate, astfel încît intelecțiunea apare iremediabil îngrădită.

Spinoza definește adevărul:

„*Idea vera debet cum suo ideato convenire*". În fapt, această discursivitate inerentă înțelegerii nu va permite omului niciciînd atingerea acestui ideal:

convenienta ideii cu idealul său: numquam cum suo ideato conveniet.

Prin constituția sa, înțelegerea civilizatului — înțelegerea pre-civilizată nefiind o înțelegere, ci o imersiune, o cufundare în lucruri, un act de pur dionysism — e discursivă, deci natural înclinată să ne dea o concepție metafizică asupra lumii. Dialectica e o reacțiune; — pură și integrală, nu poate conveni decît unei „rațiuni intuitive , *impossibile logicum*, contradicție în termeni, pe care teologia catolică o concede, generos, îngerilor. Metafizica convine de minune micimii noastre, lenei de gîndire și conservatorismului social :... da nobis tarditatem ingenii!

REFLECȚII ASUPRA RAPORTULUI DINTRE PRINCIPIUL LOGIC AL CONTRADICȚIEI ȘI CONTRADICȚIA DIALECTICĂ

DE

RADU STOICHIȚĂ

Ne propunem ca în cele ce urmează să înfățișăm mai întîi natura principiului contradicției. În vederea realizării acestui scop am ales paradoxul russellian al mulțimii ce nu se cuprinde pe sine, unde contradicția iese net în evidență și unde felul în care ia ființă poate fi urmărit îndeaproape. Această prezentare va fi urmată de o succintă dar, nădăjduim, suficient de detaliată analiză a contradicției dialectice și a negației corespunzătoare ei, evident suficient de detaliată numai în ce privește specificul investigației noastre. Pe baza celor două analize vom compara apoi contradicția ce apare prin nerespectarea principiului contradicției cu contradicția dialectică — folosindu-ne de caracterul diferit al negației în cele două cazuri — pentru a determina distincția dintre aceste două tipuri de contradicție precum și problema raportării lor reciproce, unde ne propunem să arătăm incompatibilitatea dintre ele și, deci, evident și modalitatea compatibilității dintre principiul contradicției și contradicția dialectică.

I

1) *Mulțimea ce nu se cuprinde pe sine se cuprinde pe sine*, deoarece e una dintre mulțimile ce nu se cuprind pe sine și ca atare ea face parte din clasa acestora, adică a mulțimilor ce nu se cuprind pe sine, deci face parte tot din ea.

---

[27] *Ibidem*, p. 7.
[28] *Ibidem*, p. 7.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*
[31] *Ibidem*, p. 9.

2) Dar deoarece clasa mulțimilor care o cuprind e clasa mulțimilor ce nu se cuprind pe sine, această clasă nu poate cuprinde în ea niciun fel de mulțime ce nu se cuprinde pe sine, căci, dacă nu ar fi așa atunci ar trebui să se cuprindă în sine pe sine și deci n-ar mai fi clasă a mulțimilor ce nu se cuprind pe sine. În consecință : *Mulțimea ce nu se cuprinde pe sine nu se cuprinde pe sine.*

$$(1) = \breve{K} \subset K\,;\ (2) = \overline{K \subset K} \text{ deci : } \alpha.\bar{\alpha}$$

Avem un catalog al cataloagelor bibliotecilor Institutului de învățămînt X. Acest catalog e o mulțime ce nu se cuprinde pe sine, deoarece el e destinat să înregistreze înlăuntrul său cataloagele diverselor biblioteci, nu însă și pe sine însuși.

(1) Deși acest catalog e diferit, prin urmare, de restul cataloagelor, el totuși e un catalog și face parte din clasa cataloagelor, clasă diferită însă de gruparea alcătuită din restul de cataloage, din cataloagele uzuale. Fiind deci un catalog neînregistrat înlăuntrul său, adică un catalog ce nu se cuprinde pe sine, el totuși e cuprins în clasa cataloagelor — și anume în clasa care înmănunchează cataloagele ce nu se cuprind în sine ; prin urmare, face parte din clasa cataloagelor ce nu se cuprinp în sine, deci face parte din clasa reprezentată de el însuși. În consecință *el, acest catalog, se cuprinde pe sine.*

(2) Dar, deoarece clasa care îl cuprinde pe acest catalog e totuși diferită de gruparea alcătuită din cataloagele uzuale, în virtutea faptului că ea e constituită din cataloagele ce nu se cuprind în sine, ea nu poate cuprinde vreo clasă ce nu s-ar cuprinde pe sine fără a înceta tocmai datorită acestei *autocuprinderi* să mai fie o clasă ce nu se cuprinde pe sine. (Ar face parte din ea = s-ar cuprinde pe sine). În consecință, *el, acest catalog, nu se cuprinde pe sine.*

Dacă supunem analizei cele două enunțuri contradictorii ale paradoxului, avem trei *tipuri* de clase sau de mulțimi diferite implicate în formularea lor :

I. K. = clasa cataloagelor înregistrate, dar care nu înregistrează în ele niciun fel de cataloage, ci numai cărți, respectiv *mulțimile* de acest fel. (De ex., mulțimea cataloagelor instituției X, respectiv cataloage pentru diverse literaturi, pentru fizică, pentru științe naturale etc.)

II. K′ = clasa cataloagelor ce nu se află înregistrată pe sine înlăuntrul ei, dar înregistrează în ea cataloage aparținînd clasei anterioare. K′ nu se cuprinde deci (înlăuntrul ei) pe sine. K′ reprezintă, prin urmare, *mulțimi de mulțimi* ce înregistrează doar cărți. (E vorba de un inventar și de altul etc. iecare fiind mulțimea unor mulțimi (de cataloage) pe care le înregistrează, iar toate împreună fiind, deabia mulțimi de mulțimi).

III. K″ = clasa acelor clase (= K′) ce înregistrează (pe K), dar nu se înregistrează și pe sine, ele fiind însă în raport cu K″ înregistrate și anume de aceasta. K″ reprezintă, prin urmare *mulțimi de mulțimi de mulțimi*, adică (1) *mulțimi de cataloage* ce înregistrează (2) *mulțimi de cataloage* ce înregistrează (3) *mulțimi de cataloage* ce înregistrează doar cărți ; respectiv primele înregistrează numai, următoarele sînt înregistrate în raport cu primele dar și înregistrează în raport cu ultimele, care sînt numai înregistrate. (E vorba de un inventar de inventarii și de altul etc., fiecare fiind mulțimea unor mulțimi care, la rîndul lor sînt mulțimi ale unor mulțimi și numai toate împreună fiind mulțimi ale mulțimilor de mulțimi).

E vorba în genere deci de mulțimi, apoi de mulțimi ce cuprind aceste mulțimi (= mulțimi de mulțimi), apoi de mulțimi ce cuprind aceste ultime mulțimi (= mulțimi de mulțimi de mulțimi). Fiecare din aceste trei trepte ordonate ierarhic-ascendent și net distincte între ele constituie *tipuri de mulțimi distincte*, pornind de la cuprins la cuprinzător, deci, de la *tipuri de grad inferior* la *tipuri de grad superior* și anume pas cu pas.

O observație se impune relativ la această distincție de tipuri de mulțimi. O mulțime cuprinde în ea submulțimi, iar dintre acestea niciuna nu le poate cuprinde în ea pe celelalte. Între ele există un raport de coordonare. (Ca părți ele nu pot niciuna cuprinde totul). În consecință, e o notă definitorie a mulțimii — și anume nota ce o distinge de submulțimile ei — — de a nu se putea din moment ce le cuprinde, să se cuprindă în sine și pe ea. Dacă însă această diferență specifică e lăsată să cadă, atunci mulțimea se confundă cu submulțimea, deoarece unica diferență dintre ele dispare. Și e cu totul normal ca ,,mulțimea-submulțime'' să nici nu se cuprindă și să se și cuprindă pe ea, căci din această unitate ambiguă iese concomitent în evidență atît caracterul ei de mulțime, de necuprindere în sine, cît și caracterul ei de submulțime, de cuprindere, respectiv de a fi cuprinsă în sine însă tot ea, căci tot despre ea e vorba. Aceasta e natura contradictorie a ,,mulțimii-submulțime'' și deci și explicația apariției paradoxului ce se manifestă în demonstrația ambelor enunțuri contradictorii drept concomitent valabile.

Explicităm : K′ fiind mulțime, desigur ea nu va fi cuprinsă în sine, căci dacă nu ar fi așa am ajunge la situația contradictorie acum amintită, semn al compromiterii noțiunii de cuprindere însăși. De aceea e pe deplin adevărat enunțul : $\overline{K' \subset K'}$. În schimb, dacă intenționăm să arătăm că K′ e cuprinsă, atunci K′ va trebui să fie o submulțime referitor la mulțimea care o cuprinde. Aceasta va fi K″.

În consecință $K' \subset K''$ va fi și el un enunț pe deplin adevărat. Astfel, distingînd net între K' și K'', ele fiind de tipuri diferite, paradoxul e înlăturat. Cele două enunțuri se referă fiecare la altceva. Includerea respectiv excluderea e drept a uneia și aceleiași mulțimi are loc față de două mulțimi diferite însă între ele și, în consecință, nu mai poate exista aci raportul dintre un enunț și acel enunț negat, deci un raport contradictoriu, deci contradicția tipică paradoxului.

Generalizînd pe baza celor anterioare, putem spune că orice mulțime dacă subsumează submulțimi * poate juca același rol ca și mulțimea K'. Deci, ține de teoria mulțimii în genere posibilitatea apariției paradoxului și necesitatea înlăturării lui. Firește, mai nociv a părut a fi acest paradox în cazul lui K' (= mulțimea de mulțimi), deoarece numărul e o astfel de mulțime de mulțimi și, prin urmare, dacă nu se face cuvenita distincție de tipuri, însuși conceptul de număr se prezintă drept contradictoriu, fapt ce amenință cu ruina însăși fundamentele matematicei. Dacă însă introducem în ce privește tipurile restricția cerută, această primejdie dispare și în plus ne devine limpede și faptul că mulțimea de mulțimi fiind distinctă de simpla mulțime, definirea numărului întemeiată pe ideea de mulțime nu poate fi și nici nu este o simplă și sterilă rotire în cerc. De ex., mulțimea de mulțimi ce cuprind trei elemente nu cuprinde și ea tot trei elemente, ci exprimă ideea de trei, adică *trei-ul* la nivelul universalității, dincolo de factualitatea diverșilor trei. Ni se înfățișează aci un model clasic al rezultatului unei generalizări riguros determinate în funcție de reguli de procedură explicit formulate relativ la construcția conceptului de număr.

Ceea ce ar mai trebui remarcat — avînd în vedere acest caz — e că reguli de procedură explicit formulate sînt hotărîtoare pentru obținerea prin construcție a unor expresii bine formate. În cazul nostru s-a dovedit că absența unor atari reguli de procedură, respectiv lucrul spontan, „după ureche", a dus la apariția unui paradox. Într-adevăr, pe baza celor supuse analizei s-a evidențiat faptul că datorită situației contradictorii a „mulțimii-submulțime" în care e pus ilicit să acționeze, raportul de incluziune va reproduce spontan în manifestarea lui tocmai această situație contradictorie, contrazicîndu-se pe sine, cuprinderea fiind totodată necuprindere și reciproc, ceea ce are drept efect distrugerea distincției dintre adevăr și fals, dacă e referită la acest conector, propriu-zis, la ilicita lui funcționalitate. Dar aceasta înseamnă, întrucît ține de natura conectorului conferirea unei anume valori de adevăr net delimitate enunțului format cu ajutorul său și întrucît el — după cum s-a văzut — nu-și poate îndeplini această sarcină, fie ca el, ca acest conector, să fie șters de pe lista conectorilor, fie — de data aceasta pentru a-l menține însă — să se pretindă stabilirea clară a situației în care el este chemat să acționeze prin impunerea condiției sau a condițiilor restrictive necesare determinării precise a contextului care să-i garanteze funcționalitatea. Tocmai această ultimă sarcină o rezolvă teoria tipurilor laolaltă cu condiția restrictivă impusă de ea în vederea lichidării totale a acelei situații echivoce, unde se și află locul de baștină al paradoxului.

Din această întreagă suită de idei se desprinde clar concluzia că necesitatea înlăturării paradoxului e determinată, în ultimă instanță, de menținerea intactă, pe baza caracterului univoc determinat al conectorului, a caracterului distinct al valorilor de adevăr între ele — temelie a discursului logic însuși — caracter net distinct marcat firește de funcția specifică negării, care desparte un enunț de negația lui potrivit celor două valori de adevăr distincte, adică în funcție de distincția dintre acestea. Natura negării și a contradicției e astfel pe deplin elucidată pe baza existenței distincției dintre valorile de adevăr, respectiv a interdicției amestecului lor amorf. Aceasta și este, dealtfel, ideea clară și distinctă a funcției negației și deci a interdicției contradicției conform criteriilor logicii formale, criterii atestate în soluționarea paradoxului investigat prin abolirea lui ca ilicit datorită încălcării prin el a naturii distinct articulate a categoriei de valoare de adevăr.

II

Socotim că n-ar fi inoportun să comparăm, pe baza rezultatelor analizei anterioare, negația și contradicția specifice dialecticii cu negația și contradicția conforme criteriilor logicii formale. Distincția dintre diversele valori de adevăr ce determină atît funcția negației cît și prevenirea posibilității de apariție a contradicției *se caracterizează prin exterioritatea reciprocă* a *entităților între care ea există*. Menținerea fiecărei entități în afara celeilalte (= exterioritate) precum și prevenirea amestecului lor amorf, unde ele nu pot să nu-și piardă forma lor proprie, calitatea lor specifică, reprezintă deci trăsături constitutive ale distincției, note definitorii ale acestei raportări. În consecință, în afara exteriorității lor aceste entități nu pot fi concepute ca distincte și neputînd fi concepute decît drept distincte, nici măcar concepute nu pot fi în afara ei. Din caracteristica exteriorității specifice raportării între distincte (deci consubstanțială

* Numai K nu subsumează decît elemente, fiind de tip zero, iar problema incluziunii nepunîndu-se în acest caz.

distincției) decurge nemijlocit că orice ,,asimilare" în dialectică a paradoxului, prin urmare, orice încercare de ,,dialectizare" a negației și a contradicției specifică lui n-ar putea avea drept urmare decît trecerea uneia dintre valorile de adevăr în cealaltă și reciproc, deci autodizolvarea conceptului de valoare de adevăr. În aceste condiții negația dialectică și contradicția corespunzătoare ei s-ar trezi investite cu misiunea de-a proclama anihilarea valorii de adevăr prin ,,depășirea" distincției elementelor ei constitutive, misiune cu totul străină, dealtfel, propriei lor naturi. Am proiectat din plin lumina asupra acestor stranii consecințe pentru a preveni infantila naivitate a soluției prin ,,dialectizare"a paradoxului,căci această soluționare s-ar reduce în fond la preluarea înlăuntrul dialecticii drept un bun de-o neprețuită valoare a paradoxului dimpreună cu mizeriile sale constitutive de care el nici n-are cum și nici nu poate să se lepede vreodată, căci el e paradox și nimic altceva*.

Pentru a desluși însă cît mai bine lucrurile, împiedicîndu-le să plutească în vag, se impune o succintă caracterizare a negației și a contradicției de tip dialectic. Remarcăm mai întîi că în cazul dialecticii e vorba de un proces unitar, datorită parcipiului său formativ unul și același pe tot parcursul desfășurării respectivului proces. Ceea ce trece pe prim plan e aci perspectiva genetică singura adecvată înțelegerii conform naturii ei a *procesualității* procesului. De aci decurge că temporalitatea devine determinantă constitutivă a inteligibilității procesului real. Adică, după cum procesualitatea reală nu se întîmplă doar în timp, ci și timpul se întîmplă sub chipul creșterii și împlinirii ei — acestea fiind sămînța și măsura propriului ei timp — tot așa inteligibilitatea ei, reproducere a acestui din urmă timp, e *oglindă a petrecerii lucrurilor, a necontenitei lor primeniri*, unica justificare a cor-

substanțialității lor cu timpul, adică e o reproducere a *temporalității imanentă lor*. Prin urmare, după cum anterior (în cazul paradoxului) negația consemna distincția, aci ei îi revine rolul de-a consemna petrecerea lucrurilor. Într-adevăr, petrecerea e preschimbare, e consemnare a faptului că ceva devine mereu altfel și că tocmai de aceea încetează de-a mai fi așa cum este (= e negat). Strict vorbind, petrecerea e tocmai momentul preschimbării, e momentul în care ea are efectiv loc, deci cînd felul de a fi așa dispare pentru ca însăși această dispariție să fie și apariția altui fel de a fi. Și într-adevăr lucrurile stau așa pentru că în desfășurarea unuia și aceluiași proces nu poate exista și nici nu poate fi concepută o ,,întrerupere", un timp în care nu se poate întîmpla nimic, căci admiterea existenței unui astfel de ,,timp" ar contrazice procesualitatea procesului, ar contrazice ființarea lui în timp — procesualitatea lui — prin des-ființarea timpului, ar contrazice deci ideea de proces ca atare. În concepția, *dispariția e concomitent apariție*, iar negarea de către apariție a dispariției și reciproc nu e decît *consemnarea continuității procesului* potrivit propriei sale naturi. Ideea acestei continuități a cărei modalitate de realizare e perpetua înfruntare a apariției cu dispariția n-are nimic a face cu funcția privativă, restrictivă, a negației destinată să despartă adevărul de fals, ci ea ne dezvăluie *funcția unei negații antirestrictive*, iar în acest sens pozitivă în esența ei. Ea nu e barieră, ci punte de trecere, iar datorită polilor contrarii (apariția și dispariția), pe care îi sudează în unitatea indestructibilă a procesualității, ea se manifestă sub chipul *unității contrariilor*, unicul mod posibil de existență a ei, contextul ei firesc. Aceasta e caracterizarea succintă a negației și a contradicției de tip dialectic.

În lumina celor de mai sus se risipește parcă de la sine impresia de contrazicere ce se desprinde aproape spontan din acceptarea concomitenței apariției și dispariției, din acceptarea celui ce e așa cum e și, totodată, cuprins în devenire, e virtual și altul, deci și nu e așa cum e. Și într-adevăr, drept *limită imanentă ființei* neființa e depășire a ei și, totodată, drept *limită imanentă a neființei* (ființei depășite) e împlinire a ei în noua ființă**. De aceea adevărul ființei e neființa și adevărul neființei ființa. Dar ființa numai întrucît e

---

* În această ordine de idei credem că nu e rău a fi menționat ce e propriu paradoxului propriu zis, de pildă, în distincția lui față de ce e propriu antinomiile kantiene, unde fiind vorba de contextul procesualității (v. ideile de ,,început al începutului" și ,,sfîrșit al sfîrșitului" ce stau la baza acestor antinomii) antinomicul ia ființă nu prin suprimarea distincției dintre adevăr și fals, ci prin ilicita transcendere a acestui context. Acesta e și motivul pentru care antinomicul nu trebuie, pur și simplu, înlăturat, lucru cu totul firesc însă în cazul paradoxului, ci, integrat fiind în contextul său firesc, el trebuie înțeles conform determinantei sale distincție. Explicitările din expunerea ce urmează nădăjduim să contribuie și ele la reliefarea acestui lucru, aci schițat doar în legătură cu raportul paradox-antinomie.

** Înțelegem prin limită a ceva consemnarea caracterului lui limitat. Iar cînd limita îi e imanentă acelui ceva înseamnă că ea ține de natura lui proprie; și dacă acel ceva e un moment constitutiv al procesului, limita imanentă lui e nota definitorie a sa de *moment al procesului*, deci expresie a naturii lui prin excelență procesuală.

ființă e potrivit principiului de dezvoltare imanent ei, neființă. Și același lucru e valabil și despre neființă a cărei substanțialitate e contopită și ea în substanțialitatea procesualității, nefiind deloc purul neant. În acest sens (1) ,,*ființa e ființă*'' și *ființa e* (tocmai pentrucă e cuprinsă în devenire) și *neființă*''. Același lucru e valabil și despre neființă, deoarece contopită în substanțialitatea procesualității ca niciodată nu e vidul, golul absolut, ci ca alt mod de a fi ea e numai neființa acelui anumit mod de a fi a cărui dispariție e totodată și locul de baștină al noului mod de a fi: (2) ,,*Neființa e neființă*'' (ca dispariție a unui anume mod de a fi) și totodată ,,*neființa e ființă*'' (fiind, în raport cu modul în dispariție, expresia clară a principiului noului mod de a fi, chemat să-i ia locul).

Nu trebuie însă trecut cu vederea că pentru înlăturarea caracterului aparent contradictoriu al perechilor de enunțuri (1) și (2) am explicitat fiecare enunț, privîndu-l de caracterul său eliptic. Explicația acestui mod de a proceda stă în faptul că am fost mereu nevoiți să integrăm aceste enunțuri în contextul lor firesc, procesualitatea, deosebindu-le net chiar prin aceasta de alt tip de perechi de enunțuri exprimate și ele în aceeași formă, în același fel, dar care nu sînt deloc eliptice și unde negația ce desparte un enunț de enunțul pereche lui marchează concomitent distincția dintre adevăr și fals. (Tocmai neexplicitatea caracterului eliptic propriu primului tip de enunțuri poate ocaziona ilicita confuzie a acestor două tipuri distincte de enunțuri, ceea ce ar antrena după sine interpretarea drept contradictorie a relației dintre perechile de enunțuri de primul tip, întrucît simplul, directul mult mai uzualul ,,este'' — acel ,,este'' care leagă predicatul de subiect în clasica judecată de predicație — ar deveni el însuși contradictoriu, dacă ar fi substituit în cazul perechilor de enunțuri (1) și (2) primului tip de ,,este'', care prin contextul-procesualitate are însă un cu totul alt sens decît el). *În consecință*, ,,este'' avînd un sens cu totul distinct în cele două categorii (tipuri) de enunțuri, deci, sub același înveliș verbal, fiind în fond vorba *de doi conectori cu totul distincți între ei*, de îndată ce vom ține strict seama de acest lucru, de această distincție fundamentală, va dispare în urma acestui fapt, pe de o parte, pseudoimpresia de contradicție între perechile primului tip de enunțuri, menținîndu-se, pe de altă parte, intactă contradicția dintre perechile de enunțuri de al doilea tip. Astfel nici ,,dialectizarea'' paradoxului propriu-zis nu mai e cu putință și nici declararea și respingerea contradicției dialectice, luată drept ,,mostră'' tipică de paradox (revers firesc al medaliei ,, dialectizării'').

III

În partea finală a considerațiilor noastre asupra naturii diferite a *paradoxului* față de *contradicția dialectică* (și reciproc), precum și a negației diferită și ea în cele două situații, vrem să scoatem pe scurt în evidență cum funcționează distincția adevăr-fals, distincție congenitală valorii de adevăr, în cazul contradicției dialectice și a negației specifică ei, adică a negației ce pretinde asertarea, susținerea acestei contradicții tocmai datorită naturii specifice negării de ordin dialectic și nu respingerea ei cum se întîmplă în cazul paradoxului, datorită naturii negației specifică lui. Dacă ținem strict seama de sensul lui ,,este'' din perechile de enunțuri (1) și (2), se evidențiază *adevărul concomitent al ambelor enunțuri* din fiecare aceste două perechi ce realizează *conjuncția apariție-dispariție* și *conjuncția dispariție-apariție*, conjuncții ce sînt însăși expresia conceptibilității procesualității, adică a necontenitei preschimbări, a temporalității imanentă ei. În consecință, e imposibil să negi, să respingi, aceste conjuncții și să afirmi, să susții, procesualitatea și, de asemenea, să afirmi, să nu susții aceste conjuncții și să nu afirmi, să susții, ci să negi, să respingi procesualitatea. Deci, e o incompatibilitate între respingerea uneia dintre alternante și susținerea celeilalte, ele trebuind să fie ori ambele respinse, ori ambele susținute împreună. Dacă luăm prima pereche, obținem (neexplicitînd eliptica): ,,A este A și A este non-A'', (ultima judecată fiind echivalentă cu ,,A nu este A''). Interpretînd acum pe ,,este'' în sensul predicației clasice, firește că nu vom putea susține concomitent ambele judecăți, întrucît în acest caz distincția dintre adevăr și fals ar fi ruinată. În funcție de predicatele A și non-A se epuizează mulțimea enunțurilor clasic-predicative, respectiv toate posibilitățile de predicație (= ce e negat + ce nu e negat), astfel încît (susținînd ambele anunțuri), în această mulțime nu mai putem distinge enunțurile adevărate de cele false, ceea ce ar reveni și la a susține concomitent că fiecare enunț e atît adevărat cît și fals, dacă am vrea să mai menținem cele două valori de adevăr. În aceste condiții ,,este'' însuși, drept conector constitutiv al tuturor acestor enunțuri ar deveni contradictoriu. Același ,,este'' ar deveni atît adevărat cît și fals, exact ca și ,,a cuprinde'' în cazul mulțimii ce nu se cuprinde pe sine, evident, dacă nu e impusă în predicație restricția diferenței de tipuri. *În consecință*, pentru a înlătura această situație contradictorie, deci pentru a restabili distincția clară între adevăr și fals, se impune a respinge drept imposibilă susținerea concomitentă a lui ,,A este A'' și a lui ,,A este non-A''. Prin urmare, dată fiind apartenența predicatului la subiect (= subiectului îi revine predi-

catul), se declară a fi fals enunțul „A este non-A", deci se neagă acest enunț, negarea marcînd în acest caz prin respingere, adică prin declararea drept falsă a acestui enunț, însăși distincția dintre adevăr și fals, dealtfel singura condiție prin menținerea căreia e înlăturată contradicția. Dacă însă interpretăm în schimb pe „este" nu în sensul predicației clasice, ci îl interpretăm în funcție de consubstanțialitatea lui A cu procesualitatea, substanța lui A fiind deci procesualitatea însăși, deci cînd îl interpretăm pe „este" drept expresie a ființării procesualității lui A, respectiv spunînd că el este așa conform naturii sale procesuale, atunci vom avea în fața noastră un cu totul alt sens al lui „este", în fond, un cu totul alt conector decît cel propriu predicației clasice, unde „este" tocmai prin relevarea imposibilității afirmării și negării aceluiași despre același *în același timp** (Aci nu intră în considerație trecerea, preschimbarea) nu face decît să determine asemănător intuiției directe identificarea categoriei de „*același*" și nemijlocit a categoriei de „ne-același", prevenind amestecul lor ilicit, ceea ce la nivelul valorii de adevăr, ar fi tot una cu anihilarea distincției dintre adevăr și fals, distincție pe baza căreia de-abia se poate cunoaște potrivit cerințelor conceptului, deci a științei spre deosebire de cunoașterea prin simplă opinie doar. Revenind acum la sensul lui „este" dat în contextul-procesualitate, întîlnim aici, comparativ cu cea anterioară, o situație inversă. Procesualitatea mereu aceeași (altcum nici măcar n-ar putea fi identificată) e totodată mereu altfel (altcum preschimbarea, nota ei distinctivă prin care noi o identificăm, ar trebui să lipsească). Deci *identificarea procesualității implică necesar acel mereu același și totodată mereu altfel*. În consecință A prin natura lui prin excelență procesuală e mereu aceleași (e identitatea cu sine în fiecare moment a ființei procesualității ce nu-și dezice nici o clipă natura, renunțînd la caracterul ei de procesualitate), de unde rezultă *A este A*. Deci *categoria de același* e menținută tot atît de ferm ca și în cazul anterior. Dar A tot datorită naturii lui prin excelență procesuală nu poate fi recunoscut drept același, drept identic cu sine și deci nu poate fi identificat decît prin nota definitorie a identității sale procesuale — preschimbarea. Prin urmare, fiind mereu altfel pentru a fi identic cu sine, orice A (deci oricare clipă a de nimic întreruptei ființări a procesualității), adică A în general, va cuprinde în sine propria lui neființă, expresie nemijlocită a necontenitei străduințe de înnoire a procesului ce-și împlinește înfăptuindu-se mereu altfel, propriul său rost, mereu același însă**. În acest sens și numai în acesta *A este non-A*. Dar acest non-A nu are față de A raportarea „ne-aceluiași" -ului față de „același", căci el este tot atît de consubstanțial procesualității ca și A, fiind însăși determinanta identificatoare a naturii procesuale, deci a propriei naturi a lui A. „Ne-acelașul" în raport cu procesualitatea e cu totul altceva decît non-A, e *aprocesualul, negarea procesualității*. Deci, înlăturînd pseudoidentificarea lui non-A cu „Ne-același" (pe baza netei distincții dintre non-A-ul corespunzător predicației clasice și non-A-ul contextului procesual) și, totodată, identificîndu-l pe acest „ne-același" cu aprocesualul (în raport cu procesualul), obținem și în acest caz raportarea clară dintre același și ne-același, prin urmare condiția de existență în domeniul valorii de adevăr a distincției celor două valori — adevărul și falsul — conform acestor două categorii și în virtutea lor. În strictă consecință

---

* Luăm drept definitorie pentru categoria de „ceva" determinația de „același". În acest înțeles „neacelași-ul" se află în raport de contradicție față de această categorie, care ar și deveni de neconceput asimilînd în substanța ei „neacelaș-ul", căci „a fi ceva" înseamnă a fi tu însuți, adică același. Acesta e sensul în care definim termenii de „același" și „neacelași".

Prin urmare, „A este non-A" e respins întrucît el consfințește pătrunderea lui „non-A" (a „neaceluiași") înlăuntrul lui „A" (a „aceluiași"), ceea ce dă naștere contradicției, adică anihilării distincției congenitale categoriei de „valoare de adevăr". Deci, valoarea de adevăr e valoare de adevăr, adică e „ceva"; iar determinațiile ei sînt adevărul și falsul în distincția lor. De aceea aci „neacelași-ul" e rezultat al anihilării acestei distincții prin amestecul amorf al celor două valori de adevăr. În consecință, se impune, pentru a înlătura pe „neaceluiași" dinlăuntrul „aceluiași", menținerea fermă a acestei distincții prin neta separație a falsului de adevăr pe baza unei adecvate ulilizări a negației. Tot așa și în cazul procesualității avem menținerea ei fermă, deci excluderea dinlăuntrul ei a aprocesualului, adică separația falsului de adevăr în vederea menținerii structurii, diferențiat articulată însă, a categoriei de „valoare de adevăr" și la acest nivel.

** E clar că identificarea „aceluiași" în contextul procesualității însă, nu mai presupune, ceva asemănător intuirii directe, ci presupune, tocmai pentru a gîndi consecvent, „trecerea" și „preschimbarea", un act de raționare, deci nu o simplă aprehensiune ci discursul logic, discurs conform „discursivității" (= dezvoltării), modalitate de a fi a procesualității reale în esențialitatea ei.

a celor anterioare se desprinde limpede atît faptul că în contextul-procesualitate ambele enunțuri — „A este A" și „A este non-A" — sînt concomitent adevărate (ele redau adevărul procesualității), cît și faptul că abia negarea lor — însă numai în acest context — are drept rezultat falsul. Deci contradicția predicării lui A și non-A despre A nu reprezintă acum o contradicție de ordin logic-formal, ci o atare contradicție ar lua într-adevăr naștere numai dacă am susține (evident în cazul contextualității procesuale) negația adevărului concomitent al celor două enunțuri drept adevărată, căci în acest caz am obține o procesualitate căreia i s-ar nega caracterul procesual, respectiv *o procesualitate a procesuală*, adică o procesualitate ce s-ar nega pe sine. Respingînd deci acest lucru, respectăm întrutotul cerințele principiului contradicției și realizăm și faptul că *negarea, declararea drept falsă a contradicției dialectice e totodată provocarea contradicției de ordin logic formal* și deci că în contextul procesualității *cerințele impuse atît de principiul contradicției cît și de contradicția dialectică* își mențin ambele valabilitatea în sensul că și-o impun și și-o atestă reciproc, lucru ce se observă tocmai *depășindu-se cadrul predicației clasice* sau, mai bine zis, îndeosebi în ce privește o ilicită restricție a non-contradicției doar la cadrul predicației clasice *tocmai prin depășirea acestui cadru**.

* Notă retrospectivă referitoare la depășirea predicației clasice. Identicul cu sine și neidenticul față de el, același-ul și neacelași-ul, dimpreună cu reciproca lor ireductibilitate, respectiv cu distincția lor net definită, constituie *invariante* ale puterii de cunoaștere, condiționînd însăși posibilitatea de existență a acesteia. *Ca invariante aceste determinații se mențin ca atare* nu însă făcînd abstracție de timp, ci în timp, unde, dealtfel, își are locul ei firesc și cunoașterea. De aceea nu e deloc necesară postularea unei atemporalități, de pildă, a identității. Există, e drept, variație în lumea diverselor identități reale, nu însă în ce privește *categoria de identitate, condiția inteligibilității lor.*

Firește, felurit vor acționa aceste invariante referitor la contexte felurite. Dar aci e vorba exclusiv de feluritele contexte și de modalitatea de-a reacționa cu totul altfel exclusiv în funcție de ele. Astfel, în contextualitatea „clasic-predicativă" determinantele invariante acționează *nemijlocit, direct*, pe cînd în contextualitatea „proces" ele acționează *„discursiv"*, realizînd așa identificarea procesuală a identității de tip procesual. Recunoașterea identității cu sine a procesualității (adică inteligibilitatea ei) înseamnă, deci, menținerea ei fermă în contextul temporalității și nu destrămarea identității în „fluxul amorf" al timpului. (Același lucru e valabil și despre categoriile de „distincție" și de „neacelași").

IV

Ce trebuie reținut în concluzie e mai ales această extindere dincolo de cadrul predicației clasice — prin sensul procesual al conectorului „este" — a menținerii intacte a distincției valorilor de adevăr și, drept consecință a acestei mențineri, menținerea intactă a posibilității de înlăturare a apariției contradicției, a apariției amestecului amorf al acestor valori distincte și la acest nivel. Excluderea posibilității de apariție a contradicției înseamnă, după cum s-a văzut, menținerea în primul rînd a *caracterului univoc, neambiguu al conectorului „este"* adecvat acestui nou nivel, adică *păstrarea strictă a identității cu sine* a acestui conector. În această privință însă nu poate fi vorba de un caz excepție, *identitatea cu sine fiind o determinantă, constitutivă a oricărui conector*, întrucît ea și determină în ultimă instanță caracterul necontradictoriu al discursului logic în genere. În consecință, nu în ce e propriu conectorului în genere și deci și acestui conector în parte am căutat specificitatea lui, ci, mai de grabă, în contextul în care își manifestă această caracteristică de bază. În virtutea acestui fapt ni s-a impus în decursul analizei, existența a *două tipuri de „este" în neta lor distincție*; iar drept urmare a acestui fapt ni s-a impus necesitatea statuării *a două restricții corespunzătoare, una unui tip, iar cealaltă celuilalt tip de „este"*. Astfel în cazul lui „este-predicativ" se impune negarea, declararea drept falsă, a predicării contradictoriului, a lui non-A despre A (Restricție = a nu se admite nenegată predicarea contradictoriului), pe cînd în cazul lui „este-procesual" se impune acceptarea ambelor predi-

În cazul predicației clasice amintim — doar pentru prevenirea posibilității unei neînțelegeri — faptul că există destule lucruri ce nu cuprind înlăuntrul lor principiul propriei lor autodezvoltări, nefiind deci momente constitutive ale unui anumit proces. (De pildă, o anumită casă: „Casa ca atare" nu se autodezvoltă, de aceea enunțurile „Casa e casă" și „Casa nu e casă" se contrazic, admiterea ambelor ruinînd distincția „adevăr-fals"). Enunțurile de genul dat ca ilustrație sînt supuse nemijlocit, direct, principiului contradicției. Firește *lucrurile la care se referă acest gen de enunțuri se trec și ele, dar nu datorită propriei lor autodezvoltări*. Avem aici un gen de contextualitate căreia îi e adecvată predicația clasică. (Evident, și în cazul diverselor domenii de entități abstracte — *în condiții cu totul similare* însă, — aceeași perspectivă își păstrează valabilitatea).

cări, atît a lui A cît și a lui non-A despre A (Restricție = a nu se admite negație asupra niciunuia dintre cele două enunțuri). Deci, predicarea are condiții restrictive diferite pentru a preveni în cele două cazuri încălcarea identității lor și deci a caracterului lor distinct. Ceva asemănător — dar nu mai mult decît doar asemănător — cu teoria russelliană a tipurilor apare și cu acest prilej : *Două tipuri distincte de „este" și de restricții în predicație în funție de natura acestor tipuri**. Asemănarea amintită se datorește menținerii univocității conectorului ; în primul caz a lui „a cuprinde", în al doilea a celor doi conectori „este" — și aceasta datorită faptului că în primul caz e vorba de un *unic context* (contextul „multime-submulțime", unde e dominată distincția topologic a termenilor), pe cînd în al doilea caz e vorba de *două contexte distincte între ele* (contextul „predicativ" și contextul „proces", unde e dominantă distincția tipologică a conectorilor). Tocmai existența în afara primului caz (a lui „cuprinde" sau „este"), luat drept unicul caz, al celui de-al doilea cu cele două contexte net distincte între ele — acestora corespunzîndu-le două modalități tot atît de distincte de a identifica, adică doi conectori în care identificarea cu sine a fiecăruia e distinctă de a celuilalt, — ne-a evidențiat faptul că nu e vorba de o singură zonă, ci de două zone calitativ-distincte ale logicului, în sensul că *„Același" și „Neacelași" au statut distinct în cele două situații*. Fără clintirea identității și a diferenței dintre identicii distincți (= cei doi conectori „este") deci fără clintirea identității valorilor de adevăr distincte între ele, e asimilată înăuntrul cunoașterii prin concept și conform lui și procesualitatea, natura dialectică a lucrurilor și fenomenelor. Această cucerire de către cunoaștere și pentru cunoașterea prin concept a dialecticului deschide însă cale nestingherită științei spre noi domenii, anterior inteligibil nedeslușite încă. Aceasta e explicația necesității de a elucida natura și sensul acelui „este-procesual" — unica punte de trecere spre noua lume ce se dezvăluie rațiunii cugetătoare**. În lumina limpede a rațiunii dispare —

---

* Menționăm următoarea deosebire ce s-ar putea stabili între teoria clasică a tipurilor și distincția tipologică dintre cei doi „este". Dacă în primul caz accentul cade pe termeni — aceștia fiind gradual — distincți — în al doilea caz, în schimb, accentul e deplasat de la termeni la conectori. Această deplasare de accent ne-a îngăduit însă să surprindem infrastructura logică a procesualității : Traectoria între termeni, referită la procesualitate, relevă sudarea în aceeași unitate a doi termeni diferiți, aceștia reprezentînd *cele două momente diferite* (= ireductibile reciproc) dinăuntrul aceluiași proces, momente cărora imanentă fiindu-le temporalitatea redau deci însăși esențialitatea procesului — *decurgerea* lui. În acest sens deplasarea de accent marchează trecerea de la perspectiva *„terministă"* la cea *„relațională"*, lucru necesar deoarece dacă, după cum am observat, relației (resp. conectorului) îi e proprie reproducerea procesualității, termenului delimitat ca termen prin distincția lui față de relație (dar numai în acest înțeles arelațional), nu-i e în schimb propriu accesul la procesualitate. În consecință, distincția tipologică dintre cei doi „este" ne-a deschis calea firească spre procesualitate, către inteligibilitatea dialecticului potrivit naturii lui, ceea ce cramponarea într-o perspectivă exclusiv terminologică n-ar fi putut în niciun chip realiza, desfășurarea arelaționalității termenului fiind un nonsens. Astfel înțelegerea *naturii dialectice a formei logice* ni s-a arătat a fi consecința distincției tipologice la nivelul nu al termenilor, ci al conectorului „este". E aci un evident paralelism între perspectiva logică bazată pe natura și proprietățile elementare ale conectorilor (= Logica modernă) și dezvăluirea infrastructurii dialectice a formei logice pornind tocmai de la același criteriu de bază prin adecvată distincție tipologică însă.

**Conectorul „este" s-a impus în analizele noastre, întrucît în determinarea identității el apare spontan și cu totul firesc în formulări cum ar fi, de pildă, următoarea : „Un lucru *este* — atît cît e — același lucru", unde cuvîntul „același" semnifică „identic cu sine". Stabilind două „modalizări" ale lui „este" am putut schița o soluție a raportului dintre Principiul contradicției și Contradicția dialectică în cadrul căruia să se evidențieze concomitenta lor valabilitate. Firește, nu avem niciun motiv de îndoială că urmînd o cale asemănătoare ar fi eventual determinabile și alte soluții similare pentru cazuri analoge ce s-ar mai putea ivi. Referitor la $K' \subset K'$ adică $K' \subset K'$, și $K' \subset K'$, avem enunțuri după formă analoge lui A este $\bar{A}$ și A este A. Însă autopredicatarea nu e permisă. În consecință avem $K' \subset \overline{K''}$ (= $K' \subset \overline{K''}$) și $K' \subset K''$. Aci, respectînd distincția de tipuri, enunțurile sînt bine formate și în ele se realizează valori de adevăr distincte. Deci conjuncția lor dă naștere unei contradicții conform cerințelor logicii formale. Comportarea analogă cu A este A și A este A e completă. (În plus „distincția" e marcată prin distincția de tipuri ce lichidează echivocul situației, procedeu folosit și de noi în legătură cu cele două tipuri de „este" și restricțiile conforme fiecărui tip).

după cum am evidențiat în decursul expunerii — fără urmă acea zonă de incertitudine unde „oscilațiile" echivocului înclină balanța cînd spre un nihilism în raport cu formalul, cînd spre un nihilism în raport cu dialecticul și unde fiecare pare a se putea menține numai prin anihilarea imaginarului său vrăjmaș (fie și prin absoluta și ilicita asimilare sau, propriu-zis, topire fără reziduu în propria-i substanțialitate a celuilalt, a ineluctabilului său potrivnic — v. „dialectizarea" paradoxului). Prin urmare, depășirea zonei de incertitudine ce silește dialectica să îmbrace haina străină a sofisticei relativiste, a eclectismului, a jocului fără noimă de-a adevărul și falsul, și silește formalul să ia și el un chip cu totul străin lui, chipul perfecției de neclintit în fața imperfecției tuturor celor vremelnice, depășirea deci a acestui imens pseudo-paradox — a acestui impas ce pare a fi fără ieșire și unde ambele (dialectica și formalul) par a fi destinate din totdeauna să se compromită reciproc dimpreună cu autenticul sens al științei — ni s-a arătat a fi un obiectiv necesar de realizat pentru a înlătura schimbăciosul joc superficial al impresiei înșelătoare, joc cu totul străin de natura științei. Iată de ce acel atît de fundamental, deci elementar și astfel simplu „distinguo" între cei doi atît de distincți „este" îl socotim necesar. El ne reamintește cu certitudine asemănătoare faptului această piatră de hotar dintre neștiință și știință. Evidențierea clară a acestui fapt a constituit dealtfel și adevăratul motiv care ne-a hotărît să ne încumetăm să pășim pe drumul deloc facil și de multe ori arid al analizei de context. Dar acesta este drumul celor filozofice, al cunoașterii raționale a realului potrivit adevăratei lui naturi, al cunoașterii purificate de subiectivismul capricios al arbitrarului, rob, în fond, al unor greutăți ce nu-i par a fi cu putință de depășit decît ignorîndu-le sau ocolindu-le cu grijă, dar ocolind fără îndoială astfel, totodată, și drumul, din păcate, trudnic al științei, deci privîndu-se de rodul ei veșnic viu.

IMPORTANȚA ȘTIINȚEI CA IZVOR ÎN GENEZA FILOZOFIEI MARXISTE

DE

ION ROȘCA

Modul cum s-a constituit istoricește filozofia marxistă a devenit unul dintre subiectele principale ale exegezelor marxiste sau nemarxiste asupra marxismului. Faptul nu este și nu ni se pare deloc întîmplător dacă ne gîndim că există o strînsă legătură între modalitatea constituirii unei teorii și însuși spiritul concepției respective. Pentru marxiști, a studia momentele formării filozofiei marxiste înseamnă a valida și din această perspectivă spiritul științific și revoluționar al concepției noastre, al filozofiei timpului nostru. A prezida aceste momente înseamnă și a degaja acel model care prezidează nu numai nașterea, ci și dezvoltarea actuală a filozofiei marxiste, potrivit cerințelor teoretice și practice contemporane. Consider că, în lumina semnificațiilor amintite, subiectul propus necesită încă efortul unor aprofundări. În cele ce urmează analiza se va axa numai pe lucrările lui MARX din etapa formării și autoafirmării lui ca filozof, dar concluziile vor fi în esență valabile și pentru scrierile de tinerețe ale lui ENGELS, care, aproximativ în același timp, ajunsese să schițeze și el, în mod independent, noua concepție despre om și istorie.

Deosebit de complex, avînd ca părți constitutive filozofia marxistă, economia politică și socialismul științific, marxismul, afirmă Lenin, nu s-a ivit alături de drumul larg al dezvoltării civilizației mondiale, ci ca o „*continuare* nemijlocită și directă a învățăturilor celor mai mari reprezentanți ai filozofiei, ai economiei politice și ai socialismului". Afirmînd că izvoarele amintite sînt ale marxismului în ansamblu ca învățătură „*armonioasă*", „*unitară*", Lenin implica ideea că ele se presupun ca premise ale fiecărei laturi a doctrinei marxiste. De aceea, este întrutotul întemeiat faptul ca o expunere privind revoluția săvîrșită de marxism în filozofie să se ocupe nu numai de izvoarele *filozofice* ale filozofiei marxiste, ci și de cele provenind din teoriile *economice* și *politice*, cum, dealtfel, se și obișnuiește. În acest sens, studiul relativ recent realizat la noi de Al. Valentin, este semnificativ[2]. Cît

[1] V. I. Lenin, *Opere alese* în 3 volume, vol. I București, Edit. politică, 1961, p. 53.

[2] Al. Valentin, *Apariția marxismului-revoluție în filozofie*, în vol. *Materialism dialectic*, București, Edit. politică, 1973

privește însă scrierile de tinerețe ale lui Marx, literatura existentă, deși aduce prețioase clarificări, subestimează în genere rolul economiei politice și al doctrinelor politice sau al altor discipline particulare în elaborarea inițială de către Marx a *filozofiei* marxiste și, drept urmare, nu acordă suficientă atenție nici interacțiunii dialectice dintre ideile lui filozofice și cele economice și politice, dintre componentele marxismului în formare. De pildă, Traian Pop susține că ,,*Marx ajunge inițial la convingeri materialist-dialectice și comuniste pe calea unei activități filozofice și politice*'' [3]. El relevă încă o cale : studiul istoriei [4]. Un alt autor, Laurențiu Șerban afirmă pe drept cuvînt dar din nou limitativ că activitatea lui Marx la ,,Gazeta renană'' ,,*îl pune pe Marx în contact nemijlocit cu realitatea socială*'' și că acest *fapt* ,,*va determina întregul curs al gîndirii lui Marx*'' [5]. Din cauza neglijării aportului disciplinelor particulare, analizele amintite impun concluzia că la Marx, filozofia consecvent-științifică ar fi apărut inițial pe o cale speculativă, abstract-logică, retușată de o modalitate în exclusivitate empirică.

În realitate, opera lui Marx atestă că pe fondul determinant și catalitic al idealului său revoluționar și al faptelor de observație, filozofia marxistă s-a născut nu numai prin analiza filozofiei anterioare, ci și a disciplinelor particulare contemporane lui, nu numai pe temelia ideilor precedente, ci și, în primul rînd, a noilor descoperiri științifice — economia politică marxistă, socialismul științific ș.a. — realizate de Marx, ca și de Engels. Deși mă voi limita mai jos la evidențierea rolului disciplinelor particular-științifice, în special al economiei politice în elaborarea filozofiei marxiste, totuși nu neglijez faptul că Marx a întreprins nu numai o ,,*critică*'' științifică a ideilor filozofice întemeiat pe discipline particulare, dar și, simultan, o critică filozofică a ideilor din disciplinele particulare. Cu atare el a realizat o interacțiune dialectică între toate componentele marxismului în formare.

Metoda amintită a fost practicată de către Marx în activitatea sa de descifrare a esenței, structurii și devenirii omului și istoriei și, pe această bază, a mijloacelor necesare transformării acestei realități.

Filozofic, la începutul studiilor sale universitare, Marx afirmă o viziune iluministă. După cum mărturisește el însuși într-o ,,*scrisoare către tatăl său*'' din noiembrie 1837, această viziune este marcată de idealismul lui Kant și Fichte. În acest sens, el menționează că a scris un sistem de metafizică a dreptului prin care, după cum rezultă din scrisoare, el concepe că spiritul ar fi rupt de natură, cît și de latura empirică a societății. Marx menționează, de asemenea, că nemulțumit de prima sa tentativă filozofică a încercat ,,*un nou sistem metafizic de principii*'', la terminarea căruia a fost silit să recunoască din nou că era scris în același spirit. Dar concepția tînărului Marx nu este influențată numai de spiritul lui Kant și Fichte. Dimpotrivă, factura kantiană a iluminismului său este favorizată sau chiar reclamată, așa cum observa Marx însuși despre poezia lirică de care era preocupat aproximativ concomitent, de ,,*situația*'' sa și de *întreaga* lui ,,*evoluție precedentă*''. În ce privește ,,*situația*'' el are în vedere, *starea de spirit*'', faptul că atacurile sale la adresa prezentului se îmbinau cu recluziunea sa într-o lume imaginată, subiectivă. Iar relativ la *evoluția precedentă*, se știe că încă din mediul familial, decisiv pentru viitoarea sa atitudine, el primise o educație iluministă. Apoi, după cum însuși notează, bibliografia parcursă de el în legătură cu elaborarea celor două eseuri filozofice a cuprins lucrări de drept (Heineccius, Thibaut) și filozofie (se subînțeleg Kant și Fichte) și, respectiv, de estetică (Lessing, Solger, Winckelmann) și istorie (Luden). Consider că, deși citite inițial prin prisma kantiano-fichteană, tocmai cunoștințele particulare, în special cele de drept și istorie, prin care descoperea ,,*ceea ce este*'', cît și experiența sa socială l-au ajutat să-și dea seama de inconsistența sistemului kantian.

Surprinzînd încă din 1837 că eroarea primului său moment teoretic era aceea de a postula un hiatus, ,,*o contradicție între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie*'' [6], Marx încearcă s-o depășească printr-o atitudine selectivă față de Hegel. Prin Hegel el a descoperit nu numai ideea devenirii, cum uneori se susține [7], ci, fapt remarcat încă de A. Cornu [8], și ideea obiectivității, a unității dintre lumea fizică și cea spirituală [9]. Tranziția de la Kant la Hegel nu se petrece doar prin analiza filozofică prin care Marx, păstrînd deziderатul unui ,,*trebuie*'' kantian, îl apropie, prin dialectica lui Hegel, de latura empirică și devenirea istorică. Arătînd că a scris un dialog hegelian despre natură și istorie, chiar Marx afirmă că pentru această lucrare s-a pregătit ,,*întrucîtva*

---

[3] Tr. Pop, *Marx-Engels, formarea filozofiei marxiste*, Cluj, Edit. Dacia, 1973, p. 134.

[4] *Ibidem*, p. 198 ș. a.

[5] Laurențiu Șerban, *O etapă importantă în geneza marxismului*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 12/1973, p. 1 509 — 1 510.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe* București, Edit. politică, 1968, p. 10.

[7] Traian Pop, *op. cit.*, p. 18.

[8] Auguste Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, 1948, p. 119.

[9] K. Marx și Fr. Engels, *op. cit.*, p. 13 — 14

studiind științele naturii, lucrările lui Schelling și istoria" [10]. Or, prin semnificațiile lor realist-dialectice, atît științele despre natură, cît și istoria vor fi fost de primă importanță în trecerea lui la concepția despre devenire și despre conjuncția dintre cultură și natură, teorie și practică.

Prin teza de doctorat din 1839—1841, Marx recuză tenta teologică a idealismului hegelian și prețuiește în mai mare măsură personalitatea umană. Totodată, el păstrează teza hegeliană a totalității obiective, evitînd căderea într-un punct de vedere antropologist. Este evident că în disertație el îl critică pe Hegel prin tinerii hegelieni și invers. Dealtfel, încă din 1837 el preciza că îl citise pe Hegel ,,*din scoarță în scoarță*" și pe majoritatea discipolilor săi. Dar această lectură critică a fost ghidată și de cunoștințele pozitive acumulate de Marx, de faptele de observație, de umanismul său, de cerința meliorismului istoric. În acest sens, după cum se știe, prin critica religiei și exaltarea individualității, stînga hegeliană critica de fapt statul german neemancipat de religie și lipsit de libertăți democratice. Pe de altă parte, convingerile filozofice ale lui Marx îi fundamentau, la rîndul lor, cunoștințele și atitudinile concret-determinate.

Date fiind criteriile care au orientat permanent activitatea lui Marx, în structurarea lor, afirmarea originară a filozofiei marxiste nu se putea produce decît în momentul confluenței lui Marx cu drumul proletariatului, al acumulării unor fapte observaționale semnificative pentru mecanismul intim al societății, în momentul studierii temeinice nu numai a filozofiei, ci și a disciplinelor particulare, în special a economiei politice și doctrinelor socialiste. Pe această cale, ajunul apariției filozofiei marxiste îl constituie etapa activității lui Marx ca redactor, apoi redactor șef al ,,*Gazetei renane*''.

În această perioadă, prin conceptul de ,,*natură umană*'' (sau ,,*spirit al poporului*'' sau ,,*națiune*'') el continuă ideea unității dintre individ și societeate, dintre teorie și practică. El afirmă că principalele caracteristici ale naturii umane sînt libertatea și raționalitatea. În același timp, după cum observă și alți autori, între care L. Althusser [11], A. Cornu[12], P. Popovici [13] el încă mai statuează că teoreticul ar fi factor determinant că, așadar, trăsăturile amintite sînt relevabile în primul rînd în sfera activității teoretice. Dar, spre deosebire de etapa anterioară în care raportează direct teoria la ,,*lume*'', el afirmă, pe de o parte, că teoria se concentrează în stat, drept și presă și, pe de altă parte, că lumea diferită de teorie cuprinde ,,*societatea civilă*'', adică totalitatea relațiilor din afara vieții politice. Istoria, conchide el, decurge în esență din dialectica dintre stat și societatea civilă. Religia, susține Marx, nu este altceva decît rezultatul înstrăinării omului în viața politică și civilă. Mai mult, el observă că în societatea burgheză interesele economice ale claselor dominante își subordonează instituțiile politico-juridice. Plecînd de aici, sau de la teza determinării conștiinței acțiunii individuale de către legitățile sociale, unii autori, la noi, de pildă, Traian Pop sînt de părere că în scrierile din ,,Rheinische Zeitung'', Marx ar ajunge deja la marile descoperiri materialist-istorice [14]. Totuși corelația reală dintre economic și politic nu este formulată de Marx atît explicativ, cît mai curînd sub formă de constatare sau, în orice caz, nu ca o explicație fundamentală. Ideea acestei corelații este integrată de el concepției conform căreia proprietatea privat-burgheză ar fi nu numai consolidată, ci și parțial generată prin legiferare de către stat și drept (de către ,,*intelectul legiuitor*'') [15].

Cît privește mijloacele progresului istoric, el consideră că acestea sînt de ordin teoretic și instituțional. Concret, el opinează că, reformate rațional, filozofic, statul și dreptul ar putea legifera în favoarea masei asuprite bunurile cutumiare, satisfăcîndu-i interesele și anihilînd tendința proprietății private spre monopol [16].

Rezultă că, în esență, în ,,Gazeta renană'' Marx aprofundează mecanismul societății în spirit hegelian, dar că nu mai dizolvă societatea civilă în viața politică. Prin critica religiei și repunerea în drepturi a societății civile, el se distanțează de Hegel și se apropie de Feuerbach. Dar, spre deosebire de Feuerbach, el originează religia nu atît în individ, cît în societate. Cît privește societatea civilă, el o concepe ca domeniu nu numai utilitar, ci mai ales, conexat dialectic activității teoretice. Așadar în plan strict filozofic, ,,Gazeta renană'' conține o critică a lui Hegel prin Feuerbach și reciproc. Este însă evident, și toți autorii marxiști subliniază acest lucru, că ascensiunile teoretice realizate de Marx în această revistă sînt legate direct de faptele de observație, de sesizarea interdependenței dintre politic și economic. Dar ele izvorăsc și din cunoștințele

---

[10] *Ibidem*, p. 14.

[11] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 48 — 50, 74.

[12] A. Cornu, *op. cit.*, p. 121.

[13] Paul Popovici, *Esența societății*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970, p. 37.

[14] Traian Pop,, *op. cit.*, p. 77, 89, 99 — 100.

[15] K. Marx și Fr. Engels, Opere, vol. I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 131.

[16] *Ibid.*, p. 133.

dobîndite de Marx îndeosebi în domeniul economiei politice şi teoriei politice.

Politic, ideile lui sînt democrat-revoluţionare. Generate de contactul direct cu masele asuprite, de ideea lui economică, bazată pe teoria muncii, că *„sărăcimea îşi găseşte dreptul în însăşi activitatea ei"* [17], ele constituie, totodată, o aplicare practic-politică a conceptelor sale de *„natură umană"*, de *„raţionalitate"* şi *„libertate"*, după cum, la rîndul lor, revigorează aceste concepte. Marx arată că a luat cunoştinţă şi de teoriile socialiste, de lucrările lui *„Leroux, Considerant şi, în primul rînd, opera subtilă a lui Proudhon"*, dar că le apreciază ca lipsite de *„realitate teoretică"* [18]. Într-adevăr, ele erau unilaterale, implicînd conceptul unei naturi umane abstracte şi anistorice. Deci Marx ridică cerinţa criticii filozofice a acestor discipline, dar, desigur, şi a filozofiei prin idei politice ştiinţific constituite.

În schimb, despre poziţia sa faţă de economia politică redactorul şef al „Gazetei renane" nu ne mai avertizează. Poate că şi din acest motiv exegeţii s-au obişnuit să considere că teoriile economice ar fi analizate pentru prima dată de Marx abia în *Manuscrise economico-filozofice din 1844*. Conform acestei păreri, L. Althusser susţine grăbit că în perioada „Gazetei renane", Marx *„nu întîlnise economia politică, ci anumite efecte ale unei politici economice"* [19]. Este surprinzător faptul că nici chiar un autor ca E. Mandel, care se ocupă de formarea gîndirii economice a lui K. Marx, nu descoperă că acesta operează cu ideile economiei politice încă în lucrările sale din Reinische Zeitung[20]. Dar, fie direct, fie prin intermediul literaturii socialiste, care impunea pe prim plan problema muncii şi proprităţii, Marx venise deja în contact cu însăşi economia politică. După cum remarcă P. Naville, şi *„prin lucrările lui Hegel, Marx îl descoperă nu doar pe Hegel, ci şi ideile economice implicate acolo"* [21]. Concret, Marx afirmă că valoarea proprietăţii provine nu numai din natură, ci şi prin muncă. În acest spirit, el vorbeşte despre *„un sens social"* sau de faptul că *„valoarea reprezintă existenţa civilă a proprietăţii"*[22].

Dar el consideră că există obiecte care de la natură îşi pot spori valoarea prin muncă, fiind obiecte ale proprietăţii private predeterminate, şi *„obiecte ale proprietăţii care prin natura lor nu pot dobîndi niciodată caracter de proprietate privată predeterminată"*, întrucît nu-şi pot încorpora decît munca necesară culegerii lor [23]. Primele, de exemplu, copacii vii, aparţin conexiunii esenţiale a naturii, ultimele, de pildă vreascurile, fragii de pădure, coacăzele, ţin de contingenţa naturii, avînd o valoare derizorie. Ideile amintite au un profund ecou asupra concepţiei filozofice şi politice profesate în „Gazeta renană". Teza că munca practic-sensibilă, deci un factor material, constituie temelia proprietăţii private se regăseşte în concepţia că societatea civilă îşi are o consistenţă specifică, ireductibilă la viaţa politică. Totodată, opinia că obiectele proprietate nu se decid exclusiv prin muncă, sau că ele se predetermină de la natură ca proprietate privată sau bunuri cutumiare se află la baza supraestimării de către Marx a capacităţii statului şi dreptului de a fixa destinaţia obiectelor proprietate, de a apăra interesele tuturor. În acelaşi timp, trebuie observat că nu numai insuficienţa cunoştinţelor economice, dar nici supraetajarea filozofico-politică a teoreticului nu era de natură să favorizeze explicarea pe deplin ştiinţifică a corelaţiei muncă-proprietate sau a raportului celor doi termeni cu viaţa politică.

Dar saltul materialist-istoric al lui Marx se produce imediat ulterior „Gazetei", în etapa marcată de studiile lui din „Analele germano-franceze" şi de faimoasele sale *Manuscrise economico-filosofice din 1844*. Şi consider că nu întîmplător, nu printr-o simplă coincidenţă, în această etapă el formulează pentru prima dată şi unele principii fundamentale de economie politică marxistă şi socialism ştiinţific.

În studiul *Contribuţii la problema evreiască* în care polemizează cu B. Bauer, Marx afirmă că emanciparea politică burgheză nu presupune desfiinţarea religiei şi substituirea ei prin ştiinţă, după cum ea nu echivalează nici cu suprimarea tuturor opoziţiilor spirituale şi materiale. Dimpotrivă, el conchide că viaţa politică depinde nu de religie sau de vreun alt factor spiritual, ci de societatea civilă. El argumentează că egalitatea politică burgheză corespunde discriminărilor din viaţa civilă, diferenţierilor de religie, de cultură, de ocupaţie...şi în primul rînd, de proprietate. Ea funcţionează numai de drept, nu şi de fapt. De aceea, în cadrul ei omul se dedublează în cetăţean, care, de drept, se bucură de egalitate şi în membru al societăţii civile, care, de fapt, se află în opoziţie cu ceilalţi. Marx afirmă

---

[17] *Ibid.*, p. 132.

[18] *Ibid.*, p. 119.

[19] L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Fr. Maspero, 1966, p. 157.

[20] A se vedea Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du „Capital"*, Paris, Fr. Maspero, 1967.

[21] Pierre Naville, *Le nouveau Léviathan, I. De l'aliénation à la jouissance*, Paris, M. Rivière, 1957, p. 11.

[22] Marx, Engels, *op. cit.*, p. 127.

[23] *Ibid*, p. 131.

pentru prima dată că numai emanciparea umană, (civilă, socială) echivalează cu suprimarea religiei și a celorlalte discriminări, că numai în cadrul ei omul se realizează ca om. El nu distinge încă aici între socialism și comunism. El descoperă că emanciparea umană necesită în primul rînd, lichidarea *„premiselor mercantilismului"*, adică a proprietății private și că mijlocul acestei eliberări îl constituie revoluția radicală (comunistă).

În *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, el reia aceleași probleme, conturînd în special teoria politică a revoluției comuniste ca mijloc de făurire a omului ca scop și nu ca mijloc. El descoperă determinarea obiectivă a revoluției comuniste de către *„o temelie materială"*, (*„industria"*), de către *„un dezacord al societății civile cu ea însăși"* [24], (evoluția conflictuală a relațiilor de proprietate), rolul revoluționar al proletariatului, *„arma materială"* și al teoriei marxiste, *„arma spirituală"* a revoluției comuniste.

Desigur, principiile materialist-istorice din „Anale" se explică și prin premisele lor filozofice și prin faptele de observație. Dar, singure, ele nu sînt suficiente. Unii marxiști, cercetînd mai mult aceste premise și constatînd ponderea hegelianismului prin ideea istoricității și importanței teoriei, apreciază chiar că în „Anale" Marx nu ar fi devenit încă marxist. A. Cornu este de părere că în aceste studii, Marx ar origina esența societății în lupta de clasă și ar considera teoria ca *„eminentă"* [25]. Similar, P. Popovici opinează că aici temeiul social ar fi identificat în proprietate, în faptul că *„proprietatea determină structura politică"* și că teoriei i s-ar atribui o *„valoare cel puțin echivalentă"* practicii revoluționare [26]. Or, dacă luăm în considerație și rolul descoperirilor economice și politice ale lui Marx în geneza ideilor lui filozofice, caracterul materialist-istoric al acestora ni se impune în chip evident.

Deși exegeții nu detectează nici cu acest prilej ideile economice, totuși constatăm că în „Anale" Marx nu mai explică izvorul proprietății prin dărnicia naturii, ci numai prin muncă. Spre deosebire de economiștii clasici, el oferă deci o soluție deja consecvent științifică. Devine acum evident că el nu mai originează temeiul societății civile în proprietate, ci în *„muncă, proprietate"*. Altfel, el ar fi împărtășit punctul de vedere susținut de unii socialiști premarxiști sau de istoricii francezi ai restaurației. Este de asemenea de înțeles că definind societatea civilă printr-un factor obiectiv, ideea *„muncă"*, *„proprietate"* a pregătit și concluzia că societatea civilă nu depinde, ci, dimpotrivă, determină structura politică.

Marx a ajuns la concluzia că proprietatea privată depinde în exclusivitate de muncă prin faptele de observație, de pildă prin faptul că proprietatea privată își anexează și bunurile lipsite de o valoare naturală deosebită, prin eliminarea logică a abaterilor economiștilor clasici de la teoria valorii muncă, prin doctrinele socialiste, care, accentuînd pe raporturile sociale, implicau explicarea faptelor economice nu prin natură, ci prin situația existențială a omului. În acest ultim sens, teza sa este elaborată simultan și în corespondență cu noile lui idei filozofice și politice prin care afirmă că situația existențială a omului este în primul rînd economică.

Cît privește ideile socialiste deja amintite, ele se revarsă în concepția materialist-istorică prin faptul că evidențiază multitudinea premiselor necesare revoluției comuniste. Reciproc, ele sînt și o concluzie a tezelor materialist istorice. A. Cornu originează socialismul afirmat în *„Anale"* chiar în filozofia anterioară pe motiv că Marx ar *„mula"* teza hegeliană a devenirii la situația clasei proletariatului, concepînd proletariatul ca pe o *„idee-forță"* ca pe un port-parole al conceptului devenirii [27]. În realitate, pe fondul determinant al contactului cu proletariatul german și francez, socialismul lui Marx are un temei nu numai filozofic, ci și economic, deoarece numai adevărul că proprietatea privată are un caracter social-material a fost de natură să-l conducă pe Marx la concluzia că revoluția comunistă necesită o *temelie materială*, că are, deci, un caracter necesar, că presupune o *armă materială*. De aceea, apare ca neîntemeiată opinia acelor autori, între care și economistul E. Mandel [28], care susțin că în „Anale" Marx pare a afirma un socialism *filozofic* și abia în *Manuscrise* un socialism economic (întemeiat economic).

Dacă în „Anale" Marx relaționează munca și proprietatea privată, în *Manuscrise* el aprofundează acest raport din punct de vedere economic, politic, filozofic. Aici apare evident că el își întemeiază concluziile politice și filozofice pe descoperirile lui economice, dar și faptul că *între toate laturile marxismului există o unitate dialectică*. Primul manuscris, singurul la care ne referim, relevă în mod pregnant rolul ideilor economice. În capitolele economice, Marx explică înstrăinarea muncii muncitorului în cadrul repartiției capitaliste prin proprietatea privat-capitalistă. În aceste capitole el demonstrează că mișcarea proprietății private generează concurența, pauperi-

[24] *Ibid.*, p. 422.
[25] A. Cornu, *op. cit.*, p. 133.
[26] P. Popovici, *op. cit.*, p. 49.
[27] Auguste Cornu, *op. cit.*, p. 133.
[28] Ernest Manuel, *op. cit.*, p. 16.

zarea absolută şi relativă, impunînd astfel în mod necesar revoluţia comunistă. Dacă explicarea repartiţiei prin proprietatea privată presupune perspectiva socialistă, explicarea revoluţiei prin conflictul muncă-proprietate implică o fundamentare economică.

În celebrul capitol economico-filozofic *„Munca înstrăinată"* Marx reia problema raportului muncă-proprietate. De această dată, el defineşte munca în sens complex, pe de o parte ca *„activitate"*, pe de alta, ca *„material"* al activităţii, (*„obiectele"* şi *„mijloacele de activitate"*) şi *„rezultatele"* ei. Toate aspectele amintite sînt economice, dar Marx le generalizează filozofic. El afirmă că prin trăsăturile menţionate munca exprimă atît forţele esenţial-umane, cît şi natura prelucrată, umanizată. Aceste idei amintesc şi de sinteza lui Hegel cu Feurbach, dar fondul lor principal este economico-sociologic. La fel, la Marx, teoria înstrăinării umane se bazează în primul rînd pe ideea economică a caracterului determinant al proprietăţii private în raport cu repartiţia, cu locul activităţii muncitorului în producţia capitalistă, cu concurenţa. Iar opţiunea lui Marx pentru dezînstrăinare, pentru realizarea omului ca om, nu se bazează atît pe imperativul kantian sau pe concepte (normativiste, ci pe sensul degajat din mişcarea proprietăţii privite de propria sa teorie economică şi socialistă.

De o deplină acualitate, calea afirmării şi dezvoltării filozofiei marxiste este consecvent reflectată de exigenţele metodologice ale partidului nostru, de însăşi contribuţia sa la dezvoltarea şi aplicarea creatoare a marxism-leninismului.

Recherches internationales à la lumière du marxisme

(Franţa)

Nr. 8-14/1974

Număr tematic: *SEMIOTICA*

L. ROBEL, Prezentare; G. SZEPE şi V. VOIGT, Alternative semiologice; Y. STEPANOV, Ce este semiotica?; I. LOTMAN, Despre raportul primar/secundar în sistemele care modelează comunicarea; S. ŞAUMIAN, Problema realităţii lingvistice; I. REVZIN, Poziţia subiectivă a cercetătorului în semiotică; G. KLAUS, Pragmatica, disciplină a teoriei cunoaşterii; V. IVANOV, I. LOTMAN, B. OUSPENSKI, A. PIATIGORSKI, V. TOPOROV, Teze pentru studiul semiotic al culturilor; A. POLTORATSKI şi V. ŞVÎREV, K. Marx despre originea monedei-hîrtie.

Voprosî filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 4/1975

Din sumar: A.A. EPISEV. Marea victorie: cauze sociale şi influenţa sa asupra contemporaneităţii; T.R. KONDRATOV, Aspecte social-filozofice ale problemei războiului şi păcii; A.A. FRENKIN, Neofascismul şi cultura; R.P. FEDOROV, Particularităţi ale ideologiei contemporane a P.S.D.G. (Partidul Social Democrat al Germaniei); K.M. DOLGOV, Filozofia şi estetica lui Maurice Merleau-Ponty; E.L. SOLOVIEVA, Existenţialismul şi Şcoala de la Frankfurt; V.A. ANUCIN, Raportul dintre societate şi natură în mediul geografic şi problemele filozofice ale geografiei; ***, Teoria dialecticii materialiste: probleme actuale, căi de elaborare; G.A. BRUTIAN, Nivelele abstractizării şi limba — criteriul definirii statutului ştiinţelor logice; MARIO BUNGE (Canada), Reprezentarea conceptuală a faptelor; A.R. LURIA, Orizonturile ştiinţei şi impasurile filozofice ale lingvisticii contemporane; L.B. BAJENOV, L.L. POTKOV, Părerile unor oameni de ştiinţă italieni despre cercetările sovietice în problemele filozofice ale fizicii; G. KULIEV, Filozofie, ştiinţă, religie.

Nr. 5/1975

Din sumar: P.N. FEDOSEEV, Importanţa istorică universală a victoriei Uniunii Sovietice în Marele Război de Apărare; S.G. GORSKOV, Experienţa istoriei şi contemporaneitatea; T.A. STEPANIAN, Marele Război de Apărare şi clasa muncitoare sovietică; T.T. TIMOFEEV, Învăţămintele luptei cu fascismul şi cîteva probleme ale mişcării muncitoreşti din ţările capitaliste; A.A. GALKIN, Ideologia fascismului şi neofascismului; M.T. IOVCIUK, Caracterul dialectic al dezvoltării conştiinţei sociale şi a vieţii spirituale în timpurile noastre; M.I. NOVINSKAIA, Tradiţii istorice şi conştiinţa de stînga; D.A. KERIMOV, Un aspect metodologic al creaţiei în domeniul dreptului; M.G. IAROŞEVSKI, Probleme sociale şi filozofice ale ştiinţei omului; T.A. DOBROHOTOVA, N.N. BRAGHINA, Factorii spaţio-temporali ai organizării activităţii neuro-psihice; F.H. KESSIDI, Noua «apologie» a lui Socrate.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

FILOZOFIA POLITICĂ A LUI D. DRĂGHICESCU*

(Pe marginea unei lucrări necunoscute)

DE

RADU PANTAZI

Personalitate remarcabilă a filozofiei și sociologiei românești [1], D. Drăghicescu, de la a cărui naștere s-au împlinit în luna mai a acestui an 100 de ani, a fost un gînditor profund preocupat de destinul omului, de necesitatea asigurării pentru omenire a unei ere de pace și prosperitate. Derivînd din concepția sa filozofică generală, filozofia politică a lui Drăghicescu ne relevă un gînditor realist și lucid. Există o legătură și totodată o discrepanță între baza teoretică și ideile politice ale lui Drăghicescu. Legătură, pentru că el consideră că împărăția eternă a lui Dumnezeu este pe deplin posibilă în lumea reală și că această împărăție trebuie să însemne în mod concret relații sociale echitabile și relații politice internaționale de pace și cooperare între state. Discrepanță, deoarece fondul teoretic este impregnant de teze religioase, pe cînd ideile politice denotă clarviziune, pondere și discernămînt. Ele sînt străbătute de un puternic patriotism și umanitarism.

Atent la fenomenele sociale și politice ale vremii sale, preocupat de soarta maselor populare, fără a depăși însă limitele democratismului burghez, uneori radical, contribuind substanțial prin lucrările și activitatea sa la recunoașterea drepturilor legitime ale României la sfîrșitul primului război mondial, considerat printre fondatorii Ligii Națiunilor, D. Drăghicescu a scris cu cîțiva ani înainte de izbucnirea celui de al doilea război mondial o lucrare, care l-a făcut și mai cunoscut în lumea politică a vremii, așa cum era, dealtfel, o prezență notabilă în cea filozofică europeană, fără a se bucura însă în propria țară de prețuirea pe care o merita, din cauza atitudinii sale politice înaintate, a adversităților pe care le stîrnise în cercurile retrograde și, poate, datorită unei neînțelegeri a sensului operei sale. Cu amară ironie, gînditorul însuși mărturisea : ,,Nu este dat orișicui să fie filozof în țara lui. Îmi rămîne însă privilegiul, discutabil poate, de a fi mai cunoscut, ca filozof, în străinătate, în Europa și chiar în America ; și neputînd mai mult, mă mulțumesc cu atît'' [2].

Scrise în 1940, aceste rînduri, care mărturisesc pe intelectualul conștient de propria-i valoare, dar și pe omul patriot mîhnit pentru nerecunoașterea meritelor sale în țara pe care

---

* Text lărgit al comunicării prezentate la ședința din 16 mai 1975 a Laboratorului de sociologie al Universității București, consacrată aniversării a 100 de ani de la nașterea gînditorului.

[1] O serie de interpreți actuali (Virgil Constantinescu, O. Bădina, I. Natansohn etc.) subliniază îndeosebi contribuția gînditorului în domeniul sociologiei. În ceea ce ne privește, considerăm că D. Drăghicescu dezvoltă mai mult o filozofie socială, punct de vedere pe care l-am expus în comunicarea *De la G. Tarde și E. Durkheim la D. Drăghicescu*, prezentată la cel de al XIV-lea Congres Internațional de filozofie, Viena, septembrie 1968. (Vezi ,,Revista de Filozofie'', nr. 1/1969) și în studiul *Filozofia socială a lui Dimitrie Drăghicescu. Trăsături caracteristice*, în volumul *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, București, Edit. Academiei, 1969.

[2] D. Drăghicescu, *Titu Maiorescu. Schiță de biografie psihosociologică*, București, 1940, p. 36.

o iubea cu profund devotament, aparţin de fapt uneia din ultimele lucrări ale gînditorului, care, putem spune, îşi încheiase în linii mari opera. O operă publicată în bună parte în limba franceză şi poate şi de aceea mai puţin răspîndită în ţară. Acest fapt explică într-o anumită măsură aprecierea lui Drăghicescu despre cunoaşterea operei sale în Europa. Dar în America? Desigur, este posibil ca lucrările gînditorului român, publicate în Franţa, să fi ajuns şi pe continentul american. Aceasta însă nu clarifica îndeajuns ideea de cunoaştere şi ca atare trebuia descoperită o lucrare sau o acţiune directă realizată în „lumea nouă". Ducîndu-ne cu gîndul la activitatea diplomatică a gînditorului nostru, am avut şansa, pe care cercetarea atentă o rezervă întotdeauna celor cutezători (audaces fortuna juvat !), de a descoperi o lucrare a lui Drăghicescu necunoscută în ţară.

Este vorba despre lucrarea, redusă ca dimensiuni, dar importantă ca sens, *America y la Liga de Las Naciones*, publicată în Mexic în 1937 şi care înmănunchiază, de fapt, o serie de articole apărute anterior în ziarul mexican „El Naţional". Era deci în anii activităţii diplomatice a lui Drăghicescu în Mexic şi ne putem da seama după aprecierile din prefaţa scrisă de Jose Angel Ceniceros, ministru mexican la acea vreme, de marele prestigiu de care se bucura gînditorul nostru : „Domnul D. Drăghicescu, ministru al României acreditat pe lîngă Guvernul Mexicului, este unul din cei mai distinşi membri ai Corpului Diplomatic prin capacitatea sa intelectuală, formaţia sa culturală şi îndeosebi prin marea sa activitate spirituală care l-a adus la studierea cu pasiune entuziastă atît a problemelor filozofice, cît şi a celor internaţionale şi sociologice"[3]. Nu era o simplă frază de politeţe — Drăghicescu era cunoscut în Mexic : revista „Universidad" publicase fragmente din *Vérité et révélation* ; Facultatea de Filozofie şi studii superioare se pregătea să-l primească printre profesorii ei de onoare. Diplomatul român îşi cîştigase preţuirea nu numai şi nu în primul rînd datorită afinităţilor etnice-lingvistice (dealtminteri adeseori evocate), ci prin poziţia sa de principiu privind drepturile *tuturor* statelor de a participa la viaţa internaţională şi de a hotărî asupra destinelor omenirii.

Iar lucrarea la care ne referim reprezintă, într-un anumit fel, un rezultat al dezvoltării gîndirii filozofice a lui Drăghicescu prin sublinierea ideilor de o acută importanţă şi atunci şi în zilele noastre privind modalităţile de salvgardare a păcii, în contextul realizării unei societăţi mai drepte, a angrenării tuturor statelor într-un sistem de relaţii care să preîntîmpine conflagraţiile distrugătoare.

Discutînd ca problemă particulară, dar cu semnificaţie generală, necesitatea ca Mexicul şi ţările latino-americane să acţioneze împreună pentru a putea face faţă presiunii marii puteri din continentul nord-american şi propunînd chiar o reunire a acestor state în cadrul unei Ligi regionale a naţiunilor respective, dar nu opusă ci în armonie cu Liga Naţiunilor de la Geneva, D. Drăghicescu stăruie asupra misiunii acesteia, avînd o viziune foarte apropiată de ceea ce tinde să devină şi trebuie să devină în epoca pe care o trăim Organizaţia Naţiunilor Unite.

El consideră că nu exista atunci în politica internaţională o altă problemă mai gravă şi mai urgentă decît existenţa Ligii Naţiunilor, mai ales după eşecul suferit de aceasta în legătură cu Abisinia (Etiopia), obiect al agresiunii Italiei fasciste în 1935. Exagerînd poate, dar prevăzînd parcă imposibilitatea de a mai ţine în frîu pe agresori, autorul scrie : „Liga Naţiunilor era o speranţă pentru toată lumea şi în particular pentru naţiunile mici şi mijlocii ; dezagregarea sa, de la eşecul menţionat (cazul Abisiniei *R.P.*) s-a transformat într-un pericol catastrofal pentru omenire..." [4].

Creată ca un învăţămînt izvorît din primul război mondial, Liga Naţiunilor îşi are raţiunea de a fi, subliniază Drăghicescu, deoarece în fond, două sînt căile care s-au deschis omenirii în urma acestui dureros şi distrugător eveniment :

1. Să continuie a rezolva conflictele între popoare prin forţa armelor.

2. Să adopte un minimum de reguli juridice internaţionale şi să creeze o instituţie destinată a arbitra conflictele.

Aceasta trebuie să fie Liga Naţiunilor. Chiar dacă nu putem fi de acord cu „condiţiile etico-mistice ale Ligii Naţiunilor , pe care le stabileşte autorul în conformitate cu principiile expuse în lucrările sale anterioare[5], reţinem totuşi că, în fond, sub învelişul credinţei religioase în posibilitatea înfăptuirii păcii, răzbate gîndul preţios al necesităţii controlului asupra rezultatelor din ce în ce mai mari ale dezvoltării ştiinţei şi tehnicii. Acestea, spunea Drăghicescu nu fără temei şi în consens cu părerile democratice ale vremii, pot fi distrugătoare, pot ameninţa existenţa însăşi a civilizaţiei umane. Ele trebuie direcţionate spre binele omului, ca individ, naţiune şi umanitate. Sînt idei de mare actualitate şi realmente controlul moral asupra folosirii rezultatelor ştiinţei şi tehnicii este

[3] D. Drăghicescu, *America y la Liga de Las Naciones*, Proemia da Jose Angel Cerniceros, Mexico, 1937, p. 5.

[4] *Ibidem*, p. 17.

[5] Asupra semnificaţiei acestora ne-am exprimat punctul de vedere în studiul pe care l-am citat mai înainte.

absolut necesar, putem adăuga noi astăzi, cu deosebire față de Drăghicescu, că aici vedem rolul crescînd nu al religiei, ci al filozofiei în genere, al filozofiei marxiste în special, rolul crescînd al unei politici realiste și active, domeniu în care poziția lui Drăghicescu ne este efectiv apropiată.

Gînditorul român se oprește asupra rolului Ligii Națiunilor în condițiile în care — în perioada ce a urmat primului război mondial — „viața omenirii este amenințată profund, total și definitiv, atîta timp cît conflictele de interes și orgoliu între națiuni vor continua să fie rezolvate prin forța armată" [6]. Datorită științei și tehnicii, folosirii lor în scopuri militare destructive, un nou război va fi o adevărată sinucidere mondială, avertizează Drăghicescu cu patru ani înaintea dezlănțuirii celui de-al doilea război mondial, care a cauzat suferințe amare și distrugeri enorme. Iar în ultimii 30 de ani, progresele științei și tehnicii militare sînt atît de impresionante (în sensul rău al termenului), încît pericolul de sinucidere mondială, ca să ne exprimăm în termenii lui Drăghicescu, este real. Iată dar cît de actuală este teza susținută de Drăghicescu despre necesitatea de a adopta un sistem juridic internațional, care să nu îngăduie izbucnirea conflictelor armate sau lărgirea lor (acolo unde ele s-au produs), și de a crea o instituție destinată a arbitra conflictele, a face să triumfe pacea și rațiunea, dragostea de viață a oamenilor. Pentru că spune filozoful român, dragostea de viață este proprie omului, și nu dorința de moarte.

Este interesant că, plecînd de la această idee, Drăghicescu critică filozofia pesimistă care face elogiul morții. „Cred — spune el — că popoarele au și vor avea totdeauna oroare de moarte, cu excepția poate în Japonia, unde moartea voluntară este adesea o practică cvasioficială, și a Germaniei lui Schopenhauer și Spengler, al căror pesimism budist înclină spre Nirvana" [7]. Evident, critica filozofică era în fond o critică la adresa militarismului japonez și a hitlerismului, față de care Drăghicescu își manifestă *expressis verbis* adversitatea.

În ceea ce privește pozițiile filozofice contestate este clar că Drăghicescu, ca și alți gînditori români preocupați de soarta popoarelor lumii, a poporului nostru, respinge pesimismul care, cum se exprimase mai înainte George Barițiu, ar constitui un „venin de moarte" pentru națiunea română, îndepărtînd-o de la rezolvarea problemelor ei vitale. Drăghicescu stabilește afinități teoretice cu Bergson, pe care îl citează deseori în această lucrare, în legătură cu necesitatea unei speranțe infinite într-o viață mai bună, speranță colorată, e drept, mistic și la gînditorul francez și la cel român. Importantă este însă în context respingerea militarismului, a agresiunii, a filozofiei morții.

Pledînd pentru crearea unui organism internațional, pentru întărirea rolului Ligii Națiunilor, Drăghicescu atrage atenția asupra concentrării imense de armament în Europa, asupra mijloacelor enorme de distrugere acumulate și exclamă: „Cine va rămîne în viață în sărmana Europă? Cu bombele de gaz otrăvitoare, bombele incendiare, explozive și cu microbi ai celor mai rele boli contagioase, în cîteva săptămîni orașe și sate mari și mici vor fi incendiate și ruinate și aspectul țărilor celor mai civilizate și înfloritoare din Europa va fi acela al peisajelor lunare" [8]. Și mai departe, legînd direct soarta omenirii de existența organismului internațional: „Dacă Liga nu se va întări, omenirea se va prăbuși, pentru că progresele tehnicii războinice, mijloacele de ucidere și urile au ajuns să se acumuleze și să se organizeze într-un asemenea grad, încît în următorul măcel mondial, nu vor mai fi victime de zeci de milioane, ca în ultimul război, ci de sute de milioane și evoluția viitoare a omenirii va fi un regres către caverne și canibalism" [9]. Viziune sumbră, exagerată, dar cît de puternic ancorată în realitate erau ideile lui Drăghicescu și cît de îngrijorat, pe bună dreptate, se arăta el de evoluția evenimentelor din ajunul celui de-al doilea război mondial, o dovedește faptul că, la sfîrșitul acestuia, multe țări prezentau un peisaj, care fără a fi chiar lunar, nu era mai puțin dezolant, fără a mai aminti de pierderile de milioane de vieți omenești în cursul războiului.

Tocmai de aceea, insistența cu care Drăghicescu susținea necesitatea dezarmării sau, cel puțin, spunea el, a reducerii forțelor armate are mari valențe actuale. E nevoie totodată de o activă propagandă pentru pace, spunea Drăghicescu, propagandă pe care diplomatul român o distingea net de o atitudine pacifistă. Pacifismul, de care se face atîta paradă, remarcă el, stimulează de fapt pe agresor, încurajează tendințele războinice.

În spirit realist, Drăghicescu își dă seama că, pentru a-și putea îndeplini misiunea de menținere a păcii, de aplanare a conflictelor, Liga Națiunilor are nevoie de o forță armată proprie (pînă la dezarmarea generală) și că în acest sens statele puternice financiar și militar au un mare rol. Ele pot fi interesate în a face parte din Liga Națiunilor și a contribui la organizarea forțelor militare ale acesteia, întrucît, în cazul unui nou război, prevede Drăghicescu, și învinși și învingători și state mari și state mici vor avea de suportat consecințe incalculabile. Din acest considerent,

[6] D. Drăghicescu, *op. cit.*, p. 19.
[7] *Ibidem*, p. 20.
[8] *Ibidem*, p. 22.
[9] *Ibidem*, p. 67.

trebuie înlăturată grava lipsă a Ligii Națiunilor și anume lipsa de universalitate, precizează Drăghicescu. În același sens, el accentuează că națiunile mici și mijlocii trebuie să participe activ în cadrul Ligii Națiunilor. Învățînd din experiența trecutului, aceste națiuni — spune Drăghicescu într-o autentică manieră umanistă și vorbind parcă în zilele noastre, trebuie să se conducă după o serie de principii și anume :

1. Să respecte cu exactitate clauzele și condițiile de ordin general pe care Statutul Ligii Națiunilor îl impune membrilor săi și acordurile particulare încheiate în momentul intrării în Ligă. Diplomatul român avea în vedere acele tratate de tipul Micii Înțelegeri sau Înțelegerii Balcanice, ca și altele menite să asigure în anumite regiuni ale lumii focare de liniște, de exemplu al unor relații statornicite pe baza egalității în drepturi și a independenței naționale. Mai departe,

Națiunile mici și mijlocii să privească cu îngăduință greșelile marilor națiuni, dar să manifeste maximă severitate cînd națiunile mici sînt tratate disprețuitor, întrucît o asemenea atitudine este periculoasă.

2. Să aibă întotdeauna conștiința vie a punctelor lor slabe, a forțelor, intereselor și datoriilor proprii, a *pericolelor posibile* și a avantajelor poziției lor. Să aibă o vigilență constantă și un comportament demn. Să-și dezvolte continuu economia, să echilibreze finanțele, să crească bunăstarea generală pentru a evita conflictele sociale (Drăghicescu propune un socialism moderat; el este, în fond, un adept al solidarismului social, o limită evidentă a poziției sale). Să folosească cît mai rațional resursele locale și să recurgă cît mai puțin la importuri de muncă și capital.

3. Să încerce permanent să țină pasul cu progresele cele mai importante ale umanității, pe plan social, economic, cultural, politic.

4. Să respecte drepturile tuturor, să nu disprețuiască pe nimeni, mai ales să aibă grijă pentru relațiile de bună vecinătate.

5. Să nu permită tulburări interne, care pot constitui pretext pentru o intervenție străină.

6. Să păstreze o forță rațională pentru autoapărare, pentru că — remarcă Drăghicescu — dreptul, fără energie și muncă, înseamnă de fapt nedreptate și imoralitate, iar Organismul internațional, respectiv Liga Națiunilor, nu este chemată să protejeze lenea, indiferența sau parazitismul.

Sînt principii expuse cu patru decenii în urmă, dar care au o vie rezonanță contemporană. Sînt gînduri generoase, idei politice realiste, care — deși teoretic au un balast religios — marchează poziția înalt umanitaristă a gînditorului nostru.

Referirile pe care el le face la adevărata Cetate a lui Dumnezeu trebuie înțelese în sensul lor. Această cetate, spune Drăghicescu, nu este realizabilă *hic et nunc*, ci într-o viață infinită (în care trebuie să credem cu tărie, — aici este în principal elementul religios din gîndirea sa). Iar această viață infinită se poate efectiv realiza cu ajutorul științei și tehnicii, Drăghicescu propunînd încă din 1916 ca oamenii care și-au consacrat activitatea binelui omenirii să fie păstrați din momentul morții lor în condiții care să permită, atunci cînd știința și tehnica vor oferi mijloacele corespunzătoare, readucerea lor în viață. În vremea noastră, criobiologia pare că începe să-i dea dreptate într-o anumită măsură gînditorului nostru. Ideea este în orice caz aceea a triumfului vieții asupra morții, a realizării în viața omenirii a unei societăți mai bune și mai drepte.

Cu toată această coloratură religioasă, cu toate că și în această lucrare Drăghicescu subliniază valoarea morală a religiei, îndeosebi a creștinismului, din însuși punctul de vedere al filozofiei acestuia, el este un eretic deoarece filozofia creștină consideră, de la Augustin încoace, că cetatea lui Dumnezeu se înfăptuiește, pentru eternitate, pe plan spiritual, în interiorul omului. Ceea ce nu ne determină pe noi, să ignorăm caracterul idealist, religios, al poziției lui D. Drăghicescu dar nici să minimalizăm sensul valoros al ideilor sale despre perfectibilitatea ființei umane, despre pace, despre principiile colaborării între toate statele și națiunile, mari, mici și mijlocii, despre crearea unui sistem de securitate europeană și mondială.

Aceste idei și principii susținute ferm și clar îl situează pe gînditorul evocat acum în tradiția pozitivă, înaintată a gîndirii din țara noastră, în șirul precursorilor remarcabili ai unei politici românești active și inteligente dusă în zilele noastre cu perseverență și strălucire de România socialistă.

TEORIA PERSONALITĂȚII ÎN ETICA LUI D. GUSTI

DE

CONSTANTIN STROE

Cercetarea eticii lui Gusti răspunde necesității de a reconstitui critic și obiectiv peisajul spiritual românesc al deceniilor 3 și 4 din secolul nostru îndeosebi al deceniului premergător războiului, eliberării și revoluției, cînd contradicțiile sociale din țara noas-

tră își aflau expresia lor tot mai net conturată într-o vie confruntare de idei și poziții teoretice și se pregăteau astfel condițiile delimitărilor și clarificărilor ulterioare mereu mai fățișe și radicale. Evident, etica lui Gusti aparține acelor tendințe ale epocii care vizau, în limitele societății burgheze și în vederea consolidării ei, o ieșire din inerția așezărilor tradiționale și a spiritului de pasivitate (patriarhal), care făceau să planeze asupra relațiilor sociale (burgheze) un climat de încetineală și inerție. Ceea ce este nou și original în opera lui Gusti este determinat tocmai de posibilitatea întrezărită de el de a iniția o mișcare reală împotriva structurilor moral-spirituale frenatoare în depășirea cărora el vedea o cale pentru dinamizarea și înnoirea vieții social-economice românești. Etica lui Gusti viza prin aceasta mijloacele de impulsionare spiritual-afectivă a unui asemenea demers la scara națiunii, reeditînd în condițiile de la noi iluzia spiritualismului progresist din toate timpurile că progresul social ține înainte de toate de dimensiunea voinței, dar îndreptînd prin aceasta atenția epocii spre *tema reformei* de pe pozițiile democratismului, ceea ce implica atragerea la viață activă a păturilor și claselor nesolicitate pînă atunci decît într-o măsură care menținea dezvoltarea în limitele încetinelii cvasi-tradiționale. Din această perspectivă, considerînd că „dintre toate păcatele omenești pasivitatea este cel mai apăsător", Gusti ne apare ca o personalitate activă ce înfățișează activismul burghez într-o Românie letargică, în care dezvoltarea era lipsită de vigoare și dinamism și își făcea loc cu greu în hățișul de reminiscențe orientalo-feudale.

Acesta este motivul pentru care, în climatul de dezinteres oficial pentru direcțiile de perspectivă și de suprasolicitare a adeziunilor la promisiuni într-o mistică a minunilor posibile prin credință și naționalism, Gusti lucrează stăruitor la o *etică pozitivă*, pozitivată de încredere în eficiența inițiativei burgheze, dînd sens viu unor teme ale vieții morale ca raportul interesului general cu cel particular, sensul etic al acțiunii, participare, responsabilitate, demnitate și personalitate, care, corespunzînd unor trebuințe reale ale națiunii burgheze, depășeau totodată aria unei asemenea funcționări limitate.

Avînd în vedere că conceptul gustian de personalitate — considerat de Gusti temei sigur și singurul fundamental pentru o *„știință a națiunii"*, cum denumea el obiectivul teoretic de ansamblu al cercetărilor sale — are o rezonanță pozitivă contemporană, în economia studiului de față ne-am oprit la analiza acestuia.

★

Ideile lui Dimitrie Gusti despre personalitate amintesc de influența primită, în perioada studiilor sale universitare, din literatura etică postkantiană și neokantiană a timpului, în special din cea germană — Școala de la Marburg și, într-o anumită măsură, și cea de la Baden — care considera ca valoare supremă, personalitatea creatoare de cultură, iar etica modernă ca o *etică a personalității și culturii*.

Pornind de la o ipoteză de lucru personalistă, care în epocă se impusese deja ca un postulat la care aderă și alți autori[1], D. Gusti își orientează întreaga sa gîndire etică înspre fondarea unei teorii a personalității adecvate mediului social românesc[2]). Se întrezărea în această năzuință a sa, dorința sinceră de a învinge „inerția seculară" și de a ridica națiunea română ca națiune făuritoare de cultură în rîndul celorlalte națiuni ale lumii.

O asemenea întreprindere însă nu era posibilă, aprecia Gusti, decît prin elaborarea unui îndreptar etic care să vizeze formarea

---

[1] Imediat după primul război mondial, *P. Andrei* — aflat în acel timp sub puternica înrîurire a prof. D. Gusti — remarca : „Etica modernă este etica personalității ... Valoarea supremă morală este personalitatea creatoare de cultură. Personalitatea este astăzi general recunoscută ca o valoare supremă" (P. Andrei, *Filozofia valorii*, București, Edit. Fundației, 1945, p. 179). Un deceniu mai tîrziu *C. R. Motru* arăta că „Epoca noastră este epoca personalității libere, autonome și suverane (C. R. Motru, *Personalismul energetic*, București, 1927, p. 138 — 139). Cam în aceeași vreme, *M. Ralea* atrăgea atenția asupra faptului că „E greu de găsit în cultura contemporană o idee mai fundamentală, un concept mai adînc infiltrat în sufletul fiecăruia, decît noțiunea de persoană autonomă.... Noțiunea de individualitate (în sens de personalitate — n. n. — *C. S.*) pătrunde tot mai mult în metodologia științelor. Ea e o categorie a culturii contemporane". Și, conchide Ralea — referindu-se la starea de spirit contradictorie în legătură cu problema personalității, cînd pe de o parte unii exaltau personalitatea, iar alții vorbeau de o disoluție a eului și pledau pentru o totală despersonalizare — „criza individualismului modern face astfel problema originii personalității palpitantă și actuală" (M. Ralea, *Formarea ideii de personalitate*, Iași 1924, p. 151).

[2] Mediul social românesc în care activează și la care se raportează (se referă) Gusti era acela în care procese ca industrializarea, urbanizarea și în general dezvoltarea capitalismului erau întîrziate față de țările capitaliste occidentale. În raport de nivelul de dezvoltare al acestor procese exista în România altă proble-

unor personalități creatoare de valori culturale. „Știința națiunii — scria el în acest sens — descoperă forțele creatoare ale națiunii care trebuie puse în mișcare fără întîrziere pentru ... îndeplinirea misiunii românești în lume, ca să dăruim umanității specificul nostru național, în chipul desăvîrșit al unei culturi românești"[3].

Deși prin întreaga sa operă științifică și activitate didactică prof. D. Gusti se dovedește a fi fost puternic ancorat în realitățile românești[4], luat de torentul vieții totuși, de pe pozițiile democrat-burgheze de pe care a militat, el nu a putut înțelege în mod adecvat criza în care intrase sistemul capitalist din România. Gusti înregistrează această criză însă renunță a-i cerceta cauzele adînci, reducînd-o la un singur aspect și acela minor în raport cu celelalte elemente esențiale ale sistemului social. „Criza prin care trece societatea contemporană — sublinia Gusti — este o criză a personalității sociale". Drept consecință, el își canalizează efortul în vederea găsirii unei soluții care să ducă la rezolvarea „crizei personalității", menită la rîndul său să servească depășirii crizei în care se zbătea regimul burghezo-moșieresc din vremea sa.

În acest spirit „etica vie a națiunii" ca etică a formării personalității competente și creatoare se voia în concepția lui D. Gusti un fel de „panaceu" al crizei economice, sociale și politice prin care trecea România burghezo-moșierească. În ultimă instanță, teoria sa asupra personalității tindea să dea o soluție etică unor contradicții sociale reale întregului sistem.

★

Teoria modernă a personalității consideră ca esențiale pentru definirea conceptului de personalitate, stabilirea naturii conținutului său, a elementelor din care este alcătuită, precum și modul lor de structurare. Și Dimitrie Gusti a resimțit necesitatea acestui mod de abordare, atunci cînd propunea, „după o scurtă explicare genetică" a termenului, o „încercare de înțelegere a ideii de personalitate și într-un mod mai analitic"[5]. Așadar, Gusti nu se mărginește să ne ofere o formulă generală a personalității creatoare de valori; el configurează structura și dinamica personalității, nivelele ierarhiei sale. Astfel, după părerea lui, personalitatea este alcătuită din două principii: un principiu de armonie sintetică-unitară și un alt principiu de armonie sintetică a unor motive tipice, emoționale și intelectuale. În acest sens, personalitatea este o concentrare armonioasă a motivelor tipice intelectuale și emoționale; adică o desfășurare de iubire de sine, de simpatie și religiozitate cărora le corespunde voința cea mai lungă[6]. Și după cum aceste motive se vor găsi într-o formă mai mult sau mai puțin dezvoltată, tot așa vom avea diferite forme de personalități. Astfel, personalitatea poate fi: posibilă, reală, desăvîrșită (maximală), după cum actualizarea voinței este minimală, reală și maximală, respectiv dacă impulsurile tipice ale voinței practice — iubirea de sine, simpatia și respectul (Ehrfurcht) — în unitatea lor, se află într-o stare de dezvoltare incipientă, complet dezvoltate sau pe deplin actualizate (maxime)[7]. În această perspectivă, aprecierea lui Ov. Bădina că „pe fondul acestor determinări psihologice asupra conștiinței golită de orice conținut

matică morală decît cea proprie țărilor din apusul Europei care solicita și obliga la meditații privind necesitatea unor ample prefaceri de ordin social și politic susceptibile de a modifica stările de lucruri existente.

[3] D. Gusti, *Știința națiunii*, în *Enciclopedia României*, vol. I. *Statul*, București, 1938, p. 30.

[4] După 1900 — an în care D. Gusti se întoarce de la studii din Germania — el se manifestă ca un observator a tot ceea ce era mai actual în epocă. Nici unul dintre aspectele majore ale vieții sociale, politice și culturale din România n-au scăpat reflexiei sale cu scopul de a cunoaște fenomenele, pentru ca de pe această bază să facă propuneri de îmbunătățiri. Din acest punct de vedere, Gusti nu mai apare ca un simplu continuator și promotor al ideilor sociologice-etice ale profesorilor săi germani, ci ca un gînditor ce a reușit să opereze în viziunea sa modificări perceptibile, să abordeze original problematica românească. Așa se explică de ce, deși D. Gusti pleacă de la nivelul mondial atins de cunoașterea sociologico-etică a vremii sale — Wundt, Paulsen, Durkheim etc. — pe această bază, totuși, el statornicește într-o manieră proprie un sistem de categorii prin care încearcă să aproximeze realitatea românească. Dacă la început Dimitrie Gusti s-a aflat aproape cu totul sub influența ideilor etice neokantiene și a filozofiei sociale promovate de „marii magiștri ai gîndirii științelor sociale", cu timpul, și mai ales datorită schimbării activității sale științifice de la Lipsca și Berlin la Iași apoi la București, se observă o depărtare de punctul de vedere wundtian și neokantan care predominase inițial și evoluția sa spre un punct de vedere teoretic și metodologic propriu.

[5] D. Gusti, *Spre o etică vie a națiunii noastre*, în D. Gusti, *Opere*, vol. II, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 327.

[6] D. Gusti, *Introducere la cursul de istoria filozofiei grecești, etică și sociologie*, în D. Gusti, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 219.

[7] D. Gusti, *Egoism și altruism. Despre motivația sociologică a voinței practice*, în D. Gusti, *Opere*, vol. II, p. 69.

social, Gusti construiește teoria sa asupra personalității", că „principiul de constituire a teoriei lui Gusti asupra personalității este individual și formal, totul bazîndu-se pe analiza raportului dintre mijloace și scopuri, de unde și unghiul foarte îngust din care este studiată problema personalității, aceasta fiind limitată la analiza funcțională a procesului motivării, la marea problemă a motivelor și scopurilor"[8], este parțial justă. Dar numai parțial; pentru că, în adevăr, dacă în primele lucrări ale lui D. Gusti[9] totul se reliefează pe un fundament afectiv, personalitatea putînd fi definită numai cu ajutorul unor elemente psihologice (remarcăm aici tributul plătit de el voluntarismului profesorilor săi — Wundt, Paulsen ș.a.), în lucrările de mai tîrziu, ca urmare a contactului cu realitatea socială, el se distanțează într-o oarecare măsură de această viziune, deschizînd unele portițe prin care să pătrundă elementele socialului. În ultimă instanță, *el nu rămîne la înțelegerea personalității exclusiv ca o „structură a unor elemente sufletești", ci concepe personalitatea ca un fenomen social determinat de interacțiunea individului care devine personalitate cu societatea și cultura*, iar conținutul său ca rezultînd din asimilarea într-o sinteză personală a valorilor sociale și îndeosebi a celor culturale. Astfel, Gusti sublinia că „în primul rînd este necesar ca dezvoltarea personalității individuale să nu se despartă de condițiile vieții sociale. Nu există individ a cărui manifestare, cît de nouă și cît de posibilă, să se fi petrecut în afara factorilor sociali, în afara anumitor condiții pe care numai aceștia le pot realiza"[10].

Numai în societate funcția personalității se potențează și se manifestă în mod plenar, sensul fundamental al acestei manifestări fiind, după aprecierea lui Gusti, crearea de noi valori culturale. Prin eforturile și creațiile sale, personalitatea ridică societatea pe noi trepte de dezvoltare, contribuind la progresul culturii și al umanității. Funcția personalității de a crea noi valori culturale rezultă din faptul că ea însăși este una din cele mai de seamă valori social-umane.

Prin luarea în considerație a corelației *societate-personalitate*, D. Gusti și-a formulat idealul său etic—personalitatea socială creatoare de valori. În acest sens poziția gustiană este rațională, realistă și superioară în raport cu cea exprimată, de pildă, de C. Rădulescu-Motru. În ordinea de idei enunțată, dacă la C.Rădulescu-Motru, personalitatea este concepută de pe pozițiile psihologiei sale voluntarist-idealiste, cu un accent deosebit pe aspectul ontologic al personalității, la D. Gusti personalitatea este văzută dintr-o perspectivă sociologico-etică (omul corelat cu idealul și valorile culturii create de el). Prin aceasta Gusti se delimitează de personalismul energetist al contemporanului său C.R. Motru, în concepția căruia „personalitatea umană, nu este atît produsul istoriei cît produsul naturii". După cum sublinia și T. Vianu, „C.R.Motru diverge de linia istorismului, pentru a urma pe aceea a unei antropologii naturaliste"[11]. Spre deosebire de acesta, D. Gusti, se situează pe pozițiile unei antropologii culturale. Consecința unei asemenea poziții sînt numeroasele elemente viabile pe care le întîlnim în tezele lui Gusti despre raporturile funcțional și genetic dintre *personalitate și cultură*. El a insistat foarte mult asupra faptului că manifestările de cultură sînt creații funcție de personalitate. Menirea cea mai înaltă a personalității este, în opinia lui Gusti, „de a fi creatoare de valori și de a deschide perspective noi", opinie susținută astăzi de toți reprezentanții antropologiei culturale (R. Linton, K. Kluckhohn, O. Klineberg etc.)[12].

Valoarea morală a culturii, arată Gusti, constă nu atît în întinderea ei, ci în energia cu care individul o utilizează în formarea sa spirituală ca personalitate distinctă. În acest sens cultura în ansamblu și îndeosebi valorile culturii spirituale, reprezintă temeiul pe care se constituie personalitatea. Personalitatea este ea însăși o valoare care rezultă din sinteza originală a valorilor.

---

[8] Ov. Bădina, *Dimitrie Gusti, Contribuție la cunoașterea operei și activității sale*, București, Edit. științifică, 1965, p. 67.

[9] Vezi *Egoism și altruism* (1904), *Introducere la Cursul de istoria filozofiei grecești, etică și sociologie* (1910).

[10] D. Gusti, *Spre o etică vie a națiunii noastre*, p. 332.

[11] T. Vianu, *Studii și portrete literare*, 1938, p. 138.

[12] Ideea gustiană că nu există personalitate fără cultură, ca și aceea după care nu poate fi conceput progresul culturii fără contribuția originală a personalității, este extrem de actuală. Cei mai de seamă reprezentanți ai antropologiei culturale, printre care și *O. Klineberg* (în *Psychologie sociale*, P. U. F., Paris, 1957, 2 vol.) analizînd raportul dintre cultură și personalitate arată cu temei că nu trebuie produsă o dihotomie între acești doi termeni, ei fiind indisolubil legați unul de altul. *R. Linton* (în *Fundamentul cultural al personalității*) consideră că tipul de personalitate ce corespunde unei anumite societăți este un produs al unei culturi determinate. Pe aceeași linie, *E. Fromm* (în: *Escape from Freedom*) descrie personalitatea „în context cu cultura care o modelează". La fel *K. Kluckhohn* (în: *Initiation à l'anthropologie*, Bruxelles) evidențiază multiple aspecte ale raportului personalitate — cultură.

Căci, cînd spunem personalitate, consideră Gusti, am spus un cuvînt care cuprinde tot ceea ce este esențial și tot ceea ce este profund uman, tot ce urmează a fi considerat ca avînd o valoare superioară tuturor celorlalte valori supreme. Gusti ierarhizează valorile, în sensul că ele vor fi socotite mai importante sau mai puțin importante, după gradul în care se apropie sau se depărtează de personalitate. Observăm că, prin apelul la noțiunea de personalitate, Gusti crede că a găsit criteriul de valorizare a acțiunii umane, a găsit posibilitatea de apreciere a faptelor morale. Odată stabilit criteriul de judecare al tuturor acțiunilor umane (care simultan este criteriul de cunoaștere pentru toate scopurile și criteriul de valorificare pentru toate valorile umane), lui Gusti nu-i rămîne decît să propună personalitatea ca fundament și scop ultim al acțiunii umane. ,,Căpătarea personalității maxime are ca o consecință logică înălțarea morală și stabilirea unui solid fundament moral"[13].

Idealul etic odată elaborat și redat sub formula personalității maxime creatoare de valori, conduce cu necesitate la stabilirea imperativului etic. În multiplele sale variante, imperativul etic este formulat de către Gusti încă în *Introducere la cursul de istoria filozofiei grecești, etică și sociologie*" din 1910. Imperativul categoric gustian, sintetic redat prin lozinca ,,deveniți o personalitate pentru a o desfășura în toată plinătatea ei; desfășurați-vă personalitatea pentru a crea valori de cultură"[14], apare pentru cel ce l-a enunțat ca o cerință stringentă corespunzătoare epocii lui, o condiție fără de care însăși existența națiunii, a umanității ar fi pusă sub semnul întrebării. Căci, într-adevăr, ce-ar fi o națiune — se întreba Gusti — fără cultură, fără personalități sociale, ce-ar fi o umanitate fără națiuni-personalități, fără cultura lor caracteristică, sufletească, economică, politică și juridică?

Conținutul imperativului etic poate fi despărțit în două laturi, fiecare din ele constituind, ceea ce Gusti numește primul și al doilea imperativ etic: a) ,,acționează astfel încît în fiecare clipă a acțiunii tale să atingi realizarea maximală a personalității tale"; b) ,,atinge actualitatea maximală a personalității tale spre a o desfășura pentru crearea celor mai înalte valori culturale"[15].

Cum însă viața practică este departe de a se conforma unor astfel de imperative, Gusti *consideră o educație în această direcție*, ca una din cele mai importante sarcini ce ar reveni pedagogiei sociale. De aceea, în gîndirea lui Gusti, preocuparea pedagogică nu este întîmplătoare, ci constituie o parte integrantă a sistemului său de sociologie, etică și politică.

Imperativul etic al lui D. Gusti nu se reduce la universul limitat al vieții individuale, ,,privește nu atît pe individul în particular, ci pe individ ca făcînd parte dintr-un grup social". De aceea, el se aplică și grupurilor sociale (,,unităților sociale") din care individul face parte. În această perspectivă, personalități pot fi, după aprecierea lui Gusti, nu numai indivizii, ci ,,tot ce are voință și e însuflețit de necesitatea unei acțiuni creatoare". Personalități pot deveni, astfel, unitățile sociale (comunități, instituții, grupuri sociale), națiunea — expresia cea mai elocventă a personalității — și umanitatea, sinteză ultimă a creației omenești, consacrare definitivă a ideii de personalitate. Această *extindere a sferei personalității determină* ca misiunea eticii să fie, în același timp, socială (personalistă), națională (profesională) și umanitară.

Afirmarea personalității presupune o conștiință puternic dezvoltată pe care nu o poate avea cineva decît printr-o continuă aspirație către perfecțiune. Aspirația fiecăruia, indiferent de ideile împărtășite, ar trebui să *tindă în primul rînd la realizarea maximă a* personalității sale. Aceasta este un proces greu de realizat, ce presupune efort continuu de autodepășire, de autocreare, proces incompatibil cu o ,,viață de juisor, de trîndav, care ar sta fără muncă, așteptînd din cauza unei situații privilegiate să primească totul de la societatea în care trăiește, fără a-i da nimic în schimb[16]. Personalitatea, așadar, nu este un privilegiu al unora ci o sinteză la care poate să aspire fiecare om; ea nu are un conținut metafizic criptic, accesibil doar inițiaților, spiritelor superioare. Personalitatea este accesibilă tuturor. Ea nu trebuie privită ca ceva ieșit din comun ci, dimpotrivă, trebuie căutată în perspectiva vieții curente, în lumina virtuților acțiunii ce se realizează în tumultul vieții. ,,Tribuna personalității — nota Gusti — este viața, cu tot ce constituie munca ei de devenire; oricine poate deveni o personalitate: plugarul, lucrătorul de fabrică, funcționarul, inginerul, profesorul universitar, primul ministru, șeful de stat. Fiecare dintre aceștia poate deveni o personalitate, folosind propriile lor mijloace de

---

[13] D. Gusti, *Etica, Curs predat de prof. D. Gusti*, Universitatea București (1929 — 1930), editat după note stenografice de Alfred Ionescu (litografiat) p. 353.

[14] D. Gusti, *Introducere la cursul de istoria filozofiei grecești, etica și sociologia*, p. 223.

[15] D. Gusti, *Științele sociale, sociologie, politică și etică în interdependența lor unitară*. p. 37.

[16] D. Gusti, *Etica: Curs de etică (1929 — 1930)*, p. 358.

viață, în propriul lor domeniu de activitate"[17]. Orice om poate ajunge — potrivit însușirilor și aptitudinilor sale — la dezvoltarea armonioasă a personalității sale. Idealul personalității nu este rezervat unei minorități, unei elite — de rasă sau de genii — ci este un ideal etic accesibil, un model pe măsura omului care depune eforturi de a-și cultiva și obiectiva particularitățiie, realele sale calități. Criticînd pe aceia care afirmau că numai oamenii de elită se pot circumscrie imperativului etic, Gusti arată că idealul etic propus de el poate fi îmbrățișat de toți oamenii, neexistînd personalități înnăscute, predispoziții de rasă sau clasă care hotărăsc ca unii oameni să devină personalități, iar alții nu; în orice om există scînteia personalității. Așadar, fiecare individ poate avea o conduită morală, poate fi apt pentru realizarea idealului moral, oricît de limitate i-ar fi puterile. Condiția este ca el să ocupe în sistemul social locul ce i se cuvine în raport cu puterea sa de muncă, deci în raport cu competența sa în acel domeniu de activitate. De aceea, notăm faptul că necesitatea de a vedea realizat interesul general al națiunii burgheze și o dată cu acesta consolidarea societății capitaliste îl determină pe Gusti să vizeze în opera sa nu personalități excepționale, ocupînd poziții și asumîndu-și responsabilități de prim rang, ci pe omul oarecare, care trebuie să-și dezvăluie originalitatea în sensul celei mai înalte meniri — respectiv aceea de a fi o personalitate vie, cu spirit de inițiativă. Aici D. Gusti exprimă o nevoie a timpului său, pentru că, în adevăr, interesul general al societății capitaliste nu se putea împlini decît prin plămădirea de personalități ,,eficiente" de tipul omului de afaceri, întreprinzător și energic.

Concomitent cu împlinirea interesului general burghez, Gusti credea însă că e posibilă și realizarea interesului fiecăruia de a se forma și desăvîrși pe sine ca om, ca personalitate.

De aceea el și considera că atributul personalității trebuie acordat nu numai oamenilor excepționali, ci tuturor acelora care prin spiritul lor creator, prin inițiativă și originalitate creează valori sociale. Deci, personalitatea, aprecia cît se poate de just Gusti, refuză ideea ierarhizărilor factice. Nu slujba, nu averea, nu frumusețea fizică, nu provenința socială, nici una din acestea nu creează și nu determină personalitatea, ci efortul creator prin care omul se revendică drept ,,muncitor al propriei sale sorți"[18].

Personalitatea, în sensul ,,omului nou" descris de Gusti în termenii ,,împătritului său voluntarism"[19], este prezentată de el din perspectiva efortului uman conștient de a se ridica pe sine la un nivel apropiat de ,,ceea ce trebuie să fie". Astfel, apare ca o datorie morală pentru fiecare de a face din sine însuși o personalitate.

Postulînd ideea că realizarea personalității este posibilă aici, în lumea în care trăim și stă în putința tuturor, Gusti își construiește și dezvoltă teoria sa asupra personalității într-un plan profund democratic, distanțîndu-se pînă la opoziție de elitismul clasic tradițional și de manierele neobiologiste sau iraționaliste de explicare a personalității. De pildă, el considera că singură existența vegetativă nu justifică viața omului decît cel mult din punct de vedere biologic. Din punct de vedere etic, simpla existență organică nu justifică valoarea existenței unui individ; o simplă existență vegetativă din punct de vedere etic este indiferentă. Pentru ca să aibă valoare morală, existența unui individ trebuie să răspundă unor valori culturale și să militeze

---

[17] Personalitățile umane nu sînt identice chiar dacă au ceva ,,comun", întrucît acest ceva comun poate fi integrat diferit de către diverse personalități. Prin aceasta, ,,Gusti a pus problema diversificării tipului de personalitate, problemă contemporană ce se pune cu acuitate în epoca noastră" (N. Bellu). Problema tipului de personalitate, despre care vorbește Gusti în opera sa, este examinată astăzi de numeroși gînditori de pe pozițiile antropologiei culturale; R. Linton, R. Merton, E. Fromm, M. Dufrenne, K. Kluckhohn, C. Klineberg ș. a. Ei numesc tipul de personalitate produs al unei culturi și integrat într-o anumită comunitate umană, *personalitate de bază*. În viziunea lor aceasta nu exclude ci presupune variații de personalitate, adică un mod propriu original în care oamenii aparținînd anumitor grupuri sociale realizează sinteza valorilor sociale. Variațiile de personalitate se includ ca fenomene particulare în tipul personalității de bază. De pildă, Linton le numește *personalități de statut* și arată că ele exprimă configurații suplimentare de răspunsuri, în funcție de anumite grupuri socialmente delimitate înăuntrul societății, am adăuga noi, înăuntrul comunității umane și al culturii căreia îi corespunde personalitatea de bază. Fiecare societate are tipul său de personalitate de bază, precum și anumite serii de personalități de statut determinate de structura lor socială și de structura culturii care îi este proprie.

[18] D. Gusti, *Spre o etică vie a națiunii noastre*, p. 332.

[19] D. Gusti, *Știința și pedagogia națiunii*, în D. Gusti, *Opere*, vol. IV, Edit. Academiei R.S.R., 1973, p. 222 — 223.

pentru realizarea idealului etic (adică a propriei sale personalități).

Valoarea pe care Gusti o acordă omului și posibilității lui de dezvoltare în planul culturii și acțiunii are drept consecință abordarea personalității mai puțin în sens de personalitate istorică și mai mult în sens etico-axiologic, sens ce vizează capacitatea individului uman ca, *prin creație de valori să-și constituie o lume specifică, lumea valorilor, opusă simplei existențe vegetative* și prin aceasta să se ridice la o înaltă spiritualitate, eticianul român subliniind adesea că, „pentru a-și justifica existența, omul are nevoie nu numai de pîine dar și de o idee morală". Cu alte cuvinte, problema adevărată, marea problemă a omului este alta decît aceea de a-și cîștiga o bucată de pîine, și anume de a se gîndi la calitatea lui, la rostul lui și la idealul lui în lume.

Dacă ținem seama de faptul că acest viu interes pentru problema personalității și a valorilor ei spirituale se înscrie ca un firesc protest împotriva unor concepții și gînditori cu audiență în filozofia burgheză din România interbelică ce prevedeau o despiritualizare și depersonalizare crescîndă a omului, dezagregarea subiectivității sale, idealul personalității schițat de Gusti are un *fond neîndoielnic progresist.*

★

După cum s-a putut constata, ideea fundamentală a eticii lui D. Gusti este o teză de bază a personalismului, foarte mult îndrăgită de el și de care s-a simțit atras pe întreg traiectul vieții sale — ridicarea omului prin propria sa faptă la treapta denumită de el „*personalitate socială*". De aceea chiar și la sfîrșitul unei succinte analize a problemei, cum este cea de față, se impun cîteva concluzii:

1. Respingînd abordarea metafizic-speculativă a problemelor personalității, opunîndu-i prin finalitatea cercetării și a soluțiilor teoretice o permanentă raportare la realitate, Gusti eliberează conceptul de personalitate de conținuturi și sensuri transcendente și-l umple cu sensuri reale. Drept consecință teoria sa asupra personalității evoluează de la o viziune teoretică speculativ-universitară la o viziune oarecum pozitivată prin îmbogățirea conceptului de personalitate cu elemente reale din viața socială.

2. A profesat un umanism raționalist și optimist, într-o perioadă cînd în România exista o întocmire socială ce îngrădea prin orice mijloace posibilitatea de afirmare pozitivă a individului, recomandînd stăruitor „muncitorului" să renunțe la interesul său pentru treburile publice, să se întoarcă la strung și la tîrnăcop, iar țărănimii să rămînă a „șoapta destinului" și „la profunda taină a creației" (aratul și semănatul pămîntului, producerea pîinii). Gusti a scos la iveală și a argumentat temeinic că idealul omului este să devină prin propriul său efort o personalitate socială creatoare de valori, respingînd idealul individualismului — persoana considerată ca o entitate abstractă în izolarea ei de lume.

3. Concepția lui D. Gusti asupra personalității este o concepție modernă. Acest atribut și-l dezvăluie prin aceea că pune problema ridicării individului uman la treapta de personalitate nu ca problemă de excepție, ci ca o problemă generală, în sensul împlinirii ca personalitate a muncitorilor, țăranilor, intelectualilor. Deși Gusti surprinde, pe plan teoretic, încă în anii '30 fenomenul de trecere a problemei personalității de la o problemă de excepție la o problemă generală — fenomen pe care azi îl realizăm în mod plenar în practica construirii societății socialiste multilateral dezvoltate — el nu a reușit să surprindă și să înțeleagă că în realitate, acesta depinde de o serie de factori obiectivi și subiectivi pe care societatea timpului său nu-i putea oferi individului. De aceea, el a trecut cu destulă ușurință peste faptul, deloc neînsemnat, că în orînduirea burgheză cea mai mare parte a populației este lipsită de posibilitatea de a învăța și de a lua cunoștință de realizările științei și culturii, că îi sînt răpite și ciuntite o serie de drepturi și libertăți democratice, fiind împiedicată prin aceasta să participe la viața obștească și politică. Observăm contrastul ce există între iluzia lui Gusti că orice individ poate deveni o personalitate și realitatea capitalistă care făcea imposibilă în plan real această devenire. Din acest unghi, umanismul raționalist gustian vizează mai mult o „explicare a omului" decît soluții reale pentru transformarea și realizarea lui plenară. Prin aceasta Gusti se vădește îndeajuns de departe de înțelegerea a ceea ce în repetate rînduri sublinia se Marx, că în condițiile proprietății private, pentru a fi personalitate trebuie să te ridici împotriva situației de exploatat, pentru edificarea unei orînduiri în care condiția dezvoltării sociale implică dezvoltarea și cultivarea personalității.

4. Punctul de vedere gustian în abordarea problemelor personalității conține multe elemente pozitive, personalitatea în accepția sa fiind o individualitate creatoare de valori sociale (în special culturale), o individualitate originală și demnă ce se definește prin alegere și prin răspundere față de această alegere. Dacă raportăm „însușirile integrative" ale personalității stabilite de Gusti la proiectul de personalitate socialistă, vom constata nu numai interferențe dar și diferențe între cele două modele de personalitate. Personalitatea socialistă trebuie să aibă însușirile integrative

schițate de Gusti, pe care însă trebuie să și le completeze cu altele determinate de noile exigențe ale existenței sociale socialiste. Dincolo de suplețea raționamentelor, de umanismul ideilor gustiene, constatăm vibrația unui anume interes de clasă de care trebuie să ne delimităm și distanțăm. Cu alte cuvinte, este necesară o disociere valorică, determinată de diferențele de perspectivă dintre viziunea gustiană și cea marxistă în constituirea problematicii etice a personalității.

În sfîrșit, ca om de știință și militant social, Gusti a fost animat de dorința de a găsi soluția și a prescrie mijloacele pentru îmbunătățirea situației țării. Astfel el a întreprins unele acțiuni care dovedesc cu prisosință generoasele sale intenții. În concepția sa, acestea echivalau cu o ,,purificare" a orînduirii social-economice capitaliste pe calea ,,purgatoriului" reformelor propuse de el, reforme care însă nu afectau esența societății vremii lui.

Dar dorințele rămîn dorințe, atunci cînd ele nu vizează ,,rădăcina răului", în cazul de față esența exploatării capitaliste și toate consecințele ce decurg din ea. Și în ceea ce-l privește pe Gusti, istoria a fost mai tare decît construcțiile sale teoretice, chiar dacă pe alocuri și uneori s-a simțit pătrunzînd în ele o anumită doză de istorie reală.

D. Gusti rămîne o prezență remarcabilă a spiritualității noastre naționale din România interbelică, relevîndu-se ca o personalitate complexă. Lunga sa carieră științifică, de aproape 5 decenii, precum și varietatea domeniilor abordate explică de ce opera și personalitatea sa au reținut atenția cercetătorilor din cele mai diverse domenii ale științelor sociale: sociologi, politologi, pedagogi, antropologi și, evident, eticieni.

Marxism today

(Anglia)

Numerele din mai, iunie, iulie 1975

Din sumare: A.L. MORTON, Centenarul ,,Criticii Programului de la Gotha"; JOHN HOSTETTLER, Parlament și lege: Prelegerile lui Scarman Hamlyn despre justiția divină; JACK LINDSAY, Rolul individului în artă; JOAN BELLAMY, Imperialismul și cîteva probleme ale lumii a treia; JON BLOMMFIELD, O caricatură a marxismului; JOHN CHAMBERS, Partidul Comunist și progresul în cultura britanică; MARTIN JACQUES, Universitățile și capitalismul—criza actuală; GEORGES MARCHAIS și ROLAND LEROY, Pentru progres în cultură; P.K. HALL, Inflația și teoria marxistă.

Noûs

(S.U.A.)

Nr 1/1975

Din sumar: MICHAEL SCRIVEN, Cauzalitatea ca explicație; ARTHUR FINE, Cum să comparăm teoriile: referință și schimbare; NINO B. COCHIARELLA, Teorii ale predicației de al doilea ordin: fundamente vechi și noi; PHILIP D. CUMMINS, Ideile lui Berkeley despre simțuri; FREDERICK A. OLAFSON, Teoria lui Husserl despre intenționalitate în perspectivă contemporană; PAUL RICOEUR, Fenomenologie și hermeneutică.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 4/1975

Din sumar: E. HAHN, Cu privire la specificul legilor vieții spirituale a societății G. SÖDER, G. PETRUSCHKA, Despre unele probleme ale filozofiei și economiei politice; E. ALBRECHT, Premise filozofice și metodologice ale cercetării lingvistice; H. METZLER, Măsurarea și evaluarea din punctul de vedere al teoriei cunoașterii; G. RUDOLPH, Concepția social-economică a lui Thomas Müntzer și conștiința tradiției în mișcarea socialistă muncitorească; V. HEROLD, M. MRÁZ, Johan Milić von Kremsier — precursor ideologic al husitismului și al războiului țărănesc german; A. KOLESNYK, Probleme privind situarea concepției lui Thomas Müntzer în istoria filozofiei; H. TAUBERT, Despre cel de-al 8-lea Congres mondial de sociologie; K. H. GEHLAUF, Cercetarea și expunerea legilor în lumina comunismului științific.

Filosofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 2/1975

Din sumar: B. NĚMEC, Partidul comunist și societatea socialistă; VL. RUML Empirie și teorie în cunoașterea societății; V. BRYCHNÁČ, Libertatea ca relație și proces social; O. FINGER, Cu privire la anti-materialismul teoriei „critice"; L. HANZEL, Filozofia lui Hegel în confruntarea teoretico-filozofică contemporană; J. SUCHY, Istorismul la Hegel și Marx; M. SOMR, Dialectica conceptului de „educație" în filozofia clasică germană; M. ZIGO, Despre interpretarea neoraționalistă a dialecticii cunoașterii științifice; T. KUKLINKOVÁ, Activitatea creatoare ca izvor al frumosului la Hegel și în estetica marxistă; M.B. KEDROV, Dialectica lui Hegel în lumina revoluțiilor științifice; E.V. ILIENKOV, Hegel și hermeneutica.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 1/1975

Din sumar: RINALDO SCHEDA, Luptele muncitorilor și mișcarea sindicală (1972—1974); SERGIO SEGRE, Italia, Europa și destinderea; AMOS CECCHI, Noile generații în societatea italiană; GABRIELE GIANNANTONI, Marxismul lui Galvano della Volpe (II); NICOLAO MERKER, Kant; o încercare de bilanț marxist; JACQUES TEXTIER, Note despre Gramsci în Franța; PIER CARLO PADOAN, Falimentul gîndirii keynesiene; ROBERTO RACINARO, Intelectualii și fascismul.

RAȚIONALISM ȘI ISTORISM ÎN CONCEPȚIA LUI D. D. ROȘCA DESPRE CULTURĂ

DE

AL. TĂNASE

Condiția culturală a omului este preocupare constantă în filozofia de esență romantică a lui D. D. Roșca. Termenul romantic este luat aici în sensul său larg, ca o dimensiune necesară pentru toate acele orientări filozofice care nu ignoră ci dimpotrivă sînt profund neliniștite (în înțelesul metafizic al cuvîntului) de antinomiile existenței umane. Și cum ar putea fi altfel autorul *Existenței tragice* care-și definește singur poziția filozofică în 1968, cu prilejul reeditării acestei lucrări deosebit de originale, care și-a păstrat încă vie actualitatea. Este o concepție eroică și nu pesimistă despre lume și viață, este „în ultimă concluzie, o pledoarie optimistă în favoarea puterilor creatoare de cultură ale omului". *Raționalismul, umanismul, romantismul* — iată termeni de referință fundamentali pentru a defini concepția filozofică a distinsului și profundului filozof român. Cele spuse de D-sa despre *Existența tragică* sînt valabile, cred, pentru întreaga operă: „Străbătută de la prima pagină a ei de un *umanism* autentic și adînc, *Existența tragică* nu escamotează neliniștile și contradicțiile timpului în care a fost gîndită și scrisă, dar le caută și un remediu arătînd că omul în lupta sa de a se depăși pe sine și de a transforma lumea conform idealurilor de adevăr și dreptate plăsmuite de spiritul lui, ființă fragilă și expusă tuturor pericolelor cu care-l amenință universul, indiferent față de aceste idealuri, este totuși un *demiurg* care reușește adesea să le transforme pe acestea în realitate obiectivă" [1].

1. ATITUDINE FILOZOFICĂ RAȚIONALISTĂ

Se pot aduce numeroase mărturii din opera lui D. D. Roșca în favoarea poziției sale raționaliste și umaniste, împotriva misticismului și obscurantismului religios. Ar fi suficient însă să luăm în considerație două ample studii *Neotomism și neotomiști* și *Rațional și irațional*. În cel dintîi, publicat în „Viața românească" între 1924—1927 sub forma unor *Scrisori din Paris*, republicat în volumul *Puncte de sprijin* în 1943, adică într-un moment cînd se părea că nazismul, fascismul în general va arunca lumea în cel mai întunecat ev mediu, filozoful raționalist demonstrează că *tomismul*, elaborat în anumite condiții istorice pentru a justifica și fundamenta doctrinar, pintr-o amplă și sistematică construcție, creștinismul, „nu întrunește condițiile esențiale care ar putea face din el metafizică fecundă, în stare să ralieze inteligențele gînditoare ale veacului" [2]. Este una dintre cele mai combative, mai pline de patosul inteligenței creatoare și al pledoariei pentru om dintre lucrările sale, îndreptată îndeosebi împotriva lui Jacques Maritain, care se socotea pe sine mesager al generației absolutului și a unuia din adepții săi români din Blaj. El respinge în primul rînd pretenția tomismului de a fi gîndirea etern omenească, metafizică naturală a inteligenței omenești, singura filozofie situată dincolo de contingențele spațiului și timpului și tocmai de aceea în stare să cuprindă unitar toate faptele pozitive ale culturii moderne, „un cadru veșnic în interiorul căruia totul ar fi adevăr absolut și eroare tot ce nu intră în acel cadru" [3]. Dar ce nu intră în acest cadru? Șapte veacuri de cercetare și meditație, întreaga evoluție a culturii moderne de la Renaștere și Reformă încoace cuprinzînd deopotrivă raționalismul cartezian, empirismul englez, criticismul și idealismul german, teoria evoluției, ideea devenirii care nu sînt decît decadență și rătăcire, „zvîrcolirile sterpe ale unui spirit rătăcit pe căi greșite și abătut de la singura cale ducătoare la liman" apoi „viața literară, artistică, științifică, filozofică și în general, toată pulsația culturală a Franței contemporane", a Europei.

Tot ceea ce se opune pretenției dogmatice de a oferi *Summa* cunoașterii și înțelepciunii,

[1] Cuvînt înainte la *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*. Ediție definitivă, București, Edit. științifică, 1968, p. 87.

[2] *Studii și eseuri filozofice*, București, Edit. științifică, 1970, p. 65.

[3] *Idem*, p. 68.

tot ceea ce revendica dreptul la îndoială, invitația la cercetare, introducerea rațională lului în judecățile noastre, este de asemenea un păcat, o rătăcire din perspectiva dogmatismului tomist. Este ceea ce reproșează, de exemplu, Massis lui Renan și discipolilor săi. Inteligența pe care tomiștii pretind că o apără și o reîntronează în cultura modernă nu este inteligența liberă, cercetătoare, ci inteligența neliberă, supusă revelației și căreia nu i se permite să iasă din cadrele revelației divine, acordul dintre rațiune și credință este văzut întotdeauna în favoarea credinței, orice dezacord fiind o eroare a rațiunii, respectiv a filozofiei și nu a credinței și teologiei. ,,Din toate cele mai sus spuse rezultă limpede că raționalismul și relativismul modern sînt garanția cea mai solidă a libertății și deci a posibilității de existență reală a inteligenței"[4]. Inteligența o discreditează nu cei care, ca Renan, îi atribuie asemenea calități ca *toleranța* (căci intoleranța ,,este cea mai nefastă dușmană a libertății spiritului... prietena și sfetnica mult ascultată a dogmaticilor") și *ironia*, *spiritul critic* și un sentiment viu, adînc al relativității tuturor valorilor omenești, ci acei care, asemenea lui Maritain, îi cer să se subordoneze credinței, o transformă într-o rațiune care nu mai ascultă de propriile sale legi, ci de imperativele credinței. A consimți la aceasta, înseamnă pentru rațiune, pentru filozofie, a iscăli sentința de moarte a libertății ei. În planul acțiunii morale, rațiunea liberă generează inventivitatea creatoare, cutezanța spirituală, eroism intelectual în slujba adevărului, în timp ce credința religioasă care-și subordonează și desfigurează toate facultățile spiritului produce fanatici și intoleranți.

Cel de al doilea studiu citat care datează din aceeași perioadă a *Existenței tragice*, reprezintă de asemenea o pledoarie pentru o afirmare liberă a inteligenței creatoare în istoria culturii, în descifrarea *perspectivelor spirituale* și *intelectuale* ale cunoașterii și activității umane, în lărgirea limitelor inteligibilității prin canoanele eline — principiul identității ca lege deopotrivă a lucrurilor și a minții, organul aristotelic, prin lumea colcrată, bogată în forme frumoase a lui Platon, prin suplețea spiritului cartezian în care rațiunea se unește cu intuiția. Deși apreciază originalitatea concepției din *Eonul dogmatic*, unde Lucian Blaga întreprinde o foarte atentă cercetare a dogmei ca tip de ideație, o analiză a structurii logice a dogmei, D. D. Roșca nu poate accepta ideea că metoda dogmatică ar putea servi ca metodă de lărgire a înțelegerii deoarece dogmatismul implică în teza sa fundamentală afirmații nedemonstrate, imposibil de fondat în chip necesar — cum ar fi aceea că esența ultimă a lumii este irațională. Actul de credință nu poate fi justificat în fața forului inteligenței, *Eonul dogmatic* devine o imposibilă utopie. Din faptul că nu e posibilă o raționalizare totală a existenței, nu rezultă că trebuie să se recurgă la procedeul invers al *iraționalizării*, căci ,,nu putem afirma că ar exista rațiunale definitive" și ,,nici formule permanente ale iraționalului". D. D. Roșca își încheie îndoielile cu privire la această operă a lui Blaga, scriind: ,,Dialectician stăpîn pe toate resursele artei sale, autorul *Eonului dogmatic*, chinuit de neastîmpărata sete de absolut a tuturor orientalilor, face uz de toate armele pe care i le poate da logica pentru a descinde profund pe o poziție ideologică care se află în afară de limitele logicii"[5].

În aceleași condiții tragice în care nazismul constituia un pericol de moarte pentru cultura noastră și a Europei întregi, D. D. Roșca apără în *Valori veșnice* unele valori fundamentale ale conștiinței și ale culturii. Sînt, cum spune el, ,,adevăruri și imperative care obligă conștiința inților și popoarelor civilizate în chip necondiționat și în orice împrejurări"[6]. Este vorba de acel ,,patrimoniu spiritual uman, bun al tuturor semințiilor Pămîntului", de o tablă de valori a cărei recunoaștere este o condiție necesară a oricărei vieți spirituale a insului și a națiunii. Roșca nu pregetă să ia atitudine deschisă împotriva unei orientări așa-zis realiste, a unor concepte la modă cum ar fi *„viață"*, *„trăire"* etc., prin care nu numai se escamotau valorile definitorii pentru conștiința umană dar se motivau conduite inspirate din cultul forței și nu al dreptului. Oamenii alcătuiesc însă o *comunitate spirituală* care afirmă dreptul la viață al tuturor neamurilor și recunoaște caracterul obligatoriu al cîtorva norme de judecată și comandamente morale (cum ar fi caracterul unic și unitar al adevărului (realitatea adevărurilor universal omenești), care ,,se impune cu constrîngere interioară tuturor inteligențelor liber cugetătoare", împotriva relativismului sofistic al ideologilor fascismului, ideea de drept și *dreptate* care ar trebui să călăuzească toate reacțiile și acțiunile oamenilor, împotriva celor ce transformă forța în izvor de drept și subordonează dreptul forței, cultivă politica faptului împlinit ca lege fundamentală a forței. Într-o vreme în care atîtea popoare ale Europei erau supuse ocupației și tiraniei naziste, cînd ,,realiștii" zilei încercau să motiveze stările de fapt bazate pe încălcarea brutală a celor mai elementare drepturi ale omului și ale națiunilor, D. D. Roșca scria: ,,Dar dacă nebunia omenească și-a închipuit

[4] *Op. cit.*, p. 80.

[5] *Op. cit.*, p. 158.

[6] *Ibidem*, p. 179.

cel mai adesea că forța materială își poate îngădui orice, înțelepciunea omului recunoscînd existența reală a forței, a căutat uneori și va căuta tot mai mult să pună puterea în serviciul Dreptății. *Această încercare de transmutație e cea mai specific umană dintre toate operele omului și ea constituie principalul său titlu de glorie.* Renunțînd la ea și *principiar* omul se întoarce la lumea nemărginită a bestiilor dintre care s-a ridicat odinioară cu atîta trudă și zăbavă"[7]. Nu poate fi concepută noțiunea de *omenie* fără aceea de *justiție* și dacă renunțăm și în principiu să înlocuim dreptul forței cu forța dreptului, atunci știința însăși încetează a fi o valoare spirituală, valorînd „pe treapta cea mai umilă a unui mare și eficace instrument de dominare și exploatare" [8]. Din aceeași tablă de valori, care ne configurează chipul ideal al omului elaborat de tot ceea ce a produs mai de preț cultura Europei, fac parte *conștiința umanității civilizate între bine și rău* ca o distincție *calitativă* pe care n-o pot suprima alte teorii sau concepte. Era o curajoasă profesiune de credință acest eseu și el vădea din partea autorului nu numai un profund *crez umanist* (mai exact, aplicarea crezului său umanist din *Existența tragică* la examenul axiologic al unor realități social-politice care implicau pericole mortale pentru neamul nostru) dar și o *conștiință patriotică* pe care o regăsim în acei ani grei și în studiul *Temeiuri filozofice ale ideii naționale*, publicat în volumul ce a mai fost citat, *Puncte de sprijin*, Sibiu 1943. Ceea ce-l interesa în acest studiu, în acel moment nu era să *explice* forma de comunitate umană numită *națiune*, condițiile în care apare etc., ci de a o *justifica*, descifrînd *sensul*, *valoarea* ideii de națiune, rostul națiunii în istoria civilizației. Chiar dacă nu pleacă de la conceptul științific marxist al națiunii, D. D. Roșca are temeiuri să susțină că o națiune nu reprezintă o valoare doar prin faptul existenței sale, ci prin valorile de cultură pe care le produce, prin potențialul ei de spiritualitate. Acest adevăr este cu atît mai important atunci cînd „un neam sau o națiune luptă pentru a-și apăra existența și individualitatea sa etnică"[9]. Elaborarea unei table superioare de valori, a unui *ideal uman* care rezultă din cultul spiritului, al rațiunii și conștiinței libere este opera comună a națiunilor „ca fecunde pepiniere sociale de creație spirituală, originală", națiunea fiind cea mai durabilă formă de comunitate umană, „care permite cel mai înalt grad de diferențiere a capacităților individului uman" și „poate servi în măsură mai eficace decît oricare altă formă de comunitate umană ecloziunea și durata creației spirituale" [10]. Dar tocmai pentru că sînt, mari sau mici, rezervoare de puteri creatoare de cultură originală, națiunile reprezintă valori unice, ireductibile și „au drept inalienabil la existență și libertate", au drept „să creeze state naționale, care, la rîndul lor, să servească drept cadre optime pentru propășirea culturii" [11]. În consecință „aservirea politică a unei națiuni de către alta nu-și găsește niciodată justificare de drept", este o nedreptate care pentru nimic în lume nu se poate transforma în dreptate, este un rău absolut, căci a desființa o națiune înseamnă a face să dispară din lume o posibilitate de creație originală. Concluzia acestor considerații atît de actuale este că realitatea politică a prezentului este departe de starea ideală, de drept, înfățișată în acest eseu dar tocmai de aceea „interesul nostru este să întărim conștiința drepturilor națiunii române... Puterea materială a rezistenței noastre va crește neasemănat dacă ea se sprijină și pe forța noastră pe care ne-o dă conștiința că avem, ca națiune, drepturi inalienabile la viață și la libertate" [12].

După cum se știe, numai revoluția socialistă și transformarea socialistă a societății românești a făcut posibilă realizarea idealului social și național pentru care milita D. D. Roșca în condiții atît de vitrege, de grea cumpănă, pentru poporul nostru.

2. ELEMENTE PENTRU O FILOZOFIE ISTORICĂ A CULTURII

Dar D. D. Roșca ne-a lăsat elemente prețioase nu numai pentru ceea ce am putea denumi o *filozofie ontologică a culturii* * (în perspectiva căreia cultura este raportată la *condiția umană* ca un atribut de esență al umanului), dar și pentru o *filozofie istorică a culturii* (care privește cultura în evoluția și în ipostazele sale istorice). Cîțiva ani înainte de *Existența tragică*, în 1931, a publicat un

[7] *Op. cit.*, p. 188.
[8] *Op. cit.*, p. 189.
[9] *Op. cit.*, p. 197.
[10] *Op. cit.*, p. 200.
[11] *Op. cit.*, p. 200.
[12] D. D. Roșca, *Studii și eseuri filozofice*, București, Edit. științifică, 1970, p. 11.

* Filozofie ontologică a culturii deoarece în viziunea sa, conceptul de *existență tragică* este o *existență culturală*, neconfortabilă și neconformistă, care dă naștere și unei *conștiințe tragice* iar aceasta produce „cea mai înaltă tensiune interioară din cîte poate atinge omul". Existența tragică, ca existență culturală tinde mereu spre adaptare și echilibru dar se trezește mereu într-o *stare conflictuală* cu lumea care constituie un cîmp nelimitat de posibilități de ispite și încercări, de izbînzi și eșecuri.

admirabil studiu intitulat *Minunea greacă* în care filozofia şi întreaga civilizaţie elină este abordată nu pur şi simplu ca o etapă revolută a istoriei culturii, ci ca ,,temeiurile însăşi ale culturii noastre intelectuale", ca un trecut spiritual care trăieşte, dă vigoare şi pregnanţă logică vieţii intelectuale a prezentului în tot ceea ce are aceasta mai bun, mai elevat.

Dar ce este ,,miracolul grecesc" despre care s-a vorbit şi s-a scris atît? D. D. Roşca este departe de a se situa pe acele poziţii europocentriste care ignorau sau minimalizau valoarea pozitivă, originalitatea şi influenţa unor civilizaţii orientale pregreceşti. ,,Filozofia şi ştiinţa greacă datoresc mult Orientului — scrie el. Elada a primit din răsărit o bună parte a materialului intelectual cu care a lucrat. A primit mituri religioase, cunoştinţe practice, dexterităţi, procedee tehnice. Într-un cuvînt, contactul cu alte civilizaţii anterioare sau contemporane a contribuit la lărgirea orizontului intelectual al grecilor. Şi cu toate acestea nu este greşit, nu este temerar a vorbi de un miracol grec dacă vom tălmăci cum se cuvine această exprimare metaforică. Este vorba în primul rînd de spiritul nou al cugetării greceşti care nu se mulţumeşte să înregistreze şi să organizeze într-o perspectivă pragmatică de utilitate imediată, fapte de cunoaştere, ci caută temeiul mai adînc al lucrurilor, încearcă explicări raţionale şi investighează deopotrivă universul exterior şi cel interior în spiritul logosului ca ordine raţională a lucrurilor şi ca principiu de cunoaştere. Originalitatea şi forţa logică fără precedent a culturii greceşti constă în acea calitate prin excelenţă umană care este gratuitatea — în sensul superior al filozofiei culturii — adică depăşirea simplei adaptări la mediu, darul de a inventa ,,fără a fi terorizat de porunca implacabilă a instinctului de conservare", ci ca fiinţă spirituală liberă din nevoi mai adînci artistice, filozofice şi ştiinţifice. Ceea ce a dus nu numai la descoperirea unei ordini cosmice, a unor structuri ale secolului, dar şi la descoperirea logosului uman, a principiilor gîndirii, a celui dintîi organon. Geniul grec este prin excelenţă unul de sinteză dar aceasta reclamă, mai ales în acel stadiu al dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice, o înlocuire a formei de expresie artistică cu cea filozofică. În ceea ce a avut el mai caracteristic, mai esenţial, în sufletul elin ,,jocul facultăţilor speculative a mers mînă în mînă cu jocul instinctului artistic". De aici o anume suplete intelectuală şi capacitatea de a transforma haosul în cosmos. Modul de a se raporta la lume al culturii greceşti, de pildă modul de tratare a ideii de infinit ca nemărginire (faţă de care aveau o atitudine negativă, spre deosebire de cea pozitivă a indienilor şi modernilor) nu se datora determinării fatale prin sentiment mistic a spaţiului limitat, cum crede Spengler, ci unei contradicţii care s-a ivit între conceptul de infinit, pe care lipsa unei experienţe ştiinţifice şi filozofice îl topea în ideea de ,,nedefinit", ,,lipsit de contur", ,,nedeterminat", ,,vag", şi ,,cristalina inteligenţă elină" care ,,era convinsă că această idee nici nu poate fi *gîndită real*". Şi aceasta datorită mai ales faptului că forţa elinilor nu constă în tentaţia nemărginitului şi nedeterminatului, ci în ,,marea lor facultate de a organiza în totalităţi plastice haosul, în orice formă l-ar fi întîlnit. De a organiza haosul cu ajutorul unor reprezentări care nu lasă drept de existenţă diformului, nedefinitului, vagului, nelămuritului"[13]. Această patimă constructivă cosmicizantă se manifestă în toate sferele activităţii, în formele incipiente de cunoaştere ştiinţifică, în artă, în politică şi moravuri. Imaginaţie constructivă şi inteligenţă lucidă sînt calităţi spirituale cu ajutorul cărora grecii au reuşit să concilieze cele *mai contradictorii lucruri* şi să le supună examenului ,,cu libertate de zeu şi cu răceală de Mefisto... De aici caracterul fermecător al culturii eline dominată prin excelenţă de înclinaţii estetice".

În concluzie, ,,miracolul" elin constă în următoarele:

— eliberarea gîndirii de cultul exclusiv al aplicaţiilor utile imediate şi posibile dar şi de forţele oculte ale zeilor, constituirea sa ca o zonă distinctă, teoretică de activitate, ca logos avînd propriile sale legi de articulare (structurare) şi funcţionare. Gîndirea greacă emancipată de magie şi mitologic, de religie ne oferă astfel spectacolul naşterii filozofiei europene prin fecundele sale construcţii raţionale, prin ridicarea lui *homo sapiens* la o măreţie pe care n-o atinsese niciodată în trecut;

— concilierea abstracţiei filozofice cu imaginaţie artistică, a gîndirii cu viaţa într-un etos de înţelepciune şi de fericire pentru care *tipul uman* ideal ar fi acela la care se referea şi Renan cînd scria: ,,Om perfect ar fi acela care ar fi deodată şi poet, şi filozof, şi savant, şi om virtuos. Şi aceasta nu la intervale şi momente distincte (căci atunci el n-ar mai fi toate acestea decît în chip mediocru), ci printr-o compenetraţie intimă a tuturor acestor calităţi în fiecare clipă a vieţii. Om perfect ar fi acela ce ar fi poet cînd e filozof, filozof cînd e om de ştiinţă. Scurt: om perfect ar fi acela în sufletul căruia toate elementele umanităţii s-ar uni într-o armonie superioară, întocmai cum ele sînt unite în însăşi umanitatea... Scopul ultim al omului nu poate fi să ştie, să simtă, ci să fie perfect, adică să fie om în înţelesul plin al cuvîntului. Scopul ultim trebuie să fie acesta: să reunească

[13] *Op. cit.*, p. 21.

într-un singur ins tabloul prescurtat și concentrat al umanității întregi" [14].

Sensul cel mai adînc al civilizației grecești care, depășind limitele sale sclavagiste s-a păstrat peste veacuri constituind un ferment puternic al culturii europene constă tocmai în conceperea omului ca integritate, ca un microcosmos armonios. Nu este de mirare că pe D. D. Roșca l-a atras, încă de cînd era foarte tînăr (1923), B. Pascal [15], unul dintre cei mai neliniștiți gînditori de la începuturile evului modern, la care filozofia rațiunii se îmbină cu o filozofie a inimii și sentimentului iar omul este privit ca o *existență tragică* prin contradicțiile sale atît de profunde.

Studiile despre Taine și Faguet, despre Descartes și Hegel vădesc nu numai interesul pentru remarcabile personalități ale culturii moderne dar mai ales concepții diferite asupra existenței, o concepție *pozitivă* la Taine într-o manieră franceză, o alta pesimistă la Faguet, care, deși,,încîntat ca nimeni altul de niciodată isprăvitele vrăji ale inteligenței sale și de mereu neprevăzutele zări ale spiritului omenesc... a propus o concepție extrem de pesimistă a existenței", deoarece aceasta e lipsită de un ,,*nisus* interior care conservă valorile". În spiritul acelei fraternități de esență romantică ,,a iubit cu pasiune gîndirea, deși n-a crezut în eficacitatea ei" [16].

La Descartes l-a atras faimosul *cogito*, în care Hegel vedea sîmburele din care și-a tras seva întreaga filozofie modernă, afirmarea principiului liberului examen în cercetare împotriva principiului autorității care a dominat întreaga scolastică, relația dialectică între *certitudine* ca scop al cunoașterii și *îndoială* ca procedeu metodic avînd ,,rolul terapeutic de a ne curăți spiritul de idei preconcepute și judecăți necontrolate". Raționea carteziană este suficient de riguroasă pentru a obține adevăruri clare și certe și suficient de suplă pentru a servi ca instrument de invenție și creație. Îndreptată asupra interiorității și pentru descoperirea raporturilor sintetice între lucruri raționea devine *intuiție*.

Din punct de vedere al istoriei culturii studiul despre Descartes prezintă un interes deosebit și prin plasarea sa în contextul epocii sale, prin aprecierile sale asupra *Renașterii*, pentru a sublinia și mai puternic problemele noi pe care le-a pus cu curaj marele gînditor francez. ,,Renașterea a produs cugetători care prin problemele ce au pus dar mai ales prin felul cum le-au pus, cît și prin principiile din care s-au inspirat au rupt radical cu spiritul și tradiția scolastică" [17].

Ce să mai spunem despre *Unamuno* care l-a atras pe Roșca încă din anii tineri ai scrisului său filozofic tocmai prin căldura pasiunii, tonul liric, *aura poetică a filozofiei acestuia*.

Rareori au fost simțite atît de dureros dezechilibrul moral, dizarmonia interioară, tulburarea și totodată binefăcătoarea ,,boală" a conștiinței care-și asumă antinomiile existenței ca Unamuno. Și poate că lui i se potrivesc mai mult decît altor gînditori aceste cuvinte ale lui D. D. Roșca: ,,Conștiința neputinței de a realiza integral credințele și aspirațiile noastre, dizarmonia ce există adesea între facultățile opuse ale sufletului omenesc, imposibilitatea de a împăca aceste funcții disparate, toate acestea demonstrează un sentiment specific pe care l-au avut ca pe o notă dominantă a vieții lor interioare mulți oameni de seamă ai lumii" [18].

Unamuno a fost printre cei dintîi în secolul nostru atît de rationalist care și-a propus să reabiliteze *conștiința individuală, sensibilitatea* și *sentimentul* chiar cu prețul minimalizării și descalificării inteligenței, rațiunii. Pentru el *a atribui valoarea creatoare conștiinței, afectivității și imaginației* era o problemă *gnoseologică* ținînd de valoarea și rosturile facultăților de cunoaștere ale omului, dar mai presus de toate o *problematică*, vizînd o anumită *atitudine față de existență*. El l-a recreat pe Don Quijote și mai ales a creat *donquijotismul* care, după propria sa definiție, este o întreagă metodă, o întreagă epistemologie, o estetică, o logică, o morală, o religie al cărei precept fundamental este ,,afirmarea fără rezerve, afirmarea intransigentă a realității valorilor spirituale, în față și contra lumii materiale înregistrată de experiența zilnică și de inteligență teoretică" [19].

Tragismul existenței provine la autorul *Agoniei creștinismului* din faptul că între rațiune și viață, între filozofie și religie nu poate exista acord și armonie. ,,Tragica istorie a cugetării omenești nu e în fond decît istoria luptei dintre rațiune și viață. Cea dintîi voind să raționalizeze pe cea din urmă o silește să se resemneze și să accepte inevitabilul și moartea" [20]. În viziunea *existențialismului tragic* avant la lettre a lui Unamuno, rațiunea apare ca anihilatoare și ucigătoare pentru sensibilitate și imaginație. Iar D. D. Roșca, vădind o uimitoare putere de pătrundere și discernămînt critic pentru acei ani de tinerețe, scria cu dreptate că în timp ce Pascal

---

[14] Citate de D. D. Roșca, în *op. cit.*, p. 26 — 27.

[15] Cf. *Pascal*, în *Studii și eseuri filozofice*.

[16] *Op. cit.*, p. 56.

[17] D. D. Roșca, *Linii și figuri*, Sibiu, 1943, p. 43.

[18] *Op. cit.*, p. 62 — 63.

[19] *Op. cit.*, p. 190.

[20] Citat la D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 61.

s-a străduit să împace cele două funcţii ale sufletului, a pledat pentru colaborarea rodnică a „spiritului de finețe" cu „spiritul de geometrie", Unamuno s-a străduit să înlăture total geometria ori spiritul de geometrie, dezlănțuind un război neîntrerupt contra raţiunii în formarea unei înțelepciuni clădită în întregime pe sentiment şi voinţă, pe sensibilitate şi imaginaţie. Teoria cunoaşterii pe care se sprijină această înțelepciune „ne apare ca o disperată luptă pentru afirmarea dreptului la viaţă a *oricărei filozofii romantice viitoare*"[21].

Dar gînditorul care l-a preocupat în cea mai mare măsură, căruia i-a consacrat cea mai mare parte a vieţii şi energiei sale intelectuale a fost Hegel. Este uriaş efortul lui D. D. Roşca în opera de traducere şi tălmăcire a acestui titan al filozofiei care a fost Hegel. Aici aş dori să mă opresc doar la unele aspecte legate de tema acestui eseu.

Pătrunzînd ca nimeni altul de la noi în adîncurile universului hegelian, Roşca a fost preocupat să pună în lumină nu numai opera abstractă, ci însăşi fizionomia spirituală a omului „care a încercat să oglindească în mintea sa realitatea în *toată* întinderea ei şi existenţa umană în *toate* adîncurile ei" [22]. Rareori un gînditor a aparţinut în aşa de mare măsură epocii sale şi în acelaşi timp culturii universale, înainte de toate pentru că efortul său de a înțelege lumea şi cultura umană în totalitatea sa este fără precedent ca amploare şi adîncime, pentru că el a pătruns în cele mai fine şi rafinate mecanisme ale raţiunii cunoscătoare şi în cele mai ascunse resorturi ale sufletului omenesc. „În faţa gîndirii sale filozofice, genială distilatoare de esenţe înzestrată în acelaşi timp cu un mare simţ ironic, problemele istorice şi filozofice dezbătute îşi adîncesc datele şi îşi lărgesc uneori la infinit orizontul, transformîndu-se din probleme legate de un anumit moment istoric, de un anumit spaţiu şi de situaţia unei anumite clase sociale, în probleme universal-umane, adică în probleme pe care şi le-a pus în termeni şi de pe poziţii sociale şi teoretice felurite, totdeauna omul ca fiinţă creatoare de cultură" [23].

Tocmai ca filozof al culturii care şi-a propus să răspundă la întrebări universale ce ţin de însăşi condiţia umană, la „întrebări care au frămîntat spiritul omului în toate etapele de dezvoltare a culturii sale", Hegel şi-a depăşit epoca şi s-a înscris temeinic în universalitate.

Ceea ce ne captivează în imaginea lui Roşca asupra lui Hegel e faptul că el a reuşit, ca filozof romantic, să distingă în monumentala catedrală de idei a filozofului german puternice filoane lirice, emoţionale. Începînd chiar cu locul şi rolul contradicţiei în gîndirea sa — factor propulsiv al dezvoltării istorice dar şi o componentă fundamentală de esenţă tragică a existenţei însăşi. Totul este plămădit din determinaţii contradictorii iar în relaţiile sale cu lumea omul este „sfîşiat mai înainte de sentimentul imposibilităţii de a comunica orice cu ea şi de a o înțelege, de sentimentul înstrăinării" [24] iar apoi cu ajutorul filozofiei să descopere o viziune despre lume pe al cărui înalt podiş el să se simtă într-o lume care nu-i mai este străină. Autorul *Existenţei tragice* nu ar fi putut găsi o mai solidă întemeiere a tragicului optimist ce caracterizează existenţa umană decît în *teoria hegeliană a contradicţiei şi înstrăinării*. Perspectiva filozofică a totalităţii şi infinitului nu înmlădiază, nu atenuează conceptul contradicţiei ci-l proiectează într-o mişcare de *autodepăşire* a omului ca formă de existenţă dotată cu conştiinţa de sine. Din conceptul existenţei tragice un existenţialist subiectivist scoate concluzii pesimiste care împing pe om pe culmile disperării şi ale neantului, în timp ce D. D. Roşca ştie să descopere în edificiul în aparenţă atît de arid cu o construcţie de-a dreptul ameţitoare prin rigoarea şi densitatea sa logică, un ghid spiritual de neasemuită frumuseţe etică şi de neaşteptată suplețe intelectuală. Acolo unde o minte opacă ar fi văzut o supremă dovadă de panlogism — *relaţia dintre finit şi infinit*, el ştie să descopere o tulburătoare caracteristică a condiţiei umane — aspiraţia omului spre absolut şi perfecţiune şi conştiinţa tragică a imperfecţiunii sale. „Alimentată de conştiinţa imperfecţiunii sale această aspiraţie permanentă a omului spre plenitudine absolută, nemulţumirea pe care el a manifestat-o în tot cursul istoriei faţă de limitele sale — nemulţumire faţă de sine însuşi (ca individ şi colectivitate) şi faţă de creaţiile sale (orînduiri sociale, sisteme economice, instituţii politice, doctrine filozofice, plăsmuiri artistice) şi lupta sa neîncetată pentru a transforma realitatea înconjurătoare potrivit idealurilor de adevăr, de frumos şi de dreptate socială plăsmuite de spiritul său definesc natura umană pe una din coordonatele ei fundamentale, ba chiar pe cea mai importantă dintre acestea...

Să reţinem în această legătură de idei că una din chemările filozofice este după Hegel şi aceea de a ne ajuta să înțelegem că omul fiind finitul în care infinitul a ajuns la conştiinţa de sine, valorile pe care le creează pe toate planurile existenţei sale individuale şi colective vor fi cu atît mai mult la înălţimea condiţiei umane, determinate de această con-

[21] *Op. cit.*, p. 59.

[22] D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 17.

[23] *Op. cit.*, p. 19.

[24] *Op. cit.*, p. 24.

știință de sine, cu cît vor exprima mai adecvat această condiție, adică cu cît aceste valori vor oglindi mai cuprinzător, în datele lor limitate, infinitul imanent finitului care este privit din această perspectivă omul" [25].

Trebuie să-l citești pe Hegel ca un umanist și ca un filozof romantic — și tot ce are mai romantic ca stare de spirit — pentru a descoperi că un cuplu aparent atît de arid cum este cel finit-infinit își are temeiul înainte de toate în datele pe care le oferă existența umană ca o existență tragică, ca o totalitate imanentă ce are „ca scop suprem realizarea marilor opere spirituale ale culturii umane", ca „drum deschis spre infinit, drum care nu poate să se înfunde niciodată. În marea sinteză pe care a construit-o Hegel asupra universului, omul ocupă deci un loc central, dar nu omul privit unilateral, *homo rationalis*, ci *omul întreg*, întreaga personalitate a omului, cuprinzînd deci pe lîngă componentele raționale și pe cele afective. Nu este de mirare așadar că în *climatul spiritual* a filozofiei lui Hegel — pe care Pavlov îl considera ca un reprezentant prin excelență al tipului cortical de gîndire, care operează pînă la sațietate cu abstracții — Roșca știe să descopere datele unei afectivități trecută e drept prin filtrul fin al rațiunii creatoare de unitate, de atmosferă spirituală, dincolo de conținuturile raționale ale filozofiei lui Hegel. În substratul de adîncime al textelor lui Hegel el vede ceva din ceea ce e propriu poeziei, vibrației emoționale.

Desigur că în toate marile filozofii starea de spirit dominantă este cea intelectuală, dar zbuciumul lor lăuntric, neliniștea tulburătoare ce le bîntuie răscolește și acele facultăți ale sufletului din care se hrănește poezia. Nu este greșit să spunem că creația filozofică dacă este profundă, dacă are în vedere omul ca *întreg*, ca *totalitate*, așa cum e cazul cu Hegel — ca să nu mai vorbim de filozofia marxistă — este într-un anumit sens și o manifestare superioară a stării de spirit poetice. În legătură cu această chestiune nu mă pot reține de a mai reproduce un pasaj din *Însemnările* lui D. D. Roșca despre Hegel: „pentru a da expresie conținutului său emoțional și de idei, poezia recurge la imagini plastice și la metafore, fapt ce ține de însăși esența ei și fapt știut de toată lumea. Or, fără să minimalizăm deosebirea dintre poezie și filozofie, ori să ne închipuim că una o poate înlocui pe cealaltă, este de reținut totuși faptul că un mare gînditor înzestrat cu o structură sufletească care se răsfrînge în măsura atît de sensibilă în creația intelectuală abstractă și prin coordonatele afective, un astfel de gînditor recurge și el uneori — de voie și de nevoie — la metaforă. *Este ceea ce Hegel a făcut adesea.* Încît, dacă s-ar înțelege mai bine acest lucru ori dacă nu s-ar pierde din vedere acest fapt, numeroase enunțuri hegeliene de neînțeles cînd sînt luate în litera lor (și încurajînd interpretări care transformă doctrina lui Hegel în încurcată mitologie), devin inteligibile cînd sînt considerate în spiritul lor, adică privite ca ceea ce ele sînt, ca imagini și metafore" [26].

Evoluția ideologică spre marxism a lui D. D. Roșca a fost un progres firesc care și-a avut premise adînci în *hegelianismul* său de cea mai bună calitate (ca filozofie dialectică a existentului, asimilată și trăită în autenticitatea sa critică), în *raționalismul* și *umanismul* concepției sale filozofice. A fost un proces firesc de continuitate pozitivă pe un plan superior de înțelegere și explicare a dramei omului. O dovedesc între altele studiile sale despre *Lenin*, *Dialectica marxistă și știința*, în genere întreaga sa activitate intelectuală de după eliberare. Era firesc ca un om care-și însușise atît de profund metoda hegeliană să înțeleagă spiritul revoluționar înnoitor al metodei marxiste. Era firesc ca cel a cărui perspectivă filozofică era străbătută de un umanism autentic și progresist să scrie astfel în 1945 despre Lenin a cărui personalitate „s-a profilat cu greutatea și tăria granitului în tot ce-a făcut", astfel că „...admiratori și detractori ai operei trebuie să cadă de acord că Vladimir Ilici a fost mai mult decît o extraordinară forță a istoriei, trebuie să admită că înainte de a fi un om mare, Lenin a fost simplu; un om în înțelesul cel mai plin al cuvîntului" [27].

---

[25] *Op. cit.*, p. 27 — 28.

[26] *Op. cit.*, p. 36 — 37.

[27] D. D. Roșca, *Oameni și climate*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 31.

Impact. Science et Société

(Franța)

Nr. 4/1974

Tema : Paraștiințele

Din sumar : ZDENĚK REJDÁK, Psihotronica — starea actuală a cunoștințelor; IURI A. KHOLODOV, Cîmpurile electromagnetice și creierul; MICHAEL ČERNOUŠEK, Psihotronică și psihologie ; C. MUSÈS, Psi, o nouă dimensiune a științei ; ALEKSANDR P. DOUBROV, Biogravitație și psihotronică ; JOSEF F. BLUMRICH, Navele spațiale ale profetului Ezechil ; STANLEY KRIPPNER, Producția efectelor psihotronice în stările de conștiință alterate ; YVONNE DUPLESSIS, Există oare o percepție paroptică ? ; RUDOLPH P. GUZIK, Fotografia lui Krilian : forță vitală sau simplu fapt biologic?

Nr 2/1975.

Tema : *Știința, o modă masculină ?*

Din sumar : LUCIA TOSI, Creativitatea științifică la femeie; DEBORAH SHAPLEY, Femeile și știința : o cale plină de obstacole ; JACQUELINE FELDMAN, Savantul și moașa ; ***, Femeile în cadrul populației active. Situația generală (Studiu întocmit de Biroul internațional al muncii) ; MONIQUE DE MEURONLANDOIT, Relațiile unei femei de știință cu colegii bărbați ; ANNABEL FERRIMAN, Femeile universitare ,,publică mai puțin decît bărbații" ; HALINA LEWICKA, Femeia și viața profesională în Polonia contemporană ; JACQUELINE JUILLARD, Popularizarea științei : bărbați și femei dezvoltă împreună această nouă meserie.

Filosofia

(Italia)

Nr. 4/1974

Din sumar : GRAZIELLA OLIVIERI, Pentru o istorie a clasificării științelor;

Nr. 1/1975

Din sumar : CLAUDIO CIANCIO, Dialogul polemic între Schelling și Jacobi (I și II) ; AUGUSTO GUZZO, Adevăruri metafizice ; ANTONIO CORSANO, Cicero între Descartes și Vico.

Nr. 2/1975

Din sumar : AUGUSTO GUZZO, Scepticism, relativism, istoricism ; GIORGIO TONELLI, Kant și caracteristicile națiunilor ; LUIGI GENTILE, Scolastica, Descartes și Bertrando Spaventa ; CLAUDIO CIANCIO, Dialogul polemic între Schelling și Jacobi (III).

DISCUŢII

EXISTĂ UN MATERIALISM MEDIEVAL?

DE

G. VLĂDUŢESCU

Din valorile filozofiei evului mediu, materialismul pare să lipsească.

În mod obişnuit, se vorbeşte doar de materialismul lui David de Dinant; la rigoare însă acesta e un panteism.

Se mai admite (nu unanim însă) şi identitatea materialism-nominalism. Hermann Ley, bunăoară, consideră că ,,materialismul s-a răspîndit în Europa sub forma nominalismului lui Roscellin şi Abélard'' [1].

Demonstraţia nu convinge însă. Hermann Ley, în justificarea materialismului nominaliştilor, ca, dealtfel, şi în reconsiderarea ca materialişti a lui Avicenna, a lui Averroes şi a ,,averroiştilor latini'' presupune ca perfect posibil termenul ,,elemente materialiste'' şi, în consecinţă, induce de la ,,elemente'' la sistem.

De bună seamă, filozofia evului mediu, nici măcar în ipostaza ei tomistă, nu este simplă regîndire a teologiei. Dar nu ajunge nici la un materialism decis, cu toate că Roscellin sau Abélard, Averroes sau Siger de Brabant înaintează altfel şi pe altă cale decît Anselm ori Toma. Formulele prea categorice: ,,un curent materialist ...'', ,,materialismul lui Abélard'', ,,Averroes, apărător al materialismului filozofic'', ,,materialismul filosofic şi doctrina lui Siger de Brabant'', ale lui Hermann Ley nu au acoperire istorică, astfel încît nu măsoară exact o stare de lucruri deosebită de cea antică ori de cea modernă.

Dacă nu este teologie regîndită filozofic, filozofia evului mediu nu e nici liberă de influenţa teologiei, înţelepţii evului mediu fiind ,,cei mai adesea teologi'' dar ,,teologi care sînt în acelaşi timp şi filozofi'' [2].

Această condiţie a filozofului în evul mediu impune filozofiei particularităţi de care valorificarea istoriografică — dacă vrea să fie autentică — trebuie să ţină seama.

Fiind ,,cei mai adesea teologi'' (şi chiar cînd nu sînt), filozofii epocii de mijloc, într-un fel sau altul identifică principiul cu Dumnezeu, ceea ce obligă la maximă prudenţă în desprinderea unui materialism medieval. Oricum, nu ne mai aflăm la începuturile filozofiei pentru a putea lua drept materialism fie şi ceea ce prezintă măcar o vagă analogie cu acesta.

Ţinînd seama de specificul epocii, trebuie, în acelaşi timp, să avem în vedere cota atinsă de filozofia greacă, între aceasta şi cea medievală existînd, totuşi, continuitate.

Era, dealtfel, recunoscută chiar de către medievali.

Toma, bunăoară, după ce executa ,,eroarea cîtorva filozofi vechi ... de a fi admis o esenţă comună lui Dumnezeu şi tuturor lucrurilor'' îl socotea pe David de Dinant în prelungirea lor. ,,Această opinie a filozofilor vechi, constata el, a fost urmată de cîţiva moderni din rîndul cărora nu poate să fie omis David de Dinant'' [3].

Este davidismul un materialism, în continuarea materialismului grec?

Albert şi Toma, cărora le şi datorăm ştiri despre filozofia lui David (scrierea acestuia *De Tomis id est de divisionibus* fiind definitiv pierdută în urma condamnării din 1210) admit în davidism o inspiraţie xenophantică. În mare, punerea în legătură a lui David cu poetul-filozof din Colophon se justifică de vreme ce ,,zicea că aceste trei lucruri (Dumnezeu, Spiritul şi Materia — n. n.) sînt unul şi acelaşi şi prin urmare că toate sînt în esenţă unul'' [4].

Trei fragmente rămase din *Satirele* lui Xenophan (23, 24 şi 25, în numerotarea lui

[1] Hermann Ley, *Studii de filozofie medievală*, trad. rom., Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 9.

[2] Etienne Gilson , *Le thomisme*, Nouvelle édition revue et augmenté. Paris, J. Vrin, 1922, p. 6.

[3] Thoma d'Aquino, *Contra gentiles*, I, XVII.

[4] *Ibidem*.

H. Diels) susțin, în principiu, apropierea: „23. Un singur zeu, cel mai mare printre zei și oameni, și care nu este asemenea oamenilor nici prin formă, nici prin gîndire"; "24. El vede totul, gîndește totul și înțelege totul"; „25. Dar, fără trudă, el guvernează toate lucrurile prin forța gîndirii sale".

Pozițiile nu sînt întru totul identice, David nepunînd accentul pe „un singur zeu", cum fragmentele xenophantice sugerează, a fi făcut poetul-filosof. David avea să înțeleagă pe Dumnezeu, Spiritul și Materia ca principii constitutive ale unului, care prin aceasta și deține primatul ontologic.

La prima vedere, un monism materialist; în realitate un panteism care, dacă nu este de formulă neoplatoniciană, nu este, *avant la lettre*, nici brunian. David, deși influențat de vechiul platonism latin (este opinia îndreptățită a lui Étienne Gilson) [5] depășește formula: *lumea în Dumnezeu* pentru: *Dumnezeu principiu constitutiv al lumii*, neechivalentă însă celei bruniene: *Dumnezeu în lume*, dar pregătitoare. Davidismul, așadar, se afirmă ca un moment în realizarea panteismului care de la neoplatonicieni pînă la Giordano Bruno avea să străbată calea de la spiritualism la un perfect posibil materialism. Moment de cumpănă în această istorie, davidismul mai păstrează ideea neoplatoniciană de îndată ce, Dumnezeu, gen universal, producînd lumea, e adevărat că prin coparticipare, o include, însă, în sine. În același timp, pentru că Dumnezeu este principiu constitutiv alături de altele două, este integrat unului. Regimul pe care îl impune David este ambiguu, dar de înțeles dacă luăm în seamă ambiguitatea panteismului însuși într-un moment de redimensionare. Nici spiritualist ca la neoplatonicieni, nici materialist, în principiul său, ca la Bruno, panteismul davidian este începutul afirmării panteismului ca materialism, dar numai atît.

Întrucîtva similară este situația „averroismului latin" (mai corect aristotelismului heterodox sau radical) care, cu Siger de Brabant, impune teza coeternității Dumnezeu-lume.

Dumnezeu, recunoaște brabantinul, există și există cu necesitate, dar nu este creator ci prim motor sau cauză primă a mișcării. Nici chiar ca prim motor însă nu determină direct lucrurile, ci prin intermediul sferelor cerești. În general, lucrurile — în perspectivă metafizică — se comportă ca și cum, pentru ele, Dumnezeu n-ar exista, dacă au în sine speciile incoruptibile, deci eterne.

Avînd eternitate, speciile (formele, universaliile) nu mai pot să fie puse în dependență ontologică de Dumnezeu care nu le generează, pentru motivul lesne de înțeles că tot ceea ce este etern este, prin însuși acest fapt, necreat. Altfel, ar fi coruptibile, ceea ce le-ar desființa ca forme universale.

Cum însă *Materia et forma diversa sunt ratione et non secundum esse* (Materia și forma sînt deosebite după rațiune și nu după existență) [6] și materia trebuie socotită eternă.

Ideea coeternității Dumnezeu-lume însă, logic, este de neacceptat. Mai tîrziu, Spinoza avea să demonstreze că „Dacă ar exista mai multe substanțe diferite ar trebui să se distingă între ele, sau prin diversitatea atributelor sau prin diversitatea modificărilor. Dacă s-ar deosebi numai prin diversitatea atributelor, atunci s-ar admite că nu există decît o singură substanță cu același atribut ... Iar dacă ele s-ar deosebi prin diversitatea modificărilor, substanța fiind prin natura ei anterioară modificărilor ei ar urma că, lăsînd la o parte modificările și considerînd-o în ea însăși adică considerînd-o just, n-ar putea să fie concepută ca deosebindu-se de altele; deci nu pot exista mai multe substanțe ci una singură" [7].

Dealtfel Siger însuși pare să-și fi dat seama de dificultățile unui dualism absolut de vreme ce avea să pună pe Dumnezeu în termen de cauză primă, deși nu în sens metafizic ci fizic.

Brabantinul preia accepția aristoteliciană a divinității dar apasă pe transcendență. Astfel, încît, din perspectiva fizicii, cel puțin, dualismul este atenuat, fără ca prin aceasta să treacă într-un monism, și încă într-un monism materialist.

Prin analogie cu starea filozofiei carteziene, în care Marx deosebea un materialism în fizică și un idealism în metafizică, s-ar putea face în filozofia sigeriană aceeași distincție, ținînd însă seama de faptul că situațiile, ca *sistem* sînt neechivalente, Siger pornind de la principiul coeternității Dumnezeu-lume, și Descartes de la ideea deistă: „Eu mă servesc de acest cuvînt (natură—n.n.) pentru a vorbi de materia însăși, așa cum o consider eu, împreună cu toate calitățile pe care i le-am atribuit, toate împreună, și condiția că Dumnezeu continuă s-o mențină în felul în care a creat-o. Căci numai din faptul că el continuă s-o mențină astfel rezultă cu necesitate că în părțile sale trebuie să aibă loc mai multe schimbări care, neputînd după cît mi se pare, să fie atribuite acțiunii lui Dumnezeu— pentru că acțiunea lui nu se schimbă deloc — eu le atribui naturii" [8].

Situațiile sînt însă rataşabile din perspectivă istorică, întrucît și Siger cu toate că admite

---

[5] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-âge*, Paris, Payot, 1962, p. 385.

[6] Cf. F. van Steenberghen, *Siger de Brabant: Les Oeuvres inédites*, Louvain, 1931, I, p. 50.

[7] Spinoza, *Etica*, I, prop. V.

[8] R. Descartes, *Lumea sau tratatul despre lumină*, VII.

o acțiune continuă — adevărat că mijlocită — a lui Dumnezeu asupra lumii, considerînd lumea eternă, în anumite limite, o autonomizează — ceea ce avea să facă și Descartes.

Deși pare diferită de modalitatea sigeriană, cea carteziană, principial vorbind, o continuă prin limitarea ontologică a acțiunii lui Dumnezeu și accentuarea independenței naturii. Brabantinul deci, gîndește deist cu anticipație și prin deism gîndește tot cu anticipație și materialist. Altfel, ideea unui *materialism sigerian* nu are sens, brabantinul mai păstrînd, totuși, lumea într-o oarecare dependență de Dumnezeu.

În fine, nominalismul.

Din perspectivă metafizică, nici un nominalist, nici chiar Occam, totuși, cel mai radical, nu poate să fie socotit materialist.

Rămîne, pentru discuție, doar planul cunoștinței, singurul, cred, în stare de a fi valorificat pentru un posibil materialism.

Îndeobște, nominalismul este înțeles ca poziție în cearta universaliilor care reabilitează individualele. Dar nominalismul este *poziție în cearta universaliilor*, deci se afirmă ca o anume modalitate de a interpreta universalul. Chiar și formal se justifică astfel: *universale* — propunea Abélard —, *est sermo siveen nom.*

Așadar și nominalismul este o opțiune pentru universal, ca și realismul dealtfel. Numai că poziția realistă, de inspirație platoniciană, ontologizează universalul ca atare, în timp ce nominalismul, pornind de la cunoștință, pune problema semnificației lui. De bună seamă este vorba nu numai de nominalismul așa cum se afirmă cu Abélard și se împlinește cu Occam, știut fiind că Roscellin identifica universalul cu *flatus vocis*, deci cu un *nomen* și că *nominalist — nominalism* s-a aplicat pentru prima oară proiectului abélardian. ,,Doctrina lui Roscellin, nu purta acest nume; era doctrina vocilor — *sententia vocum*. Primii nominaliști erau și numiți, de aceea, vociști (*vocaux*, fr., *vocales* lat'' [9]).

Universalul, stabilea Abélard, nu este ,,substanță esențială unică, constitutivă esenței materiale a lucrurilor singulare'' [10]. Nu este însă lipsit de semnificație, altfel judecată ar fi de neconceput. Dacă ,,nu există un lucru universal care să fie unic . . . , pentru că genurile și speciile sînt în mod necesar comune unei pluralități'', trebuie să ,,cercetăm cum o definiție universală poate să convină lucrurilor'' [11].

Intră în discuție *semnificația reală* a universaliilor, redusă însă la asemănările dintre lucruri. Abélard, așadar, coboară universalul în comun, dar ceea ce interesează este admiterea semnificației și în urmare justificarea actului discursiv.

În mare, și Occam va proceda asemănător fiind interesat de stabilirea unei legături între universalul *praedicabile de pluribus* și realul care-l exclude ca atare.

Negîndu-i existența *ca atare* și neadmițîndu-l în același timp nici ca *praedicabile de pluribus* s-ar putea compromite discursul uman care, platonician vorbind, neajungînd la real, n-ar ajunge la adevăr. Situația în care s-ar intra ar fi gravă dacă n-am admite că ,,ceva semnifică un lucru atunci cînd numele poate să servească într-o propoziție care privește trecutul, prezentul și viitorul'' (Alio modo dicitur significare aliquid quando nomen potest pro illo significato supponere in aliqua propositione de preterito nel de futuro) [12]. Numelui deci, trebuie să i se recunoască o funcție semnificativă (supozițională).

Nominaliștii, de la Abélard la Occam, așadar, sînt angajați în impunerea semnificației *reale* a numelor (universaliilor noetice) altfel decît realiștii, și, valoric, superior acestora.

Observația lui Lenin: ,,lupta dintre nominaliștii și realiștii medievali prezintă o oarecare analogie cu lupta dintre materialiști și idealiști'' [13], vizează cred, numai problema semnificației universaliilor.

O ,,oarecare analogie'', doar, pentru că în ansamblul său nominalismul nu este un materialism decis. Nominaliștii intră în istoria materialismului numai în măsura în care recunosc o semnificație reală și nu întrucît ar reabilita individualele care și pentru ei sînt în dependență ontologică de Dumnezeu care, și la ei, funcționează principial.

Numai prin recunoașterea naturii și funcției substitutive a universaliilor noetice, nominalismul medieval (și nu cel modern care cu Berkeley servește idealismul subiectiv) este ,,*prima expresie* a materialismului'' [14].

Așadar, regîndind din filozofia evului mediu, *ideea panteistă*, *ideea coeternității* și *ideea nominalistă* putem descoperi numai un materialism *posibil, cu anticipație* și nu unul decis, sistematic.

Neținînd seama de specificul înfruntărilor filozofice, de principiu, în evul mediu, riscăm o modernizare împotriva căreia istoricii marxiști ai filozofiei sînt angajați prin chiar spiritul marxismului.

---

[9] Ch. de Remusat, *Abélard*, II, Paris, Ladrange, 1845, p. 106.

[10] Abélard, *Logica « Ingredientibus »*, I, 10.

[11] *Ibidem*, I 31; I 10.

[12] W. Occam, *Summa totius logicae*, I, C. 33.

[13] V. I. Lenin, *Încă o nimicire a socialismului*, în *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1959, p. 187.

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1958, p. 143.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 4/1975

Din sumar: S.F. ODUEV, Dialectica libertății, necesității și responsabilității în societatea socialisă; L.M. ARHANGHELSKI, Dezvoltarea morală a personalității în societatea socialistă; A.V. BEZRUKOV, Formarea trebuințelor și intereselor sociale ale individului în procesul muncii; G.M. IVANOV, A.M. KORȘUNOV, I.V. PETROV, Subiect și obiect în cunoașterea istorică; A.I. GORAK, Științele sociale ca sistem de cunoaștere; O.V. FURMANOVA, Dezvoltarea științei și problemele comparabilității noțiunilor; I.V. KRUT, Problema fundamentelor geologiei și a celorlalte științe ale Terrei; I.S. NARSKI, Dialectica intelectului în logica lui Hegel; Z.A. KAMENSKI, Schelling și filozofia rusă din prima jumătate a sec. XIX; A.N. CEANÎȘEV, Pitagora și pitagorismul; V.S. KOSTIUCENKO, Idei dialectice în filozofia jainistă; G.H. von WRIGHT (Finlanda), Determinism, adevăr și parametru temporal; A.A. ZINOVIEV, Liniile paralele în geometria empirică; DUȘAN NEDELKOVICI (R.S.F. Jugoslavia), Logica lui Hegel și materialismul dialectic ca sistem; S.V. ZENIN, Despre matematizarea cunoașterii științifice.

Filosofska misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 4/1975

Din sumar: TODOR PAVLOV, Tot despre umanismul clasei muncitoare; LEO GABRIEL (Viena), Logica și critica limbajului la Leibniz; NICOLA STEFANOV, Încă o dată despre esența scienticii; MITRIU IANKOV, Sistemul metodelor de cunoaștere; FILIP GHENOV, Esența climatului psihic; GHEORGHI NASTEV, Despre unele probleme ideologice și metodologice în opera lui I.P. Pavlov; TODOR POIBRENSKI, Formalizarea diagnozei; STANKA HRISTOVA, Opțiune morală și criterii de apreciere; TODOR CIAKĂROV, Aspecte euristice ale gîndirii artistice creatoare.

ÎNSTRĂINAREA ÎN CONCEPȚIA GÎNDITORILOR CONTRACTUALIȘTI H. GROTIUS, TH. HOBBES ȘI J. J. ROUSSEAU

DE

LAURENȚIU ȘERBAN

Studiile asupra înstrăinării încep, de obicei, cu expunerea unor teze din filozofia clasică germană privind această temă, Hegel și Feuerbach, uneori și I.G. Fichte, fiind filozofii la care se fac cele mai multe referiri.

Într-adevăr, filozofii germani introduc tema înstrăinării în meditația filozofică modernă, contribuția lui Fichte, Hegel și Feuerbach la înțelegerea mecanismului înstrăinării și la definirea conceptului fiind importantă, ei realizînd, dincolo de erorile determinate de concepția lor filozofică, o construcție teoretică la care se va referi și Marx în analiza pe care o face înstrăinării în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844.*

Deși filozofia germană constituie punctul de plecare al unora dintre teoriile actuale asupra alienării — ceea ce îi face pe mulți cercetători să încerce o clarificare a conținutului *actual* al noțiunii plecînd de la analiza concepțiilor asupra înstrăinării din filozofia germană premarxistă — progrese importante în constituirea conceptului se realizaseră încă dintr-o epocă anterioară filozofiei clasice germane. Filozofii contractualiști și iluminiști sînt primii care se ocupă de problema înstrăinării, teoriile lor, prin faptul că privesc alienarea ca pe un fenomen social-politic, fiind mai aproape de majoritatea concepțiilor actuale asupra alienării decît speculațiile lui Fichte și Hegel asupra înstrăinării ,,eului absolut'' sau a ,,spiritului absolut''.

Într-o accepțiune foarte largă a conceptului de alienare putem considera că filozofii care au studiat posibilitățile pe care oamenii din diferite epoci istorice le-au avut pentru a-și afirma personalitatea, pentru a se realiza într-un mod pe care să-l considere satisfăcător și care au cercetat raporturile dintre indivizi și dintre individ și societate, au întreprins, în ultimă instanță, un studiu al diferitelor manifestări ale înstrăinării, fenomen prezent, într-o formă sau alta, în toate epocile istorice de pînă acum.

Tema înstrăinării capătă însă o rezonanță filozofică aparte abia din momentul în care este clar formulată și limbajul filozofic se îmbogățește cu un nou termen ce desemnează un fapt important din viața societății și a fiecărui individ, termenul de înstrăinare, alienare*. De aceea este mai corect să considerăm că ideea de înstrăinare este proprie filozofiei moderne, termenul ca atare și primele opinii asupra conținutului său apărînd în operele unor gînditori din secolele XVII—XVIII, în cadrul teoriilor contractualiste, curent de gîndire filozofică și social-politică ce ne apare și din acest motiv deosebit de interesant.

Creînd și folosind termenul înstrăinare filozofii contractualiști precizează aspectele mai importante ale fenomenului pe care acesta îl desemnează. Ei subliniază faptul că situația de înstrăinare — definită ca o îndepărtare a omului, ca o desprindere a sa și o opoziție față de un element ce ține de propria sa natură, de propria sa esență — este, pe de o parte, un fapt generat de anumite împrejurări obiective (chiar dacă la J.J. Rousseau acestea apar încă destul de confuz) iar, pe de altă parte, ea trebuie privită ca o înțelegere, ca sesizarea de către cel înstrăinat a situației în care se află. Această imagine asupra înstrăinării, ca o desprindere a omului de o parte a esenței sale asupra căruia el nu-și mai exercită autoritatea, realizată pentru prima dată de H. Grotius, este și imaginea pe care și-o formează cei mai mulți dintre gînditorii de azi despre faptul înstrăinării.

Meditația filozofică ce a făcut posibilă apariția ideii de înstrăinare se încadrează într-o viziune nouă, umanistă, orientare a gîndirii filozofice — ,,redescoperită'' o dată cu începuturile filozofiei moderne — ce atrage din nou atenția filozofilor asupra omului și a condițiilor în care se realizează atributele sale, asupra raporturilor reale dintre individ și societate și dintre om și natură. Tema înstrăinării a fost, din momentul includerii sale în problematica filozofică, o temă de profundă

* Pentru etimologia cuvîntului alienare, vezi G. Achiței, *Ce se va întîmpla mîine?* § Terminologia în dificultate: ,,alienare'' sau ,,înstrăinare'', București, Edit. Albatros, 1972.

Rev. filoz., **XXII**, *4*, p. 503—508, București, 1975.

rezonanță umanistă, ea fiind abordată într-un mod specific diferitelor etape pe care le parcurge umanismul modern, de la cel renascentist pînă la umanismul marxist.

Remarcabilă prin noutatea și importanța sa, tema alienării apare în cadrul unui sistem de gîndire care se eliberează tot mai mult de influențele concepției religioase asupra omului și asupra destinului său și tinde să-și reprezinte factorii care contribuie la formarea și evoluția personalității umane și să studieze relațiile dintre individ și societate, plecînd de la realitățile sociale însele, ignorînd intervenția divinității, chiar dacă interpretarea pe care gînditorii din secolele XVII și XVIII o dau fenomenului la care ne referim nu este, privită în lumina descoperirilor ulterioare, pe deplin satisfăcătoare și ei nu se ridică pînă la nivelul unei concepții ateiste.

Faptul că H. Grotius, Th. Hobbes și J.J. Rousseau abordează problema înstrăinării dintr-o perspectivă ce reduce la minimum intervenția divinității, este semnificativ și numai astfel se putea realiza un progres real în abordarea noului concept. Gîndirea filozofică din epocile anterioare, dominată de religie și de ideea destinului, nu-și putea reprezenta într-o formă suficient de clară fenomenul alienării. Într-o perioadă în care se considera că viața omului urmează cursul care i-a fost hărăzit prin voința divină sau prin destin, chiar dacă apar situații obiective de înstrăinare ce generează stări de spirit caracteristice pentru omul înstrăinat, nu se putea pune problema unei alienări, adică a neconcordanței dintre *ceea ce este* și ceea ce *ar trebui să fie* existența fiecărui individ; urmînd destinul sau voința divină, traiectoria pe care o urmează viața fiecărui om este, prin aceasta, întotdeauna firească. Durerea, teama, nesiguranța, neîncrederea (ne referim aci la forme ale lor determinate de relațiile sociale cum ar fi durerea provocată de pierderea libertății sau a averii și nu la durerea provocată de o întîmplare nefericită, la teama că-ți vei pierde libertatea și nu la teama de moarte etc., reacții subiective considerate azi tipice pentru omul înstrăinat), nu se reflectă în conștiința filozofică a epocilor mai vechi prin ideea de înstrăinare, tocmai datorită interpretării religioase a fenomenelor vieții sociale sau a motivării situațiilor obiective de înstrăinare a individului prin acțiunea destinului.

Primul gînditor care utilizează termenul înstrăinare este Hugo Grotius în *Depre dreptul războiului și al păcii*, operă apărută în anul 1625. Prin înstrăinare, Grotius înțelege situația omului care și-a pierdut, în întregime sau în parte, un atribut esențial al său. Considerînd „autoritatea suverană" asupra eului — prin care înțelege dreptul fiecăruia de a-și determina acțiunile proprii — ca un atribut esențial al personalității umane, H. Grotius constată că „așa cum pot fi înstrăinate alte lucruri, poate fi înstrăinată și autoritatea suverană"[1]. Plecînd de la această teză, Grotius privește constituirea autorității politice, apariția statului, ca o consecință a fenomenului înstrăinării, deoarece autoritatea politică apare ca urmare a renunțării mai multor oameni la dreptul lor de a-și determina propriile acțiuni. Autoritatea politică, statul, se constituie deci prin transferul deliberat al autorității suverane — un atribut esențial al fiecărui membru al societății — în mîinile altor persoane, teză fundamentală pentru filozofia contractualistă.

Grotius expune concepția sa asupra înstrăinării în cartea a II-a, capitolul 6 al operei sale. Jurist prin formație, el abordează problema plecînd de la analogia dintre înstrăinarea unui bun, a unei averi, ca drept și dovadă supremă a proprietății asupra acelui bun — idee care apare încă din antichitate[2] — și înstrăinarea unor atribute de altă natură, asemănătoare într-un anumit sens proprietății, ca autoritatea politică, dreptul de a decide asupra acțiunilor sale, autoritatea asupra unui teritoriu etc., extinzînd astfel foarte mult sfera noțiunii de înstrăinare, pe care o impune cu această nouă semnificație în gîndirea social-politică modernă.

După opinia noastră, aspectul pe care trebuie să-l desprindem ca cel mai important din concepția lui Grotius asupra înstrăinării este acela că ea începe să fie considerată de acum nu numai ca înstrăinare a unei proprietăți, fapt ce nu este privit nici de Grotius, nici de cei ce vor relua ulterior problema ca alienare a individului ca atare, ci apare, în primul rînd, ca înstrăinare politică, fiind vorba de această dată de o înstrăinare autentică, de renunțare la unele atribute sau calități, „bunuri" ce definesc însăși natura socială a celui ce și le înstrăinează.

Înstrăinarea politică este privită de Grotius ca renunțare la autoritatea suverană, odată cu constituirea autorității politice, după cum am văzut, dar și ca înstrăinare a autorității asupra unui teritoriu sau a unei părți din teritoriu de către cel ce deține această autoritate, rege sau popor. Dacă prima formă a înstrăinării politice nu este analizată amănunțit, ca și cînd Grotius ar presupune că sînt bine cunoscute condițiile contractului care a dus la apariția autorității de stat prin renunțarea la anumite drepturi

[1] H. Grotius, *Despre dreptul războiului și al păcii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 303.

[2] H. Grotius citează în acest sens pe Aristotel care arăta că: „Proprietatea se definește prin dreptul de a înstrăina" (*Op. cit.* p. 302).

ale individului, înstrăinarea suveranităţii asupra unei părţi a teritoriului este pe larg expusă[3].

Deşi analiza pe care o face Grotius fenomenului alienării poartă amprenta formaţiei sale de jurist, ceea ce studiază el în această parte a lucrării este mai mult decît un fapt de competenţa dreptului, este un fenomen de natură politică şi tocmai datorită acestei noi semnificaţii alienarea se impune ca o temă importantă pentru gînditorii care au urmat. Interesul pe care îl constatăm la filozofii contractualişti faţă de fenomenul înstrăinării şi rolul pe care ei i-l atribuie se datorează tocmai extinderii sferei noţiunii din domeniul dreptului, la care se limitaseră gînditorii mai vechi, în acela al relaţiilor politice, mai importante şi mai cuprinzătoare, care vizează însăşi esenţa omului.

Este interesant de observat că această corelare a sensului juridic primar al noţiunii cu cel politic şi sublinierea acestuia din urmă, pe care o realizează H. Grotius, apare constant la gînditorii care se ocupă în continuare de problema înstrăinării. În *Principiile filozofiei dreptului* (partea I, secţiunea I, C ,,Alienarea proprietăţii"), Hegel face o analiză a înstrăinării care, în prima parte a sa, ne reaminteşte de tezele pe care le găsim în opera lui Grotius *Despre dreptul războiului şi al păcii* (Cartea a II-a, capitolul 6), filozoful german realizînd şi el, asemenea predecesorului său, o trecere de la sensul juridic al noţiunii de înstrăinare la cel politic. La rîndul său, J.M. Domenach constată, fără a-şi dezvolta prea mult ideea, că ,,o legătură apare între acestea două: sensul juridic, care a apărut primul şi pe care avem tendinţa să-l uităm, îşi regăseşte forţa o dată cu trecerea sa în istoria politică: alienarea apare ca o *deposedare*, în acelaşi timp de un bun sau de o esenţă, de un pămînt, sau de o istorie, de o proprietate sau de o libertate"[4].

Nu credem că este vorba aici numai de o apropiere de ordin formal între sensul juridic şi cel filozofic al noţiunii de înstrăinare, deoarece nu este acelaşi lucru deposedarea de un bun aflat în proprietatea cuiva şi deposedarea de un atribut esenţial al individului sau al unui grup de oameni (clasă socială sau naţiune), de pierderea istoriei, a unei părţi a teritoriului, sau a libertăţii, pentru că acestea nu sînt simple proprietăţi. În acest caz este vorba de o autentică înstrăinare, deoarece acestor bunuri li s-a transmis o parte din esenţa oamenilor care se bucură de ele, concluzie pe care o găsim clar formulată şi la H. Grotius.

În opera lui H. Grotius, chiar dacă sînt sumar expuse, apar tezele esenţiale ce vor fi dezvoltate de către ceilalţi gînditori contractualişti şi anume:

— înstrăinarea este privită ca factorul esenţial în realizarea contractului al cărui rezultat este trecerea de la starea naturală la cea socială, la organizarea politică a societăţii;

— prin înstrăinare individul renunţă la unele prerogative esenţiale ale sale pe care le transferă unei autorităţi exterioare lui şi care îl domină, ca şi cum el şi-ar desprinde o parte din fiinţa sa ori şi-ar exterioriza esenţa într-o altă structură care îl reprezintă, dar i se şi opune — înţeles al înstrăinării pe care îl regăsim, cu semnificaţie majoră, şi la Hegel;

— înstrăinarea apare ca *un fapt social*, un fenomen real a cărui semnificaţie majoră este cea politică, aspect care, la Thomas Hobbes şi J.J. Rousseau devine esenţial atît pentru înţelegerea fenomenului alienării ca atare, cît şi pentru explicarea apariţiei societăţii civile, într-o teorie contractualistă mai amplă decît cea a gînditorului olandez.

Reluînd teza contracului social, Th. Hobbes şi J.J. Rousseau introduc idei noi şi dezvoltă elementele mai importante ale concepţiei lui Grotius într-o expunere mai clară. Sensul juridic al înstrăinării, care avusese o semnificaţie deosebită în *Despre dreptul războiului şi al păcii*, este aproape ignorat de continuatorii concepţiei contractualiste, în schimb se insistă asupra aspectului politic al înstrăinării în analiza pe care ei o fac constituirii relaţiilor politice în cadrul unei colectivităţi umane care nu cunoscuse acest tip de relaţii, prin înstrăinarea unora dintre prerogativele şi libertăţile, a unor elemente ce definesc natura umană şi specifice omului în starea naturală.

Thomas Hobbes consideră faptul cedării de către fiecare individ a unor drepturi pe care el le avusese în starea naturală nu atît ca o înstrăinare, ca un fenomen cu semnificaţie negativă, aşa cum apare la H. Grotius, ci ca o *renunţare* la aceste drepturi, ca o acceptare a unui contract, a unui sistem juridic şi social care asigură fiecărui membru al colectivităţii un cadru mai potrivit pentru dezvoltarea altor însuşiri esenţiale ale personalităţii umane, pentru o mai bună realizare a ceea ce este cu adevărat caracteristic pentru om.

Renunţarea la unele dintre drepturile şi libertăţile din starea naturală trebuie privită ca un act pozitiv, consideră Hobbes, deoarece indivizii ce alcătuiesc comunitatea umană îşi asigură astfel viaţa şi ei transferă o parte din prerogativele lor, a căror exercitare pune în pericol însăşi existenţa lor şi a colectivităţii, unei puteri suverane pentru a realiza un sistem social superior, menit să asigure viaţa, libertatea şi propăşirea tuturor.

În starea naturală, afirmă filozoful, oamenii se află într-un permanent război, ,,viaţa

---

[3] *Ibidem*, p. 302—307.

[4] J.M. Domenach. *Pour en finir avec l'aliénation*, în ,,Esprit", nr. 12, 1965, p. 1069.

este solitară, săracă, urîtă, abrutizantă și scurtă"[5] și abia o dată cu apariția societății civile, a cărei lege ,,cuprinde legea naturii și ele sînt de aceeași întindere"[6], se asigură dezvoltarea nestingherită a însușirilor pozitive, constructive ale omului. Înțelegem astfel de ce Hobbes găsește mai potrivit termenul de *renunțare* decît cel de înstrăinare pentru a desemna trecerea unor atribute ale individului în competența autorității politice.

În concepția filozofului englez, înstrăinarea nu mai apare deci ca o îndepărtare a omului de propria sa esență, ci ca mijlocul cel mai bun prin care omul își poate realiza adevărata sa natură, pentru că, arată gînditorul, ,,legea naturală și legea civilă nu sînt specii diferite, ci părți diferite ale legii; o parte, fiind scrisă, e numită civilă, iar cealaltă, nescrisă, este numită naturală" și mai sugestiv încă, ,,în afara statului domnesc patimi, războaie, teamă, sărăcie, josnicie, singurătate, sălbăticie, ignoranță, bestialitate; în stat domnesc rațiunea, pacea, siguranța, fericirea, relațiile sociale, finețea, cunoașterea, bunăvoința"[7]. Contrastul dintre ceea ce reprezintă libertățile naturale și ceea ce cîștigă oamenii prin renunțare la acestea este evident.

Deoarece nu ne-am propus să analizăm concepția socială a lui Th. Hobbes ca atare, ci numai modul în care el își reprezintă fenomenul înstrăinării, nu credem că este necesar să ne oprim asupra limitelor și erorilor concepției filozofului englez care constituie obiectul altor cercetări.

Termenul de *renunțare* este utilizat și de J.J. Rousseau pentru a arăta că oamenii pot să transfere unele dintre drepturile pe care le aveau în starea naturală către instituțiile sociale, fără ca aceasta să constituie însă o formă de înstrăinare[8]. Renunțînd la dreptul de a pedepsi elementele antisociale, de exemplu, oamenii nu-și înstrăinează nimic din propria lor natură. Pentru J.J. Rousseau, ceea ce Th. Hobbes numea *renunțare*, are însă o altă semnificație: este *înstrăinarea*.

Deși are o concepție diferită de a lui Hobbes despre natura umană și raporturile dintre oameni în starea naturală, Rousseau consideră și el că constituirea societății civile prin înstrăinarea unor drepturi ale indivizilor specifice acestei perioade din evoluția colectivității umane, trebuie privită ca un fapt cu consecințe pozitive. ,,Presupun, arată Rousseau, că oamenii au ajuns în stadiul cînd obstacolele care împiedică rămînerea lor în starea de natură trag mai mult în cumpănă, prin rezistența lor, decît forțele pe care fiecare individ le poate întrebuința pentru a se menține în această stare. Atunci starea primitivă nu mai poate dăinui și genul uman ar pieri dacă nu și-ar schimba felul de a fi"[9]. Această ,,schimbare a felului de a fi" al oamenilor se realizează prin contractul social care dirijează într-un mod nou forțele de care dispune societatea.

Ca și la Hobbes, și mai înainte la Grotius, găsim și la J.J. Rousseau ideea fundamentală că realizarea contractului social presupune renunțarea din partea fiecărui individ la unele dintre drepturile și atributele sale din starea naturală, o înstrăinare a omului de ceea ce fusese esențial pentru el mai înainte. În concepția lui Rousseau, această înstrăinare nu apare ca o degradare a individului, ca un fapt ce determină o situație periculoasă pentru om și care trebuie eliminat, așa cum va apare înstrăinarea la Hegel și la Marx, în acest sens concepția lui Rousseau avînd o notă comună cu aceea a lui Hobbes.

Mai mult, Rousseau prezintă înstrăinarea omului primitiv, atunci cînd el participă la contractul social, într-un mod care ne dă dreptul să ne întrebăm dacă ea trebuie considerată, cu adevărat, o înstrăinare: ,,... aceste clauze (ale contractului social —n.n.) se reduc toate la una singură: înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, în favoarea întregii comunități; căci, în primul rînd, fiecare dăruindu-se în întregime, condiția este aceeași pentru toți; și condiția fiind egală pentru toți nimeni nu are interes să o facă să devină oneroasă pentru ceilalți ... În sfîrșit, fiecare dăruindu-se tuturor nu se dăruiește nimănui ...fiecare cîștigă echivalentul a tot ceea ce a pierdut și, în plus, mai multă forță pentru a păstra ceea ce are"[10]. Pe scurt, conchide filozoful, societatea înglobează pe fiecare om în totalitatea atributelor sale ,,ca pe o parte indivizibilă a întregului". Este vorba deci de o identificare a individului cu societatea, de contopirea voinței fiecăruia cu ,,voința generală", astfel încît ele trebuie se regăsească în mod deplin una în cealaltă ca o condiție capitală a valabilității contractului social, condiție pe care filozoful o analizează de-a lungul întregii sale lucrări.

Desigur, ideea unei depline identități între voința individuală și cea generală, între individ și colectivitate, ideea că fiecare om este

---

[5] Bacon, Morus, Hobbes, Locke, *Texte filosofice*, București, Edit. de Stat, 1951, p. 112.

[6] *Ibidem*, p. 124.

[7] *Ibidem*, p. 124.

[8] Vezi J.J.Rousseau, *Contractul social*, București, Edit. științifică, 1967, Cartea III-a, cap. XVI, *Instituția guvernămîntului nu e un contract.*

[9] *Ibidem*, p. 98.

[10] *Ibidem*, p. 100—101.

o parte inalienabilă a suveranului, constituie partea cea mai atrăgătoare şi mai avansată a concepţiei lui Rousseau. Această teză face însă ca orice apreciere a înstrăinării ca fapt real, ca o autentică deposedare a omului de anumite atribute ale sale şi ca opoziţie a sa faţă de aceste elemente pe care le pierde, aşa cum apare alienarea la Grotius şi Hobbes, să fie lipsită de sens.

Chiar dacă, dezamăgit de societatea timpului său, Rousseau va ajunge la concluzia că, prin ieşirea din starea naturală, omul a pierdut unele dintre atributele sale esenţiale, s-a înstrăinat prea mult de adevărata sa natură, în *Contractul social* el apreciază apariţia societăţii civile într-un mod care ne reaminteşte de ceea ce afirmase mai înainte Hobbes: ,,Deşi în această stare (societatea civilă — n.n.) omul se lipseşte de o serie de avantaje pe care le avea de la natură, cîştigă altele mai mari, însuşirile sale sînt puse în acţiune şi se dezvoltă, ideile sale devin mai cuprinzătoare, sentimentele i se înnobilează ... se transformă dintr-un animal stupid şi mărginit într-o fiinţă inteligentă, într-un om"[11]. Trebuie să ţinem seama însă de faptul că Rousseau are în vedere societatea civilă ideală şi nu societatea reală a timpului său pe care o condamnă chiar şi în *Contractul social* pentru că ,,abuzurile acestei noi stări îl fac adesea pe om să decadă mai jos de starea pe care a părăsit-o ..."[12].

Interesul pe care îl manifestă cercetătorii de azi faţă de fenomenul alienării se datorează preocupărilor umaniste ce caracterizează tendinţele cele mai avansate ale gîndirii filozofice contemporane şi în mod particular gîndirea marxistă. Abordarea problemei alienării dintr-o perspectivă umanistă am văzut că apare ca o condiţie a succesului oricărui demers în această direcţie încă din momentul în care problema apare în cadrul teoriilor contractualiste. Prin filozofia lui Im. Kant[13] şi I.G. Fichte şi — în măsura în care acesta analizează diferitele aspecte ale înstrăinării omului — şi prin filozofia lui G.W.F. Hegel, semnificaţia umanistă a analizei fenomenului înstrăinării şi a căutării mijloacelor pentru eliminarea lui din viaţa socială s-a transmis gîndirii filozofice de azi.

Dar, dacă trebuie să apreciem atenţia pe care o acordă fenomenului înstrăinării unele curente importante din gîndirea filozofică burgheză contemporană (existenţialismul, personalismul, Şcoala de la Frankfurt etc.), care condamnă alienarea omului societăţii capitaliste de azi tot în numele umanismului, constatăm că filozofia marxistă este cea care dă o interpretare ştiinţifică şi filozofică riguroasă alienării şi care indică mijloacele practice eficiente pentru eliminarea sa ca fenomen.

Prin includerea alienării în problematica unei filozofii umaniste, gînditorii contractualişti au realizat un pas important în direcţia conceptualizării fenomenului; relevînd caracterul social al înstrăinării omului ca fiinţă socială ei au atras atenţia asupra legăturii dintre atributele esenţiale ale omului şi cadrul relaţiilor sale cu societatea. Este un mod de a aborda problema alienării ce s-a dovedit ulterior deosebit de rodnic şi se menţine şi în filozofia de azi. În această privinţă, în opoziţie cu interpretările speculative ale înstrăinării, pe care le găsim în filozofia burgheză contemporană, marxismul analizează în mod consecvent diferitele forme ale înstrăinării din punctul de vedere al determinării lor de către factorii social-economici caracteristici pentru capitalismul contemporan.

Încercînd să desprindem succint sensurile cu care conceptul alienării a debutat la începuturile filozofiei moderne europene nu am făcut, desigur, decît să iniţiem explorarea evoluţiei istorice a unei teme de un acut interes filozofic şi teoretic. Tema pretinde în continuare cercetări istorice sistematice, pe întregul traiect ce uneşte gîndirea contractualistă şi iluministă de momentul marxist al problemei alienării*.

---

[11] *Ibidem*, p. 107.

[12] *Ibidem*.

[13] Vezi, C.I. Gulian, *Kant şi problema alienării*, în ,,Viitorul social", nr. 2/1974.

* Apreciind că alienarea a devenit un ,,concept-cauciuc", un ,,concept spital" folosit pentru a desemna ,,toate maladiile secolului nostru" şi că, spunînd prea mult a ajuns să nu mai spună nimic, J.M. Domenach propune să se renunţe la acest termen, ceea ce, evident, nu rezolvă nimic (Vezi J.M. Domenach *Pour en finir avec l'aliénation*, în ,,Esprit", nr. 12/1965).

Aut-Aut

(Italia)

Nr. 145-146/1975

Din sumar: MASSIMO CACCIARI, Muncă, valorizare, ,,creier social"; GAJO PETROVIĆ, Socialism birocratic?; MIHÁLY VAJDA, Funcționarul umanității; FRANCO FORTINI, Pentru comunismul producțiilor intelectuale (I); GIANGIORGIO PASQUALOTTO, Cultura ca industrie (Note pentru o polemică); AMEDEO VIGORELLI, Continuitate și ruptură la Marx: asupra unor interpretări recente ale lucrării ,,Grundrisse".

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 5/1975

Din sumar: TODOR PAVLOV, Estetică și dialectică; SAVA GANOVSKI, Natura și rolul colectivului de muncă; TODOR STOICEV, Definiția ideologiei; KRALI KRALEV, Unele probleme ale cunoașterii istorice și ale prognozei sociale; HENRI EȘKENAZI, Logica deciziilor; NIKOLA FILCEV, Teorii nemarxiste despre socialism în ,,lumea a treia"; GHEORGHI VASILIEV, ,,Megamașina" și criticii săi mic-burghezi; K.D. KĂNEV, Despre ideile socialiste și despre știință în umanismul lui Jawaharlal Nehru.

Diogène

(Franța)

Nr. 90/1975

Din sumar: CLAUDE LÉVI-STRAUSS, Antropologie; JORN K. BRAMANN, Limbajul religios la Wittgenstein și Kafka; TAKEO KUWABARA, Aculturație, modernizare, naționalism: exemplul Japoniei moderne; ARON I. GOURÉVITCH, Comicul și seriosul în literatura religioasă a Evului mediu; MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ, Mituri și mișcări mesianice; DOMINIQUE ZAHAN, Culori și picturi corporale în Africa neagră. Problema ,,half-man"-ului.

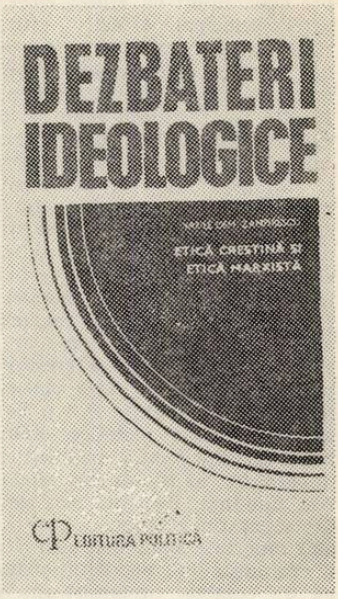
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Vasile Dem. Zamfirescu

ETICĂ CREŞTINĂ ŞI ETICĂ MARXISTĂ

BUCUREŞTI, EDITURA POLITICĂ, 1975, 60 p.



ERUDIŢIE FORMALISTĂ ÎN INTERPRETAREA ETICII CREŞTINE

DE

PAUL ANDREI

Broşurile publicate de către Editura politică în colecţia ,,Dezbateri ideologice'' sînt primite în general cu interes de către publicul cititor. Scrise de specialişti competenţi, cele mai multe dintre ele prezintă cititorilor idei şi discuţii actuale în jurul unor teme şi subiecte aflate ele însele pe ordinea de zi a vieţii ideologice din ţară şi de peste hotare. În cele ce urmează ne vom referi la broşura *Etică creştină şi etică marxistă* (semnată de Vasile Dem. Zamfirescu), lucrare care, după părerea noastră, suscită numeroase observaţii critice, mai ales din perspectiva colecţiei în care a apărut

Despre ce este vorba? Desigur, nu s-ar putea spune că de la un capăt la altul al lucrării sale de şaizeci de pagini autorul cărţii *Etică creştină şi etică marxistă* nu a reuşit să argumenteze în mod corect unele idei sau că el nu a încercat să aducă în discuţie şi lucrări filozofice actuale. Ceea ce poate fi apreciat însă ca merituos în paginile acestei lucrări este în mare măsură handicapat de caracterul formal speculativ al unor concepţii-cheie privitor la *esenţa celor două etici* şi la *raporturile* dintre ele. Analiza acestor aspecte şi, în general, a viziunii filozofice a autorului asupra creştinismului ne va reţine cu precădere atenţia.

Lucrarea cuprinde o introducere şi două capitole: *în primul*, autorul interpretează etica creştină şi etica marxistă ca etici cognitive, iar *în al doilea*, aceleaşi etici, ca etici valoric normative. Încă în primele pagini autorul precizează că îşi va concentra atenţia asupra catolicismului şi ortodoxismului, fără a-şi argumenta însă această opţiune care lasă la o parte etica protestantă, atît de prezentă şi de actuală totuşi în mişcările de idei tehnologice cele mai semnificative din ultimele decenii, cu un aport teoretic impresionant în remodelarea eticii creştine la specificul lumii secularizate, aport, firesc, de natură idealistă, fideistă, dar fără a cărui cunoaştere este greu de crezut că poate fi pe deplin înţeles profilul teoretic şi configuraţia contemporană a eticii creştine. În ce priveşte deosebirea dintre eticile supuse analizei, autorul precizează: ,,În timp ce în etica marxistă etica cognitivă ocupă o poziţie centrală, etica valoric-normativă fiind mult mai puţin dezvoltată, în etica creştină etica valoric-normativă este partea cea mai elaborată, în timp ce etica cognitivă ocupă o poziţie secundă'' (p. 9). În altă parte,

sînt explicate conceptele de bază cu care se raţionează : ,,Putem vorbi astăzi cel puţin despre două tipuri de etică : *etica cognitivă*, al cărei principal obiectiv este cunoaşterea ştiinţifică a moralei, şi *etica valoric-normativă*, al cărei obiectiv este stabilirea şi recomandarea unor valori şi norme morale" (p. 6). În altă parte autorul caută să devină şi mai explicit, precizînd că eticile cognitive ,,*vizează cunoaşterea moralei, descrierea şi explicarea ei ştiinţifică*" (p. 32, subl. ns. — *P.A.*). Ca etică cognitivă, propoziţia principală a eticii creştine o constituie ideea transcendenţei moralei (p. 30). În ce priveşte etica marxistă ca etică cognitivă, principiul de bază al acesteia îl reprezintă imanenţa moralei, demonstrarea ştiinţifică riguroasă şi multilaterală a acestui principiu. De unde ar reieşi iarăşi, spune autorul, că etica creştină ar fi ,,*mai puţin dezvoltată pe linia cunoaşterii moralităţii*" (p. 32, subl. — *P.A.*). Urmează, după aceste precizări teoretice preliminare, analiza ,,valorilor morale ale eticii creştine" care, după autor, ar fi mai ales următoarele : iubirea, umilinţa, beatitudinea, sărăcia, cumpătarea, abstinenţa ş.a. Aceste valori morale sînt raportate apoi, mai întîi la faza timpurie a creştinismului, neinstituţionalizat, spontan, cu un caracter progresist (p. 44) iar după aceea la creştinismul ulterior, devenit religie oficială.

Apropiindu-ne ceva mai mult de argumentele şi demonstraţiile aduse în sprijinul acestor teze, ceea ce se poate constata în primul rînd este *caracterul exterior formal şi neîntemeiat ştiinţific* al distincţiei pe care autorul o face între etica marxistă şi cea creştină sub raportul ponderii diferite, de la o etică la alta, între conţinutul *etic-cognitiv* şi cel *valoric normativ*. Pentru ca aceste raţionamente comparative ale autorului să aibă valabilitate ar fi trebuit ca termenii comparaţi să fie aceiaşi în cazul ambelor etici, ceea ce nu se întîmplă însă în realitate. Dacă, de pildă, în cazul eticii marxiste şi în general al eticilor nereligioase putem şti sau măcar bănui ce poate reprezenta ipostaza *cognitivă* a acestora, despre ce *etică cognitivă* (?!) poate fi vorba în cadrul eticii creştine? Dificultatea problemei îl îndeamnă pe autor să precizeze : ,,*Deşi se află pe un plan secund, etica cognitivă nu lipseşte din cadrul eticii creştine, căci .. reglementarea moralei trebuie să se bazeze pe o cunoaştere a moralei chiar dacă această cunoaştere este insuficientă sau eronată*" (p. 9, subl. ns. — *P.A.*). Deci să reţinem : pe de o parte, ,,cunoaşterea moralei, descrierea şi explicarea ei ştiinţifică" (p. 32) ar fi necesare reglementării oricărei morale ; pe de altă parte, însă, această cunoaştere se poate manifesta nu numai ca insuficientă ci şi ca ... eronată (??). Chiar în paragrafele următoare acestui citat, autorul încearcă să demonstreze, pornind de la propoziţiile esenţiale ale teologiei creştine referitoare la morală, că tocmai despre o asemenea cunoaştere eronată este vorba în cazul ,,eticii cognitive creştine". Or, fără îndoială, autorul ajunge cu demonstraţia la un punct de neinvidiat : pe de o parte, ne vorbeşte despre ,,*prezentarea modului în care morala se reflectă la nivelul cunoaşterii realizate de etica creştină*" (p. 9), iar, pe de altă parte, încearcă să ne convingă (şi, de astă dată, cu îndreptăţire !) de caracterul eronat al acestei cunoaşteri.

Dar, la urma urmelor, putem vorbi despre cunoaştere în etica cognitivă creştină? Căci o comparaţie între etica creştină şi cea marxistă, de felul celei realizate de Vasile Dem. Zamfirescu, poate fi întemeiată doar în măsura în care ar exista elemente cognitive *reale*, adică de cunoaştere *neeronată*, şi într-un caz şi în celălalt : altfel spus termenii supuşi comparaţiei să fie aceiaşi în ambele cazuri, în ceea ce priveşte trăsăturile lor esenţiale. Altfel, ce însemnătate ar mai putea avea constatarea că etica cognitivă ocupă o poziţie secundă în etica creştină şi o poziţie centrală în etica marxistă, cînd în primul caz avem în vedere, de fapt, o cunoaştere teoretică eronată? ,,*Cognitivul*" eticii creştine este prin însăşi natura lui diferit şi opus ,,*cognitivului*" propriu eticii marxiste şi, în general, eticilor laice : în primul caz avem *fideismul etic*, teocentrismul în explicarea bazelor teoretice ale moralei creştine, iar în celălalt caz o *investigare teoretică ştiinţifică a bazelor eticii* sau măcar aspiraţia spre un asemenea tip de cunoaştere a fundamentelor eticii. Faptul că autorului îi place să denumească etică cognitivă explicaţiile teoretice în domeniul moralei date de teologia creştină, poate fi şi o problemă de preferinţă lingvistică subiectivă, personală. Cert este însă că recursul la această ,,comparaţie" este lipsit în mod obiectiv de acurateţea premiselor logice necesare. În absenţa oricărui element cognitiv real (adică de cunoaştere ştiinţifică) în conţinutul eticii creştine, comparaţia celor două etici sub raportul ponderii cantitative a elementelor cognitive rămîne un raţionament speculativ. Dealtfel, după cum este în general cunoscut, comprehensiunea raţionalistă modernă a fenomenului moral, cu baze eminamente laice, s-a dezvoltat tocmai ca o alternativă la transcendentalismul moral promovat cu dogmatică consecvenţă de teologia creştină medievală. Mai ales în veacurile XVIII—XX istoria eticii este pregant marcată tocmai de efortul de a laiciza şi scientiza explicarea moralei, de a înlătura reziduurile teologice din teritoriile eticii. Or, fără a lua în consideraţie efectiv asemenea adevăruri istorice este greu de crezut că ar putea deveni clare şi convingătoare afirmaţii după care teologia morală ,,*aspiră* ...

la statutul unei cunoașteri de tip superior" (p. 30)

Nu mai puțin criticabil ne apare și cel de al doilea plan de comparație între cele două etici : ponderea eticii valoric-normative. Metodologic, și de această dată, ca și în primul caz, autorul își construiește argumentarea printr-un *reducționism formal* al modului de a pune problema. El încearcă, după cum am văzut, să argumenteze concluzia că în creștinism etica valoric-normativă ar fi partea cea mai elaborată, în raport cu etica cognitivă, în timp ce în cazul marxismului situația ar fi oarecum inversă : etica cognitivă ocupă poziția centrală, ,,etica valoric-normativă fiind mult mai puțin dezvoltată" (p. 9). Dar și de această dată se pune legitim întrebarea: care sînt termenii comparați și, în concluzie, ce întemeiere logică are această comparație? Poate fi oare vorba de același conținut al eticii valoric-normative în cazul marxismului și al creștinismului? Ce înseamnă de fapt ,,a elabora" o asemenea etică? Încercînd să precizeze ce anume înțelege prin etică valoric-normativă, este adevărat că Vasile Dem. Zamfirescu consideră că obiectivul acesteia l-ar constitui ,,stabilirea și recomandarea unor valori și norme morale" (p. 6). Dar chiar între ,,a stabili" și ,,a recomanda" — noțiuni care la autor devin succesive și completive — se întrevede o distanță mult prea mare pentru a nu mai fi nevoie cel puțin de unele explicații suplimentare. Căci problema de fond rămasă fără răspuns pe întreg parcursul broșurii nu se referă la *cît de* elaborată este această etică, ci la felul *cum este* ea elaborată, la specificul acestei elaborări.

Ambiguitatea rezidă deci în însuși modul în care se pune aici problema așa-zisei etici valoric-normative, atît în cadrul celei de esență creștină, unde ea reprezintă ,,partea cea mai elaborată", cît și în cadrul celei marxiste, unde ea este ,,mult mai puțin dezvoltată", în raport cu partea cognitivă. Mai mult decît atît : Am spune, *în primul rînd* a celei marxiste. În cursul său tipărit, *Prelegeri de etică* (1), conf. univ. dr. Stelian Stoica remarcă, în acest sens, ingenios și îndreptățit : ,,Este adevărat, Marx nu ne-a lăsat nici o lucrare de « filozofie morală », tot așa cum nu ne-a lăsat o logică. Lenin distinge însă « logica *Capitalului* ». Într-un mod similar vom proceda și noi distingînd acea etică implicată — ce străbate ca un fir roșu întreaga operă a lui Marx începînd cu *Manuscrisele economico-filozofice* și terminînd cu *Capitalul* — care se cuvine a fi descifrată" (p. 64). Trebuie să înțelegem deci, deopotrivă, natura concepțiilor marxiste despre etică sau a celor cu implicații în domeniul eticii, cît și specificul apariției acestor concepții în panorama ideilor și sistemelor filozofice. Or, privite lucrurile în această perspectivă, constatările de mai sus ale lui Vasile Dem. Zamfirescu își dezvăluie din plin precaritatea și prețiozitatea lor. Faptul că Marx și Engels nu au elaborat o ,,etică valoric-normativă" (sau că ea este, cum consideră autorul, ,,mult mai puțin dezvoltată" !) poate reprezenta fie un truism, fie o rămînere la suprafața lucrurilor, sau concomitent și una și alta, cum credem că se întîmplă în cazul de față. Cum precizează cu îndreptățire tot Stelian Stoica, ,,prin intrarea în orbita materialismului istoric, etica s-a aflat în situația de a-și reevalua fundamental temeiurile. Reevaluarea începe cu însuși obiectul său" (p. 40). Or, este greu de crezut că concepția marxistă despre natura moralei ca fenomen și produs social, dezvăluirea factorilor obiectivi determinanți ai moralei de către Marx și Engels, sau critica pe care ei au făcut-o formelor istorice de morală și vechilor sisteme de gîndire etică, *în calitatea acestora de ideologii* (vezi, de pildă, *Sfînta familie*, *Ideologia germană* ș. a.) să-și restrîngă conținutul doar la ipostaza cognitivă a eticii și să rămînă fără repercusiuni asupra celei valoric-normative. Căci, în definitiv, toată critica făcută de Marx și Engels ideologiei morale a tipurilor istorice de societate exploatatoare, implicit a moralei creștine, nu vizează oare implicit planul stabilirii și recomandării unor valori și norme morale, deci ceea ce consideră autorul a reprezenta *obiectivul eticii valoric-normative*?

Rămîne cert cel puțin un adevăr : că problema elaborării eticii valoric-normative nu este nici pe departe o problemă atît de simplă și de lineară, care s-ar putea rezolva la nivelul didactic și nu lipsit de formalism al stabilirii ,,granițelor" între ,,discipline", o preocupare îndrăgită pare-se de către Vasile Dem. Zamfirescu. Iar acest adevăr vizează, deopotrivă, și teritoriile *sacre* ale eticii creștine. Căci, numai dacă nu ținem seama de problematica general-umană a moralei, de interrelațiile atît de complexe dintre morala socială și cea individuală, de raporturile dintre normă morală și valoare, raporturi de o relativă autonomie și independență, pe scurt, numai dacă nu ținem seama de caracterul extrem de complex al dezvoltării istorice a *normelor, preceptelor și regulilor morale* ale omenirii, numai atunci putem ajunge la compromisa concluzie a unei etici valoric-normative de esență creștină care s-ar fi putut elabora sau dezvolta *în sine și cu de la sine putere*, în mod izolat de pulsul vieții spirituale profane.

Nu intenționăm să lărgim explicațiile raporturilor, de-a lungul istoriei, dintre religie și normativitatea morală a omenirii. Rămîne și constituie însă un adevăr tot mai mult și mai larg acceptat, concepția marxistă după care, pe fondul general uman al moralei și în condițiile determinării ei sociale, caracterul valoric-normativ al eticilor religioase repre-

zintă un element de ideologie, în sensul acestui concept de reflectare denaturată a realității sociale. Concrescență a suprastructurilor de un anumit tip social-istoric, morala religioasă în general, implicit etica valoric-normativă, văzute mai ales sub raportul ,,elaborării'' lor, intră, potrivit viziunii materialismului istoric, în sfera caracteristicilor ideologice ale moralității. Așa, încît, *inclusiv etica valoric-normativă de esență creștină* urmează și respectă legile ideologiei, este autonomă doar ca o entitate ideologică, *reprezintă o formă specifică de înstrăinare umană*. Or, dacă vrem să comparăm etica creștină și cea marxistă din unghiul de vedere al eticii valoric-normative, întrebarea justificată care se pune nu poate fi niciodată aceea privitoare la gradul de dezvoltare a acestei ipostaze valoric-normative, pentru simplul motiv că într-un caz ne întîlnim cu *mistificarea ideologică de tip religios* a normativității morale, iar în celălalt caz cu tendința de *demistificare ideologică* a acesteia și cu efortul de a-i conferi eticii caracteristicile unei discipline științifice.

În continuare, să vedem cum sînt aplicate aceste teze ale autorului broșurii la analiza creștinismului timpuriu, căci aici metodologia de cercetare a religiei intră în noi meandre. Pentru a expune, de pildă, conținutul *umanismului creștin* (o noțiune ea însăși controversabilă și controversată !), calea aleasă de autor nu este alta decît aceea de a rezuma — în cea mai mare parte aprobativ — un șir de teorii și concepții teologale, mai noi sau mai vechi ale unor fideiști contemporani. Dar să ne oprim la un exemplu concret. De pildă, autorul scrie : ,,Otto Zierer consideră că prin cerința iubirii aproapelui este pusă în circulație o temă nouă, extrem de importantă pentru orice luptă socială : « dreptul fiecăruia la o existență demnă, condamnarea oricărei exploatări a omului de către om, respectul vieții fiecăruia ». *Și chiar dacă această idee rămîne doar un deziderat datorită condițiilor sociale ale vremii, ea constituie totuși un element de progres moral, impunînd o atitudine nouă față de om, necunoscută de lumea antică. Sclavul sau bogatul participă în egală măsură la umanitate. O astfel de viziune se deosebește fundamental de concepția precreștină, care vedea în sclav doar o unealtă vorbitoare*'' (p. 43). Cît de întemeiate sînt concepțiile lui Vasile Dem. Zamfirescu despre natura concepțiilor sociale ale creștinismului, implicit din etapa timpurie de existență a acestuia, vom vedea ceva mai tîrziu. Să reținem deocamdată un singur aspect : acordul plenar al autorului cu părerea tipic teologală a lui Otto Zierer, după care tocmai *esența creștină* a iubirii aproapelui ar include în sine tema ,,condamnării oricărei exploatări a omului de către om'' ! Iar dacă această idee n-a devenit totuși un program de luptă aplicabil și a rămas doar ,,un deziderat'', aceasta s-a datorat ,,condițiilor sociale ale vremii'' !

Vasile Dem. Zamfirescu vorbește despre ,,caracterul progresist al creștinismului (timpuriu — *P. A.*) în general și al eticii creștine în particular'' (p. 45) și consideră că aceste opinii le-ar fi susținut Frederich Engels. Or, faptul esențial pe care el îl neglijează, și aici și în alte părți ale cărții sale, este mai întîi acela că atît Marx cît și Engels, ori de cîte ori s-au referit la creștinism, implicit cînd au relevat trăsături specifice ale acestuia, temporare sub raportul evoluției lui sau permanente, *ei l-au privit ca o formă concretă de religie, în accepțiunile filozofice, sociologice și social-politice pe care le dădeau ei religiei, și niciodată ca o ideologie care ar putea transcende, măcar și temporar, granițele acesteia.*

Iată o problemă teoretică și metodologică fundamentală a marxismului aplicat la studiul religiilor, dar care, din păcate, se reflectă deformat, în considerațiile autorului în jurul concepțiilor marxiste despre creștinism.

Fără îndoială, problemele creștinismului timpuriu, aflate sub multiple aspecte în centrul multor dezbateri științifice actuale, sînt mult prea complexe și vaste pentru a ne putea reține atenția, aici, în detaliile lor. Dealtfel, în însuși contextul lucrării la care ne referim aceste probleme sînt discutate doar în trecere, în măsura și în felul în care a cerut-o subiectul tratat de autor. Dar problema o dată deschisă este firesc ca afirmațiile autorului să fie analizate ca atare.

Astfel, citim la pag. 45 : ,,Caracterul progresist al creștinismului în general și al eticii creștine în particular se pierde odată cu transformarea lui în religie oficială, odată cu instituționalizarea lui. Valorile eticii creștine ca valori oficiale vor juca de acum încolo un rol *represiv*''. Iar în continuare : ,,Momentul în care religia creștină devine religie oficială iar etica creștină etică oficială, promovată de biserică, este totodată momentul în care funcția îndeplinită de valorile eticii creștine se modifică, ele devenind un mijloc de dominare utilizat de păturile conducătoare. Funcția represivă a valorii eticii creștine constă în aceea că ele îl împacă pe omul lipsit de condiții umane de trai cu existența sa inumană, afirmînd că această existență este calea care duce spre mîntuire, deci spre fericirea în lumea de apoi. Ca etică oficială, etica creștină devine un mijloc de conservare a unei alcătuiri sociale bazate pe inechitate. La acest scop se referea Marx atunci cînd afirma că « religia este opiu pentru popor »'' (p. 45 — 46).

Deschis și fără ocolișuri : *asemenea opinii denotă o vulgarizare atît a concepțiilor lui Engels despre creștinism cît și, în general, ale lui Marx despre religie ca opiu pentru popor.*

Este binecunoscut că, în partea a doua a vieții sale, Friedrich Engels a publicat trei

studii consacrate creștinismului timpuriu: *Bruno Bauer și creștinismul primitiv* (1882), *Apocalipsul* (1883) și *Istoria creștinismului primitiv* (1894 — 1895). La acest din urmă studiu se referă Vasile Dem. Zamfirescu atunci cînd consideră, pe nedrept dealtfel, că Engels ar fi susținut opiniile de mai sus.

Preocupările lui Engels pentru această tematică nu surprind, desigur, pe cercetătorul avizat. Creștinismul reprezenta, în concepția lui Marx și Engels, unul dintre cele mai însemnate fenomene de cultură din istoria omenirii, unul din momentele cruciale ale acesteia, fără de a cărui cunoaștere istorică și filozofică este greu de conceput o înțelegere adecvată din punct de vedere evolutiv a conștiinței și culturii europene. În ceea ce privește faza timpurie a creștinismului, Engels adaugă și un motiv particular de cunoaștere a acesteia. Studiul său *Istoria creștinismului primitiv* începe cu celebra frază, ulterior atît de mult discutată și uneori, să recunoaștem, chiar răstălmăcită: „Istoria creștinismului primitiv prezintă puncte comune, demne de relevat, cu mișcarea muncitorească modernă". Și apoi Engels relevă unele analogii (de precizat: nu *identificări*!) între aceste două mișcări sociale, despărțite pe scara istoriei de multe secole.

Care sînt principalele teze ale lui Engels despre creștinismul timpuriu?

Creștinismul a debutat ca mișcare a celor asupriți, ca o religie a sclavilor și liberților, a săracilor și a celor lipsiți de drepturi, a popoarelor pe care Roma le-a subjugat sau le-a împrăștiat. Cucerirea romană, care, sub anumite raporturi, a reprezentat o desăvîrșire a istoriei antice, a creat ea însăși climatul social și ideologic de creștere a sentimentului religios. Nu vom intra în detaliile analizei, la care supune Engels mediul social și ideologic al epocii de apariție a creștinismului. De relevat însă ideea că creștinismul nu a apărut dintr-odată și pe un loc gol. Engels relevă caracterul sincretic al ideologiei creștinismului timpuriu și critică ideea unicității creștinismului. Referindu-se la meritele teoretice ale lui Bruno Bauer, ca la unul dintre cei mai necruțători critici ai evangheliilor și epistolelor apostolice, Engels punea pe primul plan tocmai meritul acestuia de a fi cercetat serios nu numai elementele iudaice și elenistice, ci și pe cele greco-romane care au făcut din creștinism o religie universală. Multe alte aspecte istorice și idei filozofice ar trebui aduse aici în discuție pentru a putea releva viziunea globală a lui Engels despre creștinismul timpuriu. Cum, de asemenea, în mod obligatoriu s-ar cere azi discutate cele două mari descoperiri arheologice din vremea noastră, de acea mai mare însemnătate pentru înțelegerea corectă a izvoarelor creștinismului timpuriu: așa-numitele manuscrise de la Marea Moartă, care îmbogățesc izvoarele creștinismului timpuriu cu esenianismul palestinian, și papirusurile gnostice copte de la Nag-Hammadi, care pun în lumină existența unei gnose precreștine, ca izvor mitologic și etic al creștinismului și nu cum se credea înainte, doar a unei gnose ca o simplă erezie *în cadrul* acestuia (Descoperiri care, în treacăt fie spus, nu contrazic ci confirmă structura generală metodologică de abordare a creștinismului timpuriu folosită de Engels). Din acest vast subiect să desprindem însă doar aspectele teoretizate în lucrarea *Etică creștină și etică marxistă*.

Într-adevăr, caracterizînd creștinismul timpuriu ca mișcare de masă, Engels îl califică drept un „element revoluționar". La rîndul său, ulterior, Lenin vorbește în același sens despre „creștinismul primitiv, cu spiritul lui democrat revoluționar". Și într-un caz și în altul se vizează desigur *protestul* acestui creștinism, care a fost, de fapt, *un dublu protest*: față de realitatea socială înconjurătoare, ca și față de toate religiile de pînă atunci. Engels descrie pe larg atmosfera spirituală nouă pe care o inaugurează creștinismul în contextul ideologic al imperiului roman. În ceea ce-l privește însă pe autorul lucrării pe care o discutăm, el nu ține seama de cel puțin două aspecte fundamentale ale unei analize științifice a creștinismului timpuriu cînd se referă la Engels: 1) că nu poate fi vorba de o apariție a creștinismului „*deus ex machina*", iar pentru a înțelege corect protestul acestuia trebuie văzut și sincretismul creștinismului timpuriu, faptul că această religie apare și se dezvoltă în complexe interrelații cu întreaga viață spirituală a epocii; 2) că oricare ar fi dimensiunile și manifestările acestui *protest*, el s-a realizat întotdeauna în cadrul creștinismului ca *religie* și a purtat în sine aceste caracteristici. Rezultă, deci, că nu poate fi decît eronată opinia după care rolul „represiv" al valorilor etice creștine ar apărea doar după transformarea creștinismului în religie oficială și că numai la etica creștină din această a doua perioadă s-ar referi afirmația lui Marx că „religia este opiu pentru popor".

Ceea ce pare că a contribuit cel mai mult la adoptarea acestor poziții teoretice vulgarizatoare este neînțelegerea specificului ideologic al religiei ca formă a conștiinței sociale, așa cum apare el în viziunea filozofiei marxiste. Niciodată Marx și Engels nu au considerat că oricînd și oriunde religia paralizează orice spirit de revoltă a maselor. Oare nu Engels este autorul cărții *Războiul țărănesc german*? Cît privește afirmația autorului potrivit căreia „funcția represivă" dobîndită de etica creștină odată cu oficializarea acestei religii s-ar exprima în transpunerea fericirii umane într-o lume imaginară, de după moarte, este suficient credem să arătăm că în cadrul unor religii lipsește complet credința într-o viață fericită

de dincolo, şi totuşi acestor religii nu le lipsesc caracteristicile ideologice specifice, ,,funcţia represivă" cum ar spune autorul.

Lozinca : *religia este opiu pentru popor*, o exprimare ea însăşi metaforică, îşi pierde semnificaţiile iniţiale şi autentice dacă duce la conceperea religiei ca un simplu instrument de dominare a maselor de către clasele dominante. Ar însemna să-i atribuim lui Marx concepţiile despre religie ale iluminiştilor şi materialiştilor din veacul al XVIII-lea. Cînd, dimpotrivă, concepţiile lui Marx despre religie ca formă specifică de înstrăinare umană deschid un orizont infinit mai larg de conprehensiune a religiei în raport cu condiţia umană : ,,Religia — scrie Marx în acest sens — este conştiinţa de sine şi simţămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou".

În sfîrşit, în ce sens s-ar putea vorbi despre ,,caracterul progresist" al creştinismului timpuriu, de vreme ce, ca religie, el posedă de la început acea ,,funcţie represivă" (o exprimare nu dintre cele mai fericite, în acest caz !) despre care vorbeşte autorul? O expunere concisă şi clară a acestei probleme ne-o oferă cercetătorul sovietic S. I. Kovalev : ,,Un marxist trebuie să fie foarte prudent cînd vorbeşte despre însemnătatea revoluţionară, progresistă etc. a religiei. În această chestiune trebuie făcută distincţia între trei cazuri. *În primul rînd*, o teorie poate fi progresistă în raport cu alta. Astfel, din punctul de vedere al evoluţiei religiilor, creştinismul a fost mai progresist decît păgînismul antic. *În al doilea rînd*,, concepţiile religioase pot fi folosite ca formă a acţiunilor şi stărilor revoluţionare. Asemenea forme au fost, de pildă, ereziile din ultima perioadă a antichităţii şi din evul mediu (agnosticii, catarii ş. a.). *În al treilea rînd*, pot avea un rol progresist diferitele elemente aduse de o nouă religie. Astfel, creştinarea germanilor şi a slavilor a însemnat pentru ei însuşirea parţială a culturii antice şi a avut deci un rol progresist. În ce priveşte însă însemnătatea revoluţionară sau progresistă a religiei *ca atare*, este evident că *în sine religia nu poate* avea o asemenea însemnătate ..." (din *Postfaţă* la lucrarea lui A. Robertson *Originea creştinismului*, p. 285).

Ajunşi la sfîrşitul acestor însemnări, precizăm din nou : nu am luat în discuţie întreaga lucrare *Etică creştină şi etică marxistă*. Dat fiind caracterul confuz sau discutabil al unor teze de bază ale autorului despre religie, ne-am restrîns observaţiile la sfera lor.

L'homme et la Société

(Franţa)

Nr. 33-34/1974

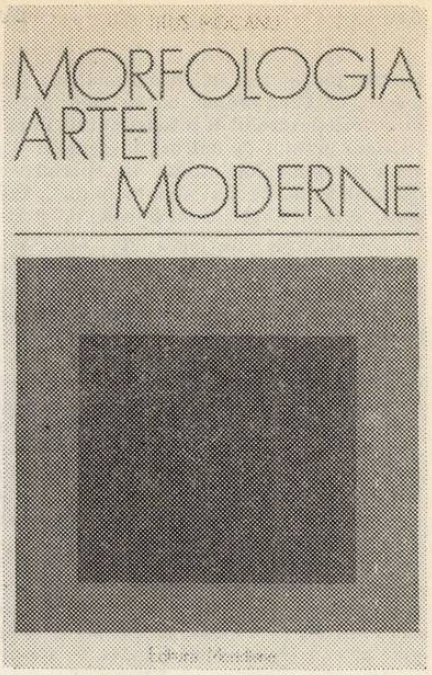
Din sumar : RODOLFO STAVENHAGEN, Structuri agrare şi subdezvoltare în Africa şi în America Latină ; CLAUDE MEILLASSOUX, Dezvoltare sau exploatare ; MOISES IKONICOFF, Transferul tehnologiei şi condiţiile industrializării în cea de-a treia lume ; PABLO GONZALES CASANOVA, Calea paşnică spre socialism : experienţa chiliană ; FERNANDO HENRIQUE CARDOSO, Teoria dependenţei sau analiza concretă a situaţiilor de dependenţă ; TRAN THAN VIET, Despre cîteva obstacole epistemologice în abordarea modului de producţie asiatic ; RENÉ GALLISOT, Rosa Luxemburg şi colonizarea ; ISAAC GUELFAT, O cotitură în gîndirea economică americană ; J. F. DE RAYMOND, Nevoi şi iraţionalitate în capitalism ; PAUL—HENRI CHOMBART DE LAUWE, Ce fel de cultură şi pentru cine ? ; ANDRÉ REGNIER, Sondajele şi pericolele lor.

În obiectiv:

Titus Mocanu

MORFOLOGIA ARTEI MODERNE

BUCUREȘTI, EDITURA MERIDIANE, 1973, 348 p.



MORFOLOGIA ARTEI PLASTICE CONTEMPORANE ȘI FUNDAMENTELE EI FILOZOFICE

DE

DUMITRU MATEI

În continuarea eforturilor sale de a oferi un răspuns sistematic problemelor estetice izvorîte din evoluția atît de complexă și contradictorie a artelor plastice contemporane, Titus Mocanu deschide, cu această a doua lucrare a sa — elaborată însă prin strînse legături cu originala ipoteză expusă în cartea *Despre sublim*[1] — o incitantă discuție avînd ca obiect constituirea bazei teoretice menită să fundeze ,,morfologia vizualității artistice'' pentru ca, pornind de aici, să contureze tabloul morfologic al artei plastice contemporane. *Morfologia artei moderne* e, în primul rînd, opera unui estetician-filozof, a unui om de cultură de largă informație, a unui cercetător preocupat, după cum ni se pare, să edifice un sistem estetic în accepția tradițională a termenului, să fundamenteze căi de abordare mai larg comprehensive asupra fenomenului contemporan de artă cu deosebire.

Din studiul celor două lucrări amintite se desprinde în primul rînd o constatare importantă, și anume aceea că Titus Mocanu cultivă cu asiduitate și cu multă convingere idealul structuralist — dar nu numai structuralist — de inteligibilitate intrinsecă a faptului de artă, așadar, un ideal de multă vreme prezent în spiritualitatea științifică a secolului nostru. Nimic, dar, deconcertant într-o atare opțiune. Format însă sub exigențele filozofiei ontologice, exigențe conjugate cu un structuralism metodic bine asimilat, Titus Mocanu s-a atașat insistent de ideea ,,structurilor originare'' și a ,,tiparelor generice'', urmărind punerea în relief a unor ,,zone'' și ,,regiuni ontologice'' menite să ofere explicația ultimă a unor mișcări din cîmpul artei moderne. Acest lucru rezultă cu claritate, dealtfel, din modul în care autorul a abordat categoria *sublimului*, dar parcă și mai insistent din modul de a formula ideea filozofică menită să fundeze ,,morfologia vizualității artistice''. Vom întîlni aici clar exprimată tendința de a detecta ,,structuri fundamentale'', ,,tipare'' și ,,predispoziții originare'', ,,antinomii de substanță'' și ,,împărțiri primordiale'' etc. E vorba — sub raport filozofic și metodologic — de un

[1] Titus Mocanu, *Despre sublim*, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

demers postulativ, în ultimă analiză. Şi avem a face, de bună seamă, cu un mod particular de a concepe idealul de inteligibilitate intrinsecă în sfera actului de cultură în general — şi în sfera fenomenului estetic în special — mod care, dincolo de un anumit punct, trebuie spus, relevă limite şi obstacole de netrecut.

Ca direcţie distinctă de cercetare în estetică, morfologia* artei s-a cristalizat în special în legătură cu cercetările de psihologie a formei (*Gestalt-Theorie* sau teoria gestaltistă) avînd ca promotor pe Müller-Freienfels, psiholog vienez care s-a consacrat, concomitent, şi problemelor propriu-zise de psihologie a artei. Sub impulsul ideilor acestuia, — formulate în 1890 — s-a trecut curînd la studiul ,,formei frumoase", la studiul ,,fizionomiei formelor artistice" (Köhler, Koffka, Rudolf Arnheim). De menţionat că, tot pe baza cercetărilor psihologice s-a trecut la stabilirea tipologiei artistului (şi a formelor expresive corespunzătoare): Wilhelm Dilthey, Karl Jung, Herbert Read. Dintre istoricii de artă şi esteticienii care, într-un fel sau altul, direct sau indirect, au abordat probleme de morfologie a artei trebuie să menţionăm, de asemenea, pe Heinrich Wölfflin, pe Etienne Souriau, iar la noi pe Lucian Blaga.

★

Pentru soluţionarea problemelor propuse — fundarea ,,morfologiei vizualităţii artistice" (vezi titlul capitolului al II-lea) şi descrierea morfologică a artei plastice moderne — autorul consideră că e necesar să se pornească, mai întîi, de la formula de alcătuire a *fiinţei umane*, considerată ca temei pentru elucidarea întrebărilor privind formele artistice. Într-adevăr, *fiinţa umană* se constituie ca centru de perspectivă al întregii lucrări, ca o adevărată ,,structură originară" a tuturor structurilor (cel puţin în legătură cu problemele abordate). Dar *fiinţa umană* e concepută, mai întîi, ca fiind complex structurată.

Astfel, după ce analizează cunoscuta distincţie nietzscheană dintre *apolinic* şi *dionisiac*, autorul conchide că ,,din punctul nostru de vedere, tensiunea reală ce subzistă între impulsul către o reverie demnă, care a constituit temelia stării apolinice, şi actul de trăire dinamică a existentului, ca beţie sacră a exaltării vieţii, caracterizează, în primul rînd, sensibilitatea estetică în general". Aceasta înseamnă — precizează autorul — ,,că pledăm implicit pentru considerarea fiinţei ca o entitate alcătuită din trepte" (p.10):

a) prima treaptă ar fi constituită din ,,nivelul prin excelenţă psihologic şi organic" — un adevărat sistem — care include: 1) *afectivitatea, voinţa şi întregul cîmp al percepţiei* (fie că e vorba de percepţie exterioară sau imediată sau de percepţia interioară şi mediată prin acţiunea gîndirii); 2) *comportamentul* — situat la temelia percepţiei — şi anume ,,ca sferă deosebit de importantă pentru acţiunea morală şi pentru construcţia artistică în special"; 3) *psihismul ascuns şi starea de vis* care ,,ar constitui stratul ultim şi cel mai adînc al atitudinii perceptive şi instinctuale în faţa lumii" (p. 10);

b) a doua treaptă de alcătuire a fiinţei ,,se compune din formele de exprimare a gîndirii discursive, pe de o parte, şi din felul în care se manifestă sensibilitatea estetică, pe de altă parte" (p. 14). Din acest unghi, autorul pune în discuţie interpretările mai vechi şi mai noi date chestiunii referitoare la structura conştiinţei (Kant, Hegel, Heidegger, Nicolai Hartmann şi Max Bense), considerînd că pentru nevoile de elucidare a faptelor din contextul artei moderne disjuncţia clasică — sau afectivitate sau raţiune — a devenit inoperantă. Orientîndu-se spre o altă soluţie, autorul conchide că ,,cea de a doua treaptă a alcătuirii fiinţei este caracterizată prin acţiunea simultană a gîndirii discursive şi a sensibilităţii" (p. 22);

c) În sfîrşit, cea de a treia treaptă de alcătuire a fiinţei este definită de acţiunea *spiritualităţii*. ,,În esenţa lui mai adîncă — notează autorul — spiritul uman nu e nici simplă inteligenţă logică şi nici doar un act elementar de trăire estetică". Spiritul — se precizează în continuare — implică o componentă mitologică şi o alta de factură ştiinţifică. Dar există un factor comun de legătură: ambele laturi ale spiritualităţii (componenta mitologică şi cea ştiinţifică) se leagă de capacitatea fiinţei umane de a se proiecta simbolic, proiect care poate fi atît de natură ştiinţific-abstractă cît şi magică. Or, conchide autorul, din împletirea tipurilor fundamentale de simboluri — respectiv simbolul totemic şi, prin extensiune, mitic cu simbolul ştiinţific — ,,a luat naştere simbolul filozofic şi cel propriu-zis estetic" (p. 30).

Se poate lesne observa că viziunea din perspectiva căreia autorul descifrează structura fiinţei umane e una dialectică. *Fiinţa umană* e concepută ca totalitate funcţionînd dinamic: între componentele existenţei sale, ca şi între treptele ei de alcătuire interioară (ca şi la nivelul termenilor constitutivi fiecăruia dintre ele) subzistă relaţii de intersectare, de împletire, ,,de încrucişare şi de împrumut reciproc". *Fiinţa umană* ni se dezvăluie,

---

* Termenul *morfologie* vine din limba greacă şi înseamnă vorbire despre forme (*morphé* = formă, aspect; *logos* = vorbire). Orice studiu *morfologic* se referă, deci, la *forme*: vegetale, animale, gramaticale, artistice etc.

astfel, ca o ,,entitate" *structurată*, dar — să observăm — într-o anumită manieră. Vizînd erorile și rigiditățile, osificările și soluțiile unilaterale cunoscute, dealtfel, în mișcarea structuralistă contemporană, autorul evită fundarea demonstrației sale pe o structură sau exclusiv psihologică sau exclusiv sociologică, sau, fie, pe un concept filozofic susceptibil să-l înfunde în ideea de transcendentalitate. Autorul conservă ființei umane tripla sa dimensionalitate : bio-psihologică, sociologică, istorică. Insistăm asupra acestei chestiuni mai ales pentru că, după cum vom vedea, ipoteza de lucru adoptată de autor în această lucrare implică construcția unui anumit raport artă-istorie, un raport — după opinia noastră — discutabil, vreau să spun deformant, deși modul în care autorul concepe alcătuirea *ființei umane* nu-l relevă încă.

Într-adevăr, după ce dă contur treptelor de alcătuire a *ființei umane*, autorul se dedică operațiunii de desprindere și definire a unui *orizont ontologic specific* în cuprinsul acesteia : *domeniul comportamentului vizual* — domeniu considerat ca *temei intrinsec* susceptibil să susțină descrierea morfologică a artei contemporane fără recurs la ,,datele istorice ale problemei".

De observat, mai întîi, ar fi că în abordarea delicatei probleme a *comportamentului vizual*, autorul pornește de la datele psihologiei configuraționiste, direcție de gîndire în spiritul căreia ,,configurația are un caracter de structură *invariantă* și *generică* într-un cîmp perceptiv dat" (p. 42, nota 1). Numai că — potrivit părerii autorului — unii reprezentanți ai teoriei configuraționiste (un Köhler, Koffka sau James Gibson) nu trec dincolo de ,,substructurile limitate" ale comportamentului vizual. Or, problema e aceea de a detecta ,,structurile de bază ale vizualității", adică ,,tiparele fundamentale care organizează însăși experiența plastică în mod general" (p. 43). Pentru aceasta însă e necesar să se pornească de la o accepție mai largă a comportamentului vizual. Și tocmai, ,,în virtutea principiilor moderne ale psihologiei — precizează autorul — *comportamentul* trebuie gîndit ca un sistem de *ordonare subiectivă* sau spontan-colectivă, a tuturor modelelor de bază ale percepției și ale proiecției culturale, în special" (p. 215, nota 1). Sub o atare accepție a comportamentului vizual, autorul își elaborează întreaga sa demonstrație. El afirmă clar că în accepția de mai sus ,,*domeniul comportamentului constituie nu numai unicul criteriu de clasificare, dar și temeiul pe care se alcătuiesc toate tiparele generice — și nu particular constructive, sau stilistice — ale vizualității artistice*". La nivelul comportamentului — se afirmă de asemenea — — ,,se cristalizează, ca pe un ecran ascuns, *tiparele perceptive generice și tot în sferele lui se găsesc și explicațiile pentru anumite forme unitare de artă* ... În acest caz e evident că *o clasificare a formelor plastice trebuie să pornească din regiunile comportamentului vizual, și nu de la datele istorice ale problemei*" (p. 22, subl. ns. M. D.).

În acest fel, sub o inspirație mărturisit aristotelică (p. 121) tabloul morfologic al artei contemporane e pus în relație cu o ,,regiune ontologică" motivantă, cu o *structură subiacentă* sau *spontan-colectivă*, cu o ,,stare de pură potențialitate" ce funcționează, de fapt ca un *apriori* anterior distincției subiect-obiect. Împrejurarea ne amintește de teoria *a priori-urilor afective* a lui Mikel Dufrenne. Dar, lăsînd la o parte afinitățile, să observăm că acest *orizont ontologic* întrunește, conform definiției, atributul *relativei neutralități*, al *relativei invarianțe* și al *relativei transcendențe* (Ce semnificație are aici termenul ,,relativ" vom vedea imediat).

Așadar, după precizarea autorului, sarcina unui studiu morfologic și deci sistematic al artei trebuie să dezvăluie, în primul rînd, *formele esențiale*, *tiparele fundamentale* sau *formele-structuri* ale comportamentului vizual. Prin asemenea tipare esențiale însă — notează autorul — înțelegem ,,nu aspectele constitutive particulare — aspecte ce apar ca rod stilistic al acțiunii creatoare a artistului — ci anumite *configurații ce sînt date la un nivel mai adînc, ele apărînd în calitate de martore relativ neutre ale procesului vizual*" (p. 41 — s. ns.).

În ceea ce privește *relativa lor invarianță*, autorul notează că ,,... în calitatea lor de tipare ale comportamentului și nu ale gîndirii reflectante, formele-structuri oglindesc întotdeauna, la un nivel general uman, relațiile vizuale ale ființei ,,colective" cu natura, cu *mediile de instituiri* reale sau cu regiunile de civilizație pe care ea însuși — ființa rațională — le-a instaurat. În acest sens putem vorbi de o relativă invarianță a acestor *forme* structuri" (p. 215 ș. a.).

Pentru ilustrarea caracterului *transcendent* al formelor-structuri, paragraful intitulat *Forme și atitudini estetice* rămîne cel mai semnificativ. Domeniul artelor plastice — observă autorul — ,,s-a manifestat întotdeauna exact în punctul în care se întîlnesc trei planuri de existență. Un prim plan îl constituie însăși lumea virtuală a formelor expresive. Un al doilea domeniu e definit de sistemul *parametrilor* acestor forme (spațiul, timpul și mișcarea, culoarea și lumina — n. ns.). În sfîrșit, al treilea plan de existență, intim legat cu însuși actul creației artistice, este dat de ansamblul *reacțiilor subiective umane*. Apare relevant — continuă autorul — că în timp ce primele două planuri, care stau ca o condiție necesară la temelia efortului de creație estetică, sînt în esență obiective și, ca atare, ele se dovedesc a fi, în cea mai mare măsură transcendente în raport cu ființa individuală, domeniul

trăirilor subiective se reduce la experiența persoanei" (p. 214 — 215, subl. autorului).

După cum se poate observa, aceste nete delimitări se prelungesc, implicit, într-o dezbatere a raportului artă-istorie sau, mai exact spus, a raportului vizualității artistice cu istoria artelor plastice și a culturii în ansamblul ei. Dealtfel, autorul îi dă o formulare cum nu se poate mai explicită:

Prin urmare — se întreabă autorul — dacă este adevărat că formele de bază au perenitate, în sensul că ele țin de cîmpul integral al experienței estetice și științifice în genere, de comportament și de nivelul mai profund al psihismului ascuns, în ce mod se petrece schimbarea absolut necesară în artă? Apare clar faptul că linia de evoluție în plan estetic e dată de procesul de construcție stilistică. *Actul de edificare în cuprinsul universului stilistic are în fața lui configurațiile de bază ca pe niște simple și pure entități, dar care sînt, în același timp, intolerante potențe. Creația artistică încarcă mereu cu sensuri și semnificații noi acest orizont fundamental al permanentelor stări de pură* potențialitate. Fără îndoială, prin însuși gestul acestei eterne reinterpretări și a neîncetatelor reîntoarceri înseși configurațiile de bază evoluează și ele în mod relativ. *Aceasta înseamnă că formele originare se îmbogățesc în raport cu actul de creație artistică și se transformă nu atît în sine, cît în relația lor cu planul sensibilității*" (p. 120, s. ns.).

Într-o doctrină morfologică riguroasă — conchide autorul — „în prim plan apar factorii de invarianță morfologică. În acest sens se poate spune, pe bună dreptate, că oricît de mare ar fi gradul de modificare de substanță a formelor expresive (modificări survenite din planul sugestiilor istorice — n. ns.) acestea rămîn, în esență, *finite*. Și astfel, de cînd e lumea, se poate vorbi de forme geometrice, seriale (în mod tradițional acestea putînd fi numite repetabile sau „iterative"), dinamice (sau cinetice), alegorice, fantastice, obiectuale și capricioase" (p. 218).

Deajuns, credem, pentru a ne da seama că, în raport cu „sistemul de *ordonare subiacentă* sau spontan-colectivă, a tuturor *modelelor* de bază ale percepției și ale proiecției culturale în special" (proiecție culturală poate fi și un sistem filozofic sau estetic), adică în raport cu acel „orizont fundamental al permanentelor stări de pură potențialitate" istoria nu joacă decît un *rol de specificare*. Funcția ei rămîne aceea de relevare a lor în planul concretitudinii, în planul a ceea ce autorul numește „atitudini stilistice" și „atitudini estetice", adică „planul de existență" configurat de faptul că „formele de bază ale sensibilității spontane" sînt „conștientizate" de către individul artistic. „Ne temem că, împingînd prea departe idealul său de inteligibilitate intrinsecă, autorul a îmbrățișat, poate fără să vrea, teza „spontaneității subiectului", teză atît de vehement combătută de Georg Lukács. Ideea *obiectivității* unora din termenii constitutivi ai vizualității e prezentă, după cît se știe, și în *Estetica* lui Georg Lukács („mediul omogen al vizualității"). E însă vorba de o obiectivitate constituită istoric, ca expresie a raporturilor complexe dintre subiect și obiect pe direcția unei atitudini antropomorfizante în fața lumii. În cazul de față, ideea obiectivității *formelor-structuri* — idee asociată cu aceea a statutului lor de „pură potențialitate" — decurge dintr-un evident artificiu speculativ.

Mai întîi, întrucît rațiunea pentru care comportamentul vizual se constituie ca ordine autonomă de inteligibilitate în raport cu „morfologia vizualității artistice" nu e formulată, ca să nu mai spunem că, sub raport științific, nu e dovedită. O afirmație neacoperită sub raport științific, va fi acoperită prin demonstrație filozofică: distincția aristotelică dintre *materie* și *formă* devine, în ipoteza lui Titus Mocanu, temeiul în virtutea căruia comportamentul vizual (vezi definiția) e conceput ca „stare de pură potențialitate", iar „formele" și „atitudinile stilistice" ca acte de actualizare (istorică) a acestei „intolerante potențe". Evident, nu e pentru prima oară în istoria gîndirii estetice cînd se apelează la un atare mod de a construi și demonstra o ipoteză. Dealtfel, în treacăt fie spus, autorul nu aduce nici un argument de natură să probeze că morfologia artei plastice contemporane nu e posibilă prin recurs la „datele istorice ale problemei". Însăși specificarea de „modernitate" a artei reprezintă la urma urmei o calificare ce presupune criteriul istoricității.

Așadar, „formele originare" sau „formele-structuri" se *îmbogățesc* în raport cu actul de creație artistică și se transformă nu atît în sine cît în relația lor cu planul sensibilității. Dar sensibilitatea estetică — precizează autorul — se *cristalizează* în raport cu „anumite repere care țin de ordinea realității" (Se reeditează aici modalitatea prezentă în cartea *Despre sublim*). Astfel, „existența e simplă și esențială dar și stufoasă. Ea presupune prezența unor raporturi uimitor de ordonate sau a unor relații de nebănuită dezordine interioară. Totodată, realitatea implică jocul între lumină și întuneric. Acesta e un cadru fundamental al vizualității" (p. 26). Este evidentă, și în acest caz, tendința autorului de a pune sensibilitatea estetică în relație de determinare cu un „orizont ontologic". Spun „determinare" în consens cu cele ce urmează.

„Drept urmare — conchide autorul — sensibilitatea va fi predispusă ea însăși la abstractizare sau va fi înclinată către esențializări semnificative. După cum ea va nutri, în mod opus, intenția către acte de concretizare și redare faptică. Pe alt plan de constituire,

sensibilitatea se dovedește a fi gata de a cultiva fie ordinea deplină, la nivelul așezărilor spațiale, fie dezordinea estetică sau capricioasă a lucrurilor. În alt sens sensibilitatea are putința de a opta între zonele de vis și lumea faptelor trăite lucid ... În sfîrșit, sensibilitatea are de ales între lumină și penumbră" (p. 26). Acest ,,sistem mai general de opoziții ce se pot încrucișa necontenit" — consideră autorul — ar putea explica, dealtfel, și opoziția dintre apolinic și dionisiac. Dar important e că ,,prin împletirea acestor patru tipuri fundamentale de raporturi contradictorii se consfințesc manifestări sensibile suple și foarte deschise. Dar anumite configurări esențiale sînt evidente. Astfel unificarea tendinței sensibile către abstractizare și înclinație spre regiuni de lumină ale lumii și către actul de ordonare a faptelor vor duce la afirmarea unui tip generic de sensibilitate de o factură mereu clasică" (p. 27). Urmează imediat că o sensibilitate de esență romantică,, se va ilustra în condițiile în care se întîlnesc laolaltă năzuința către zone de penumbră, către tumultul interior și uneori, către aspectele nediferențiate și întîmplătoare ale universului proiecțiilor onirice" (p. 27).

În treacăt fie spus, fie și numai o atare punere a problemei ar fi rezolvat, fără prea multe complicații, chestiunea referitoare la morfologia artei moderne. Oricum, ea e definită aici *in nuce*. Revelator e însă faptul că propensiunea autorului către ,,zone" și ,,regiuni ontologice" se soldează, implicit, — cel puțin în acest caz și, în punctul de plecare, — cu afirmarea primatului ontologicului în raport cu axiologicul. Spun ,,cel puțin în punctul de plecare" (și unul esențial) pentru că autorul subliniază pe bună dreptate că sensibilitatea estetică poartă cu sine intenția unei opțiuni și că ea se mișcă în cadrul unor sisteme de valori istoricește constituite. Dar nu vom aborda aici problema sensibilității estetice ca plan coerent al lucrării, întrucît ea ridică aspecte pe care nu le putem cuprinde în aceste rînduri.

Așadar, după prima operațiune constînd în a pune sensibilitatea estetică în raport cu ,,anumite repere din ordinea realității", urmează o a doua operațiune prin care, de astă dată, sensibilitatea estetică e pusă în relație cu comportamentul vizual (deși, inițial, acesta e considerat ca factor component al sensibilității estetice). Și în virtutea faptului că sensibilitatea estetică dispune de un spațiu de joc mai larg în comparație cu comportamentul ,,care e stăpînit în esență de legea relativei stabilități istorice" (p. 137) autorul afirmă că ,,în raport cu existența unei antinomii de substanță la nivelul sensibilității, între înclinația subiectivă către abstractizare și aplecarea sensibilă a ființei către concretizare în ordinea lumii lucrurilor, am socotit că *formele-structuri* de factură geometrică, serială și chiar cinetică sau dinamică reprezintă o familie de alcătuiri spațiale cu totul opuse formelor obiectuale. Dimpotrivă, privind chestiunea din punctul de vedere al tensiunii subiective dintre nevoia de ordine și predispoziția în direcția contrarie a dezordinii estetice, formele geometrice și seriale stau în opoziție cu cele capricioase. Contradicția în plan spiritual și sensibil și grija pentru legile de construcție ale lumii reale, imediat perceptibile și tendința de a intra în sferele visului se manifestă sub înfățișarea deosebirii clare dintre formele obiectuale, pe de o parte, și cele fantastice pe de altă parte" (p. 44). Mai trebuie adăugat că, din motive de simetrie, autorul va considera că prima categorie de forme (geometrice, seriale și dinamice sau cinetice) ,,se întemeiază pe componenta ordonată și științifică a spiritului" (vezi alcătuirea *ființei umane*), în timp ce a doua categorie de forme (alegorice, fantastice și capricioase și chiar obiectuale),, își află fundamentele și justificarea într-o structură mitică și ancestrală a sensibilității estetice" (p. 173). Analiza primelor categorii de forme aduce în prim plan în consecință, termenii înțelegerii științifice a problemei, iar analiza celei de a doua categorii, termenii meditației estetice.

După cum se poate observa, criteriul de selecție și de definire a *formelor-structuri* (= ,,o familie sau o clasă originară de configurări spațiale față de care alcătuirile vizuale specifice nu sînt decît specii ale genului dat" — p. 118) izvorăște, mai degrabă, din ,,antinomiile de substanță" ale sensibilității sau din relația acesteia față de anumite repere din ordinea realității, decît din comportamentul vizual. Antinomiile de substanță ale sensibilității sau ,,acțiunea spiritualității" (cu componenta sa științifică și mitică) sînt în măsură să răspundă, poate, mai convingător decît comportamentul vizual, la întrebarea de ce morfologia artei contemporane relevă *aceste* forme-structuri și nu altele. Iată în ce constă, după opinia noastră, comoditatea ipotezei de lucru adoptată de autor. De bună seamă că procedeul postulării ,,predispozițiilor originare" al unor ,,permanente stări de pură potențialitate" etc. nu ne poate conduce spre o ,,teorie morfologică riguroasă".

Se ridică însă o primă chestiune de principiu. Abordarea ,,intrinsecă" sau ,,sincronică", termeni de natură să ne pună pe calea unei atari analize, diferă de la un domeniu la altul, de la o disciplină la alta, de la un fenomen la altul. Cu ce legitimitate se consideră că principiile psihologiei moderne (configuraționiste sau nu) sînt apte să susțină idealul de *inteligibilitate intrinsecă* în sfera vizualității artistice? Nu este nici evident, nici clar și nici sigur că ,,orizontul ontologic" desprins din alcătuirea *ființei umane*, și dat ca *ireductibil* ar fi un

factor mediator de inteligibilitate într-o zonă (morfologia artei contemporane) articulată — orice s-ar spune — după alte legi și tipuri de norme. Și nu ezit să spun că o morfologie a vizualității artistice, ca și, în consecință, o morfologie a artei contemporane fără recurs la ,,datele istorice ale problemei'' e o imposibilitate.

În legătură cu această chestiune putem relua întrebarea lui Lucian Blaga : ,,Dar poate avea un singur factor sau un singur concept energia și substanța necesară spre a fi cosmogenetic?'' A doua chestiune de principiu pe care vrem s-o ridicăm ne este sugerată, dealtfel, de observațiile pe care filozoful român le face pe marginea clasificării propuse de Wölfflin*. Le reamintim aici întrucît ni se pare că între modelul propus de Lucian Blaga și acela propus de Titus Mocanu există cel puțin o similitudine : problema *categoriilor abisale* (ale inconștientului) și problema categoriilor de *forme-structuri* (ale comportamentului vizual, respectiv, ale vizualității artistice) sînt formulate, și la unul și la altul, din perspectiva ontologică asupra *spiritului uman*, respectiv a *ființei umane*. Numai că obiecția adresată de Blaga lui Wölfflin este în parte valabilă și în cazul pe care îl discutăm. Analizele wölffliene, și cele similare — notează Lucian Blaga (*op. cit.*, p. 347) — ,,au colaborat efectiv la reliefarea științifică a stilurilor și poate chiar la vădirea unui aspect ritmic în evoluția artelor plastice. Dar aceste contribuții nu răstoarnă glia pînă în dedesuptul generator. Ele rămîn în lumina zilei și au astfel mai mult un caracter descriptiv. Aici e vorba de înfățișarea cea mai concretă a unor stiluri, de carnația lor înflorită, iar nu de acel secret cîmp dinamic subteran, care guvernează geneza stilurilor. Conceptele fundamentale, în care au culminat aceste cercetări de știința artei, sînt și pot fi fundamentale pentru știința artei, dar nu sînt fundamentale pentru *spiritul uman*''. Îl aducem în discuție pe Lucian Blaga întru cît e vădit faptul că autorul cărții pe care o recenzăm trece prea ușor peste considerațiile lui Blaga referitoare la *caracterul reductibil* al categoriilor propuse de Wölfflin. O analiză ceva mai atentă a celor șase *categorii de forme -structuri* propuse de Titus Mocanu relevă pregnante ambiguități, dacă avem în vedere, mai cu seamă, împrejurarea că acestea sînt definite și sub incidența *tipurilor de viziune plastică* ce caracterizează mișcarea artelor plastice contemporane. Or, tipurile de viziuni plastice sînt transformate, pe temeiul unei teorii *sui generis* a comportamentului vizual, în tot atîtea *forme-structuri* ce ar caracteriza — potrivit ideii explicit formulate de autor — întreaga istorie, trecută și viitoare, a *vizualității artistice*. Trecem peste împrejurarea, deloc neglijabilă, că noțiuni ca : *experiență estetică și experiență artistică, sensibilitate estetică și sensibilitate artistică, comportament uman și comportament vizual, vizualitate estetică și vizualitate artistică* etc. nu sînt noțiuni echivalente. Ele nu spun unul și același lucru cum, din păcate, ni se sugerează.

Obiecțiile noastre țin, după cum s-a putut observa, de o chestiune strict filozofică, de o chestiune de principiu. Nu ne gîndim să punem cîtuși de puțin în umbră calitatea de căpetenie a acestei lucrări și anume aceea de a promova reflecția spre noi nivele de complexitate, de a o orienta spre soluții și interpretări mai apropiate de natura realității abordate. Vom consemna marea ei densitate ideatică, analizele consacrate *formelor-structuri* stipulate, informația bogată dublată de simțul construcției teoretice. Cel puțin în sfera problemelor referitoare la sensibilitatea estetică contemporană, lucrarea de care ne-am ocupat se impune ca termen de referință pentru orice sinteză teoretică viitoare.

Inquiry

(Norvegia)

Nr. 2/1975

Din sumar : J. DONALD HUGHES, Ecologie în Grecia antică ; JOHN RODMAN, Despre problema omului, raportul Comisiei superioare erewoniene pentru evaluarea societății tehnologice ; PAUL FEYERABEND, Știința. Mitul și rolul său în societate ; CLARK BUTLER, Societatea tehnologică și contracultura sa : o analiză hegeliană ; REUBEN BITENSKY, De la apatie la activism social.

* Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Edit. Minerva, 1969, p. 324.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O NOUĂ CONTRIBUŢIE ÎN PROBLEMATICA NAŢIUNII SOCIALISTE

Într-o lume în care se fac încercări de a se nega sau subaprecia rolul istoric al naţiunii în dezvoltarea socială, în făurirea socialismului şi a comunismului, *Naţiunea română şi socialismul** (la origine teză de doctorat) se înscrie ca o replică binevenită şi, în acelaşi timp, ca o contribuţie valoroasă, de pe poziţiile marxism-leninismului contemporan, la elucidarea unor aspecte centrale ale uneia dintre cele mai actuale şi mai dezbătute problematici.

Autoarea cărţii îşi construieşte demersul pornind de la elementele viabile din opera clasicilor marxism-leninismului, de la tezele şi aprecierile partidului nostru relative la naţiune, pe care le valorifică cu pricepere şi simţ al actualităţii. Vădind un permanent efort de aprofundare a problematicii naţiunii în perspectiva contemporană şi în primul rînd de generalizare a experienţei transformărilor produse de revoluţia şi construcţia socialistă în România, cartea izbuteşte să ofere o imagine globală asupra corelaţiilor multiple şi semnificative dintre naţiune şi socialism.

Angajînd încă din *Introducere* o vastă literatură asupra temei cercetate, marxistă şi nemarxistă, română şi străină, faţă de care se raportează critic, combătînd argumentat anumite puncte de vedere, exprimîndu-şi acordul faţă de altele, dar, formulînd argumente proprii, autoarea demonstrează în mod convingător netemeinicia concepţiilor care susţin caracterul perimat al naţiunii şi statului naţional în condiţiile contemporane. Lichidarea politicii imperialiste de forţă şi dictat, a colonialismului şi neocolonialismului, a oricăror forme de presiune asupra altor popoare reprezintă o condiţie majoră a dezvoltării nestingherite a fiecărei naţiuni, a realizării unei rodnice colaborări multilaterale deoarece „...colaborarea şi cooperarea *dintre popoare* nu se pot face în afară şi împotriva naţiunii şi a suveranităţii naţionale (atunci cînd se adoptă o asemenea modalitate nu este vorba de colaborare, ci de dominare a statelor şi naţiunilor mari şi dezvoltate asupra celor mai mici), ci prin ele, pe calea dezvoltării naţiunii, a întăririi şi consolidării independenţei şi suveranităţii naţionale" (p. 48).

La întrebarea dacă în etapa actuală a societăţii contemporane se poate pune problema dispariţiei naţiunii şi adoptării unei alte forme de comunitate, dacă este necesar şi firesc să se meargă pe calea forţării procesului dialectic obiectiv de apropiere între naţiuni, autoarea subliniază pe bună dreptate concluzia partidului nostru potrivit căreia „...încă foarte multă vreme deosebirile lingvistice, naţionale, culturale, politice, social-economice dintre popoare se vor menţine, comunitatea naţională şi cea statală păstrîndu-şi în continuare întregul rol şi toată importanţa, iar (...) procesul dialectic de apropiere între naţiuni, de ştergere treptată a unor deosebiri nu poate fi în nici un fel forţat", ceea ce presupune „afirmarea şi înflorirea puternică a fiecărei naţiuni, promovarea unor relaţii principiale între ele" (p. 50—51). După cum este cunoscut, Partidul Comunist Român porneşte de la concepţia că în întreaga perioadă de edificare a socialismului şi comunismului naţiunea va avea de îndeplinit un rol important. În acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu scrie: „...partidul nostru porneşte în mod ferm de la concepţia că în actuala etapă, cît şi în întreaga epocă de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi trecere spre comunism, inclusiv multă vreme în societatea comunistă însăşi, naţiunea va avea de jucat un rol important" [1].

Scrisă în spiritul concepţiei materialist-ştiinţifice a partidului nostru, cartea Elenei Florea este structurată în trei capitole, fiecare dintre ele avînd numeroase paragrafe. (Cap. I: *Evoluţia conceptului marxist despre naţiune*; Cap. II: *Tipologia naţiunii. Naţiuni burgheze şi naţiuni socialiste*; Cap. III: *Continuitate şi discontinuitate în evoluţia socialistă a naţiunii*

* Elena Florea, *Naţiunea română şi socialismul*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1974, 260 p.

[1] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ştefan Gheorghiu"*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 22.

române. Partidul Comunist Român, promotor al înfloririi multilaterale a naţiunii noastre socialiste).

Modul de desfăşurare a analizei în capitolul I îi permite autoarei ca pe baza valorificării atente a referirilor lui K. Marx, Fr. Engels şi V. I. Lenin şi a elementelor noi relevate de cunoaşterea actuală a fenomenului naţional să dea o caracterizare mai completă comunităţii naţionale. „Naţiunea — scrie autoarea — este o comunitate social-etnică de oameni care s-a constituit istoric şi care se caracterizează prin : limbă literară evoluată, exercitînd toate sau majoritatea funcţiilor sociale ale comunicării pe calea limbajului, teritoriul stabil, unitar şi constituit istoric, viaţa economică bazată pe o comunitate industrială, piaţă unitară, producţie de mărfuri şi pe experienţa muncitorului salariat ca tip nou de producător al societăţii ; conştiinţa naţională cuprinzînd atît latura sa ideologică cît şi factura psihică, manifestată în nota dominantă a psihologiei unui popor, în tradiţii, obiceiuri şi particularităţi ale modului de trai şi ale culturii naţionale ; cultura naţională ca modalitate spirituală de afirmare a personalităţii naţiunii" (p. 106).

În această caracterizare a naţiunii s-a avut în vedere că prin natura lor unele trăsături ca : limbă, teritoriu, viaţă economică sînt obiective, iar celelalte : cultură, conştiinţă sînt subiective — „primare (cele obiective) şi derivate (cele subiective) sau independente (factorul economic) şi dependente toate celelalte" (p. 107).

În continuare, această caracterizare făcută naţiunii este completată de autoare cu două elemente : populaţia şi statul naţional. Dacă în ceea ce priveşte importanţa organizării politice a naţiunii, a statului naţional, împărtăşim poziţia şi argumentele celor care pledează pentru includerea statului naţional printre trăsăturile caracteristice ale naţiunii şi cu deosebire ale naţiunii socialiste, considerăm că factorul populaţiei îl implicăm obligatoriu atunci cînd afirmăm că naţiunea este „...o comunitate social-etnică de oameni care s-a constituit istoric" ; ca atare nu mai credem necesară sublinierea expresă a populaţiei în caracterizarea formei naţionale de comunitate umană. Evident că prin aceasta nu încercăm să diminuăm cîtuşi de puţin rolul pe care îl are preocuparea pentru menţinerea tinereţii şi vitalităţii fiecărei naţiuni prin asigurarea unui raport corespunzător privind structura pe vîrste a populaţiei active.

În cadrul limitat al recenziei de faţă nu ne vom opri asupra capitolului al doilea pe care îl considerăm, de asemenea, ca fiind reuşit. Ne vom referi în schimb mai pe larg la capitolul III, întrucît îl considerăm drept cea mai importantă parte a cărţii. Este un merit incontestabil al autoarei de a fi investigat, pe baza instrumentelor metodologice elaborate în primele părţi ale cărţii, multitudinea determinărilor şi trăsăturilor prin care, în procesul multilateral de edificare şi dezvoltare a societăţii socialiste, se structurează dimensiunile noi ale naţiunii, conferindu-i calitatea de a fi un nou tip de naţiune.

În acest capitol autoarea cercetează metodic schimbările structurale şi de conţinut instituite de revoluţia şi construcţia socialistă în viaţa naţiunii noastre. Surprinzînd trăsăturile reale şi procesele fundamentale ce caracterizează teritoriul naţional, viaţa economică, limba, cultura şi conştiinţa naţională, raportul dintre stat şi naţiune, respectiv dezvoltarea vieţii materiale şi dinamica profilului spiritual al naţiunii noastre socialiste, Elena Florea formulează o serie de observaţii interesante reuşind o analiză multilaterală şi convingătoare a raportului dintre continuitate şi discontinuitate în evoluţia socialistă a naţiunii române, precizînd cu deplin temei că : „...ceea ce defineşte naţiunea noastră socialistă este un teritoriu propriu cu funcţii specifice mecanismului economic şi politic pe care se întemeiază viaţa noastră socială, o limbă naţională în plin proces de dezvoltare, o viaţă economică aşezată pe baze socialiste şi moderne, o cultură naţională înfloritoare, o conştiinţă socialistă avansată şi un stat socialist, exponent al intereselor întregii naţiuni" (p. 234).

În toate aceste determinaţii, scrie autoarea, există o îmbinare permanentă „între continuitate şi discontinuitate, între ceea ce caracterizează naţiunea burgheză şi ceea ce defineşte naţiunea socialistă, între permanenţă şi temporalitate, între tradiţie şi inovaţie, între vechi, învechit şi nou etc. Diferitele aspecte ale continuităţii şi discontinuităţii se îmbină într-un mod anumit la nivelul fiecărui element ce defineşte naţiunea dînd un specific propriu evoluţiei acestor caracteristici" (p. 234). În această lumină autoarea arată în continuare că unele din caracteristicile naţiunii sînt prin esenţa lor „...de o mai mare stabilitate şi durabilitate în timp, prezintă mai multe elemente de permanenţă, în timp ce altele manifestă un oarecare echilibru între permanenţă şi schimbare. Statul este singura caracteristică a naţiunii în care ponderea cea mai mare o au elementele care se schimbă fundamental prin trecerea de la orînduirea burgheză la cea socialistă" (p. 234).

Examinînd procesul de constituire şi afirmare a noilor caracteristici ale naţiunii în condiţiile făuririi socialismului, autoarea remarcă pe bună dreptate faptul că înţelegerea eronată a raportului dintre continuitate şi discontinuitate, dintre obiectiv şi subiectiv poate duce la avansarea ideii după care sub multiple aspecte, naţiunea noastră ar fi ajuns la aceleaşi nivele superioare de dezvoltare şi

fără socialism şi fără politica de edificare naţională şi de construire a societăţii socialiste în ţara noastră, în virtutea evoluţiei firești spontane, pe calea civilizaţiei şi progresului; că socialismul influenţează cel mult *ritmul şi durata* procesului de înflorire a naţiunii noastre şi nu şi transformările calitative prin care ea a trecut în ultimele trei decenii. ,,O atare idee, conchide autoarea, ni se pare greşită din mai multe motive" (p. 258).

Relevînd schimbările care s-au produs în natura claselor şi raporturilor de clasă din cadrul naţiunii, autoarea evidenţiază creşterea rolului clasei muncitoare ca forţă conducătoare a naţiunii, întărirea alianţei dintre clasele şi categoriile sociale prietene, cimentarea coeziunii structurale a naţiunii socialiste în jurul şi sub conducerea Partidului Comunist Român.

Recunoscînd valoarea şi meritele reale ale cărţii, constatăm totodată că unele părţi ale ei sînt mai puţin realizate, iar o seamă de formulări sînt oarecum improprii şi forţate. Ne referim mai ales la consideraţiile autoarei privitoare la teritoriu şi limbă. ,,Teritoriul nostru naţional — scrie autoarea — *şi-a schimbat structura* (subl. ns. *A.A.*) şi înfăţişarea cel puţin sub trei aspecte principale: 1) resursele naturale; 2) regiunile economice; 3) împărţirea administrativ teritorială" (p. 161). Sau într-un alt loc: ,,Devenind un atribut al naţiunii socialiste, teritoriul naţional nu conservă din vechea calitate (aceea de caracteristică a naţiunii burgheze) decît puţine elemente (în special pe cele fizico-naturale), în rest *suferind profunde schimbări* sub aspect economic, politic, social-cultural etc., întregindu-se în procesul general de dezvoltare multilaterală a naţiunii" (p. 160, subl. ns. *A.A*).

Împărtăşind părerea că socialismul îşi pune amprenta şi asupra teritoriului şi limbii naţionale, considerăm însă că în privinţa teritoriului ceea ce se schimbă prin trecerea de la capitalism la socialism nu este ,,structura" acestuia, ci *rolul şi funcţiile lui*. Socialismul modificînd radical statul naţional, structura economico-socială şi spirituală a naţiunii generează noi raporturi între stat, economie, teritoriu, limbă, cultură şi conştiinţă naţională, dîndu-le un conţinut şi o funcţionalitate nouă. În acest sens, putem subscrie la argumentaţia autoarei că teritoriul naţional nu rămîne indiferent la prefacerile generale care au loc în ansamblul vieţii naţiunii: ,,Teritoriul naţional *se integrează* în ansamblul acestor prefaceri, *se pune de acord* sub diferite aspecte, se armonizează cu ele, dovedindu-se nu ,,rezident" (...), ci apt de a primi amprenta marilor prefaceri pe care socialismul le-a adus în evoluţia naţiunii române" (p. 172).

Mutaţiile cu adevărat revoluţionare ce s-au produs în cei peste treizeci de ani care au trecut de la eliberarea ţării de sub dominaţia fascist în întregul sistem de structuri şi relaţii sociale, în modul de alcătuire, de trai şi gîndire al naţiunii noastre sînt amplu analizate în lucrare, sînt ilustrate cu un material faptic foarte bogat, iar majoritatea concluziilor autoarea le confruntă cu opiniile unor cercetători recunoscuţi în acest domeniu.

Utilitatea unei atari cercetări privind caracteristicile naţiunii socialiste, rolul şi perspectivele ei în prezent şi în viitor este inestimabilă în condiţiile în care se fac încercări de a se nega sau subestima rolul istoric al naţiunii în edificarea socialismului şi comunismului. Cartea de care ne ocupăm reuşeşte în bună măsură să înfăţişeze într-o structură teoretică închegată concepţia partidului nostru potrivit căreia în întreaga epocă de făurire a socialismului şi multă vreme în societatea comunistă însăşi, naţiunea va avea de jucat un rol important. Tocmai de aceea, aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, ,,...facem totul pentru a asigura afirmarea cu putere a caracteristicilor noi ale naţiunii socialiste, în cadrul căreia nu mai există clase exploatatoare, din care dispar antagonismele de clasă şi are loc un amplu şi permanent proces de apropiere între clase şi categorii sociale, între munca fizică şi cea intelectuală, între oraş şi sat, de omogenizare a societăţii. În acest mod se formează o naţiune nouă, de oameni egali în drepturi, animaţi de aceleaşi interese şi idealuri". *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei ,,Ştefan Gheorghiu"*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 22.

Alexe Andriş

FILOZOFIA ANTICĂ ÎN TEXTE ALESE*

Cînd în 1942 Ion Petrovici a iniţiat alcătuirea *Antologiei filosofice* care a şi apărut în acelaşi an la Casa Şcoalelor, fiind alcătuită de către N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, iar o a doua ediţie ,,revăzută şi adăugită" un an mai tîrziu — aceasta corespundea unor nevoi didactice imediate. Gînditorul, aflat în fruntea ierarhiei învăţămîntului românesc, crease un statut special filozofiei, modificînd

* *Antologie filosofică-Filosofia antică*. Ediţie revăzută şi adăugită de Octavian Nistor. Selecţia textelor şi prezentarea de Nicolae Bagdasar, Virgil Bogdan şi Octavian Nistor. Bibliografie selectivă, indice de nume şi note de Octavian Nistor. Prefaţa de G. Vlăduţescu. Bucureşti, Edit. Minerva, 1975, vol. I şi vol. II, (Biblioteca pentru toţi).

programele analitice şi introducînd disciplina şi ca materie de examen pentru bacalaureat. El pornea de la ideea că preocupările filozofice deveniseră şi la noi curente, interesul publicului pentru operele de gîndire şi speculaţie fiind vizibil. După el ,,o antologie filozofică ocupă o linie de mijloc între o istorie a filozofiei şi lectura integrală a operelor filozofice". Afirmaţia este adevărată şi potrivită nu numai pentru acea epocă, mai ales că se avea şi atunci ca şi acum conştiinţa că lectura integrală a textelor nu se putea cere ,,amatorilor" de filozofie ce se îndreaptă spre alte specialităţi şi care se vor mulţumi doar cu un cadru general, strict necesar şi pe care filozofia îl oferă.

Criteriile celor trei autori au fost în conformitate cu nevoile culturale ale epocii : antologia se adresa în primul rînd elevilor din ultimele clase de liceu, studenţilor dar şi marelui public. Ei nu înţelegeau antologia decît ca ,,un îmbold pentru filozofare", ,,un îndemn de a citi filozofia în texte originale". Se insista asupra acestei probleme deoarece nu se urmărea să li se asigure elevilor o ,,înmagazinare" de cunoştinţe, ci o ,,lărgire" a reflecţiunii proprii şi a orizontului interior. Deprinderea citirii unui text filozofic, considerau autorii, nu este uşoară, cerînd un exerciţiu, o anume iniţiere şi alt ritm decît cel obişnuit la citirea unui text literar. Pe bună dreptate afirmau ei : ,,frumuseţile filozofice sînt frumuseţi ascunse (sînt ascunse fiindcă sînt esenţiale) şi elevii trebuie învăţaţi să le găsească, să aibă plăcerea de a le descoperi singuri".

Ar fi inutil să stăruim asupra rezultatelor deloc spectaculoase ale acestei iniţiative de a alcătui şi la noi, ca în alte ţări, ,,o clasă de filozofie" şi în care se comentau aceste texte alese. Experimentul a durat prea puţin iar interesul elevilor a fost foarte redus, aproape formal. Din pricina aceasta doar celor mai buni li se cerea să citească un text, să-l comenteze, subliniind anumite idei, reluate apoi de către profesor într-un efort comun de a deschide înţelegerii lor o nouă perspectivă. Dorinţa de a alcătui o cît mai cuprinzătoare antologie filozofică a rămas însă şi doi dintre autorii celei vechi, împreună cu Octavian Nistor, au încercat s-o materializeze deocamdată doar pentru perioada veche. De aceea dealtfel noua *Antologie filosofică* (*filosofia antică*, 2 volume) poartă menţiunea ,,ediţie revăzută şi adăugită de Octavian Nistor" şi specificarea ,,selecţia textelor şi prezentarea de Nicolae Bagdasar, Virgil Bogdan şi Octavian Nistor. Bibliografie selectivă, indice de nume şi note de Octavian Nistor. Prefaţa de G. Vlăduţescu".

Rostul publicării acestei antologii azi, cînd avem o bună parte din operele filozofice greceşti şi latine în versiuni româneşti integrale, iar altele sînt în perspectivă de a fi traduse, este justificat de prefaţator care socoteşte antologia o ,,modalitate de a reface istoria filosofiei", fără să suplinească lectura în întregime a textelor pentru cel ce vrea să filozofeze cu adevărat. Aşadar, orice funcţionalitate i-am găsi, această alegere de texte reprezentative pentru un gînditor sau pentru o anumită epocă se adresează unor ,,amatori", orice ,,specialist" sau mai bine spus orice ,,competent" în ale filozofiei privind-o cu înţelegere, dar cu mai puţin entuziasm. Cum încă această ,,competenţă" este atît de rară, fără îndoială antologia corespunde şi astăzi unei necesităţi reale. Ea nu va putea alcătui un instrument de lucru, jucînd doar un rol introductiv sau catalitic. Bine întocmită şi cu trimiterile necesare, chiar dacă cititorul nu va descoperi ,,dezvoltarea filozofiei în condiţia ei actuală", cum speră prefaţatorul, va avea totuşi un prim contact cu anumite texte ce-i pot stîrni interesul, invitîndu-l eventual la adîncire. Poate îi va lăsa impresia sau, într-un caz fericit, îi va da certitudinea că o antologie ,,trebuie să pledeze pentru contemporaneitatea valorilor trecutului, a acelui trecut care a intrat în constituţia conştiinţei noastre filozofice". Să vedem deci cum este alcătuită şi care au fost criteriile de alegere.

Din *Notă asupra ediţiei* aflăm că cele două volume ale antologiei cuprind ,,filosofii şi curentele europene de la presocratici pînă la filosofia neoplatonică inclusiv", folosind ca punct de plecare *Antologia* din 1943. Firește, s-au introdus şi texte noi şi autori care ,,*nu figurau*" în vechea antologie. Se citează astfel Leucip, Democrit, Protagora, Gorgias, Prodicos, Hipias. De asemenea ,,a fost *adăugat* (subl. n.) stoicismul din epoca elenitsică : Zenon, Cleant, Hrisip". În plus s-au introdus texte din Epicur, Lucian din Samosata, Pyron, Arcesilau, Carneade, Enesidem, Sextus Empiricus şi Filon din Alexandria. Fiecare capitol are o prezentare introductivă, uneori una nouă, cele vechi fiind revăzute şi îmbunătăţite. Traducerile sînt edite sau inedite, unele efectuate din original, altele din limba germană (Platon, Filon) sau franceză (Plotin). Spre deosebire de prima ediţie, cea recentă are un aparat ştiinţific, trimiterile făcîndu-se după ediţiile standard, lucrarea beneficiind şi de o bibliografie selectivă.

Antologia se voieşte, după cum vedem, cît mai cuprinzătoare. De fapt Democrit figura şi în ediţia din 1943 cu 17 fragmente şi o trimitere la Plutarh (p. 13). De asemenea

figura şi şcoala stoică : Zenon, Cleant, Hrisip, dar cu alte texte decît acum. Vechea antologie deschidea puţinele fraze autentice ale presocraticilor cu un fragment din *Metafizica* lui Aristotel", păstrat şi în cea nouă cu titlul: „Primii filosofi greci văzuţi de Aristotel", dar pus la sfîrşitul textelor. Primul procedeu mi s-a părut mai potrivit. Surprinzător pentru ambele ediţii, dar mai ales pentru ultima, este lipsa oricărui text pitagoreic. Există o notă despre Pitagora în care se citează un paragraf din Aristotel (p. 7; acelaşi text într-o altă versiune românească se repetă la p. 41) şi o propoziţie din Filolau. Nu văd cu ce sînt mai importante textele lui Filon din Alexandria decît *Versurile de aur* ale lui Pitagora (două traduceri româneşti, una în proză, alta în hexametri), dar sînt absolut sigur că fragmentele, fie ale vechilor confrerii, fie ale celor mai noi îşi au semnificaţia lor peste care nu se poate trece în evoţia gîndirii greceşti. Ele nu ar fi trebuit să lipsească mai ales că o parte din ele se află în Diels-Kranz, *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, traducere de Simina Noica şi Constantin Noica (Edit. Junimea, 1974), iar altele, privind mai ales problemele ştiinţifice figurează în cartea lui Oscar Becker, *Fundamentele matematicii* (trad. rom. 1968).

Diogene din Apolonia este amintit doar în treacăt că ar fi suferit influenţa lui Leucip. Cine este, ce rol a jucat, ce importanţă au scrierile sale rămîn întrebări la care un cititor neavizat nu poate răspunde. Din Empedocle vechea antologie cuprinde două fragmente (17, 21), cea recentă păstrează doar primul şi acesta într-o traducere în proză cînd avem alte versiuni în versuri, iar Agrigentinul a folosit, pare-se, această modalitate pentru a-şi împărtăşi gîndurile. Din Parmenide se dă un prim fragment în versuri, altele în proză, încît cititorul îşi poate imagina că „poema" Eleatului a fost scrisă parţial în hexametri, parţial în proză. Acelaşi lucru cu Xenofan. Iar dacă în cazul lui Parmenide aflăm că lucrarea sa se intitulează „Despre natură", în cazul lui Empedocle nu ni se spune nici cum a scris, nici titlul celor două lucrări din care ne-au rămas peste cinci sute de versuri. De asemenea nu se dă titlul nici uneia din lucrările lui Democrit şi ale altora, aşa cum se face în cazul lui Platon şi Aristotel. Ar fi fost mai potrivit, credem, să se fi procedat la fel în cazul tuturor gînditorilor incluşi în antologie sau să se fi întocmit un tabel cronologic.

Ne-am putea întreba de ce nu este cuprins şi Augustin, prezent în ediţia veche şi care ştim că a fost neoplatonic pînă la iniţierea lui în creştinism. Micii socratici deşi sînt amintiţi nu figurează cu nici un text. Aceeaşi situaţie cu primii reprezentanţi ai scepticismului, doar lui Sextus Empiricus făcîndu-i-se cinstea de a fi prezent prin cîteva fragmente. De ce toate aceste omisiuni? Nu există în textele lor nici o frază reprezentativă sau rolul lor e prea neînsemnat ca să fie citaţi? Dar care sînt în acest caz criteriile de alegere? Despre ele nu aflăm nimic din *Notă asupra ediţiei*, iar prefaţatorul crede că „printr-o mai serioasă şi obiectivă selecţie depăşeşte esenţial varianta anterioară", mai mult, „fiind foarte cuprinzătoare tinde să depăşească limitele genului".

O problemă deschisă este şi aceea a unificării transcrierii numelor greceşti, care se face cînd după indicaţiile Academiei, cînd după criterii ce rămîn ascunse. De ce Parmenide şi nu Parmenides dacă s-a optat pentru Anaximandros, Anaximenes, Xenophanes, Protagoras, Anaxagoras, cînd Academia recomandă Anaximandru, Anaximene, Xenofan, Protagora, Anaxagora, cum dealtfel este transcrierea şi în prima ediţie, în conformitate cu adaptarea tradiţională. Sau de ce atunci Aristotel şi nu Aristoteles, Leucip şi nu Leucippos, Democrit şi nu Democritos, Empedocle şi nu Empedocles. Care este motivul pentru care în cazul unor gînditori se preferă grafia originală a numelui iar în a altora nu? Uzul? Dar adaptarea tradiţională se îndreaptă, aşa cum am văzut, către o grafie simplificată şi în spiritul limbii noastre. Măcar acelaşi autor ar trebui să se decidă pentru o modalitate, dacă toţi aşa-zişii elenişti nu pot cădea de acord. Subliniez faptul pentru că este o permanentă sursă de confuzie. Cititorul este dezorientat deoarece citeşte în „Îndreptarul Academiei" într-un fel, iar în cărţile despre gîndirea greacă în diverse chipuri, după cum crede autorul de cuviinţă şi după criterii ce nu ne sînt împărtăşite. Ar fi de dorit acceptarea indicaţiilor Academiei sau a oricărei alte grafii, unificată, avînd consimţămîntul atît al lingviştilor cît şi al gînditorilor şi utilizată apoi cu consecvenţă de către toţi.

Bibliografia selectivă este bine alcătuită şi de un folos real pentru orice cititor. Fără îndoială se pot face unele completări mai ales în ceea ce priveşte materialul bibliografic accesibil oricui pentru că este publicat în limba noastră. Şi era un bun prilej pentru semnalarea unor lucrări importante, în directă legătură cu gîndirea greacă; cum ar fi: D. D. Roşca, „*Minune*" *greacă* în volumul *Studii şi eseuri filosofice* (1970), G. Tăuşan, *Filosofia lui Plotin* (Casa Şcoalelor, 1924), cărţile lui Athanase Joja, Anton Dumitriu, traducerile lui C. Noica, etc. La care trebuie să adăugăm şi cele două cărţi citate mai sus. Există şi alte cărţi originale sau traduceri în legătură indirectă cu gîndirea greacă şi care puteau fi semnalate nu numai pentru a vedea amploarea cercetărilor

în această direcție în zilele noastre, cît mai ales pentru a stîrni interesul celor ce se preocupă nu numai de filozofia, dar de întreaga cultură grecească: D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, Mihai Gramatopol, *Civilizația elenistică* (1974) cu un amplu capitol despre structurile filozofice de la școlile post-socratice la eclectismul lui Posidoniu, *Artele poetice* (*Antichitatea*), A. Bonnard, *Civilizația greacă*, 3 vol., Aulus Gelius, *Nopțile atice*, *Enciclopedia civilizației grecești*, Jean Defradas, *Literatura elină* (1968), Robert Flacelière, *Istoria literară a Greciei antice* (1970) etc.

În legătură cu cărțile exegeților străini se citează cartea lui Jean Zafiropulo (fără „s"), *Empedocle d'Agrigente*, dar sînt trecute cu vederea celelalte, tot atît de însemnate: *Anaxagore de Clazomène* (1949), *L'école éléate* (1950) și *Diogène d'Apollonie* (1956), carte în care i se acordă un rol mai însemnat în fundarea platonismului decît o fac alți exegeți. În cazul presocraticilor se puteau aminti cărțile lui Heidegger, în acela a lui Pitagora importanta lucrare a lui W. K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque, étude sur la pensée orphique* (1956) iar în cazul lui Socrate cele două cărți ale lui V. de Magalhaes-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne* și *Le problème de Socrate* (1952).

Fără îndoială ca orice lucrare și antologia aceasta este susceptibilă de îmbunătățiri în vederea unei noi ediții. Așa cum este însă și-a îndeplinit rostul, dovadă faptul că s-a epuizat la puțin timp după publicare. Ceea ce înseamnă că era așteptată iar truda alcătuitorilor ei nu a fost zadarnică. Fiind deopotrivă îndreptățiți să urmărim cu încredere și volumele următoare.

Ion Maxim

Philosophy of Science

(S.U.A.)

Nr. 1/1975

Din sumar: DEBORAH A. ROSEN, Un argument pentru noțiunea logică de urmă a memoriei; ROLAND C. HOD, Rolul „genidentității" în teoria cauzală a timpului; HOWARD DARMSTADTER, Teorii mai bune; HERBERT E. HENDRY, Discuție: Judecățile lui Ramsey pentru teoriile infinite; R. M. YOSHIDA, Discuți: Cinci teze duhemiene; NATHAN STEMMER Discuții: O noțiune relativă a generalizării naturale; JOHN G. McEVOY, Discuție: O filozofie „revoluționară" a științei: Feyerbend și degenerarea raționalismului critic în decadență sceptică; EDWARD MACKINNON, Discuție: O reinterpretare a revoluției copernicane a lui Harré.

CONDIȚIA POEZIEI

Eseurile reunite de Ion Caraion, unul dintre cei mai originali poeți români contemporani, în volumul *Enigmatica noblețe** au fost întîmpinate de un adevărat cor de proteste. Nu au lipsit, e drept, nici unele luări de poziție judicioase, precum cele datorate unor critici ca Ov. S. Crohmălniceanu, Dumitru Micu sau Mircea Iorgulescu, care s-au străduit să coboare temperatura prea ridicată a unor intervenții, dar, în general, tonul caracteristic al comentariilor a fost de înfierbîntare, adesea necugetată. Pasiunii, uneori nedrepte, cu care sînt scrise eseurile i s-a răspuns cu patimă, descărcărilor de violență din unele pagini — cu un potop de injurii. Este interesant de remarcat că nici unul dintre cei pe care stilul tăios al lui Ion Caraion i-a (nici mai mult nici mai puțin decît) ,,indignat" nu a considerat de datoria sa să intervină cu un singur cuvînt în cazul unui alt autor care, nestingherit de nimeni și de nimic, și-a propus de mai mulți ani să-l ,,desființeze" pe Dostoievski. ,,Îndrăzneala" lui Ion Caraion de a-i supune unui examen (e drept, necruțător) pe Maria Banuș și Ion Alexandru a fost socotită însă, vezi bine cu totul intolerabilă de către niște oameni, altfel, după cum am arătat, destul de toleranți. A nu vedea în cartea lui Ion Caraion decît perdelele ei de violență, chiar dacă se întîmplă ca din cînd în cînd ele să șfichiuiască un obraz sau altul (adevărata ,,victimă" a cărții nu e de fapt cutare sau cutare poet, ci critica, ridiculizată în fel și chip, în totalitatea ei, fără circumstanța atenuantă a nici unei excepții de la trista regulă pe care — după autor — ar reprezenta-o) corespunde cu a limita anotimpul fecund al verii la căderile nimicitoare de grindină. Volumul de eseuri al lui Ion Caraion este foarte departe de a se reduce la violențele pe care nu le evită. El are, de exemplu, o excepțională valoare stilistică, oferind lectorului avizat toate voluptățile prozei artiste. Diferențiala sa stilistică rezultă, după cum am mai avut ocazia să relev — dintr-o unică, am spune imposibilă (dar victoriile în artă se repurtează tocmai împotriva imposibilului) îmbinare de spontaneitate aproape brutală și foarte subtilă elaborare. Explozia rostirii se cristalizează la Ion Caraion nu în fraze de o energică simplitate, cum ar fi fost de așteptat, ci (energia spunerii păstrîndu-se) în horbotele celui mai fin rafinament al exprimării. ,,Prozelitismul imaginilor", ca să folosim cuvintele autorului, adunîndu-se în adevărate ,,colonii" (D. Micu), caracterul senzațional al metaforelor, constrîngînd la un regim de adiacente lucruri ce păreau dintotdeauna și pentru totdeauna să se excludă, densitatea, pregnanța plasticizărilor transformă eseurile acestea în niște (ce termen să folosim?) *poeme critice*. Exprimarea artistică, departe de a constitui un scop în sine, face însă la Ion Caraion corp comun cu ideile, cu observația critică. Despre unii dintre poeții și artiștii despre care scrie autorul spune lucruri esențiale formulînd memorabil. Referindu-se la Dimitrie Stelaru, căruia i se face un portret spiritual admirabil, Ion Caraion afirmă: ,,Viața lui (ce să economisești, cînd totul era de cheltuit?) a fost trăită cu o intensitate inumană, cu un consum sălbatic de miresme și miasme, într-o devastatoare — ce continuu provizorat! — opțiune pentru risipă. N-a menajat nimic în sine. *Toate celulele lui au ars nebunește* (s.n.)". Geniul lui Brâncuși e caracterizat într-un chip atît de laconic și de sugestiv drept ,,geniul cumpenei". *Cantos*-urile lui Ezra Pound alcătuiesc ,,o epopee de colaje": ,,Ele sînt un tot, sînt o flotă unitară, impresionantă, de voci din toate spațiile timpului, ale culturii și ale ethosurilor (Antichitate, Renaștere, Ev. Modern), cu puzderii de personaje intrînd și ieșind din scenă oricînd, după legi ale capriciilor și fanteziei, în cortegii de aluzii, vorbind între ele, vorbind singure; vorbind peste umăr și configurînd cel mai temerar montaj la care s-a hazardat vreodată vreo existență de poet și de regizor al artei lirice" etc. Nu ne vom referi în continuarea discuției consacrate volumului lui Ion Caraion la aspectele — ele sînt numeroase — ce țin de sfera propriu-zisă a criticii literare. Preferăm a ne ocupa mai pe larg de unele probleme cu caracter general, teoretic și filozofic (am fi astfel și în context) abordate în eseurile sale de Ion Caraion. Aceste *probleme* constituie, după părerea noastră, latura cea mai importantă a cărții, ignorată aproape cu totul în comentariile de pînă acum. Din seria lor vom desprinde următoarele trei, privitcare la judecata de valoare, la raportul dintre cultură și creație și la conținutul artei, văzut prin prisma celor mai recente experiențe istorice.

Există în critica și în viața literară de azi — constată pe bună dreptate Ion Caraion — o euforie a evaluărilor estetice prea largi, o modă a ,,încoronărilor", improvizate cu dezinvoltură și la iuțeală. Plouă cu lauri în critica noastră, tună cu proclamații, acordîndu-se titlul de ,,mare" adeseori unor poeți aflați la prima lor carte sau încă foarte tineri. Incultura, neseriozitatea, dorința de a șoca și orgo-

* Editura Eminescu, 1974, 263 p.

liul de a impune stau la baza acestei atitudini : ,,Condeie foarte fără chemare — arată Ion Caraion — și care nu știu aproape nimic, total nepertinente, pomenesc fără complexe nume grele, se reazimă de statuile lor, dau verdicte, emit judecăți de valoare, fac pedagogie unui public uneori select, în orice caz la locul său, care nu merită pentru nimic în lume nici insulta și nici ofensele ignoranței devenite mentor. Pentru că el știe să citească. Dacă ar fi să contabilizăm, de exemplu, după tonicele opinii ale unei critici exclamative, cîți de-alde Rimbaud, Rilke, Whitman, Trakl, Esenin, Baudelaire, Michaux, Garcia Lorca, Neruda, Valéry, Ungaretti sau Maiakovski numără literatura română (fiindcă din fiecare noi *dispunem de mai multe exemplare*, este adevărată inflație), apoi în doar cîteva minute ar trebui să ne dispensăm de urgență de mai toată floarea și aura poeziei universale : i-avem pe egalii lor aici, la noi acasă. Cu dubluri, cu rezerve, ca-n întrecerile sportive, unii mai strălucitori chiar decît titularii".

Ion Caraion pledează pentru o mai mare responsabilitate în emiterea judecăților de valoare, pentru situarea scriitorilor de azi în perspectiva evoluției literaturii naționale și în contextul celei universale, denunțînd unele manifestări de ,,autoflatare", cum ar fi de exemplu aceea că ,,am fi întors pe dos cursul și țevăria lumii cu pleiada poeților de relief afirmați după 1964". Trufia părtinitoare, exagerările puerile creatoare de false valori nu sînt prielnice dezvoltării unei literaturi. Aceasta are nevoie, pentru mersul ei înainte, de climatul pur al adevărului, de o viziune echilibrată asupra ei înșăși :

,,N-avem de ce ne face complexe de inferioritate, dar nici de superioritate. Să luăm realitățile așa cum sînt ele, fără narcisisme ridicole și să începem a reduce din copilăria de a ne crede la repezeală ce nu sîntem ori de a vorbi toată ziua cu facilitate despre fenomene, explozii, revelații ș.a.m.d. Ne-am revenit, ne-am bucurat că unii copii deschideau ochii tocmai în zorii reînsănătoșirii, și că aveau să se afle dincolo de primejdie și ne încorporăm, pe cît se poate, logicii *sui generis* a artei, care nu greșește decît atunci cînd se lasă încercării de a nu mai fi ea însăși".

A doua problemă majoră abordată în eseurile lui Ion Caraion, și la care dorim să ne referim acum, este aceea privitoare la relația dintre cultură și creație. ,,Punct caracteristic însă pentru mai toți poeții cardinali ai momentului actual, de oriunde din lume — arată Ion Caraion (...) este tendința către un spirit de sinteză, de confluență a direcțiilor poetice majore care i-au precedat, de indefinibil clasicism, dar de un nou clasicism". Autorul care se înscrie astăzi pe marea curbă a evoluției literare universale poate ignora din ce în ce mai puțin ceea ce s-a făcut înaintea lui, realizările anterioare. Cînd intri mai tîrziu în scenă nu poți face abstracție de replicile rostite pînă în acel moment. Tipul scriitorului ,,naiv", explozie pură a propriilor lui forțe, necontaminate de nici un fel de influențe este din ce în ce mai greu de conceput astăzi, după mai multe milenii de cultură și într-o epocă în care sistemul de difuzare al valorilor, procesul de reciprocă și mai bună cunoaștere a acestora a luat o asemenea amploare. Creația contemporană pornește de la o cunoaștere cît mai largă și se identifică, tinde spre aceasta, cu un proces de sinteză :

,,A început să pară bizar și va fi mîine de-a dreptul anevoie de demonstrat cum de s-a putut ca veacuri și veacuri de-a rîndul cultura unei țări să nu știe mai nimic despre cultura sau culturile celor mai multe țări și cultura cîte unui continent întreg aproape habar să n-aibă despre cultura, filozofia, arta altui și altor continente. Dacă lungă vreme elogiile și uimirea au înconjurat numele cutărui sau cutărui titan al Renașterii pentru bogăția sa de talente și de priceperi într-un număr de domenii cît mai largi, apoi se apropie ziua în care omului de cultură nu neapărat excepțională i se vor pretinde cunoștințe de felurite naturi din toate istoriile, din toate epocile și din toate continentele de ale căror tradiții, concepții estetice și filozofice, viziuni, științe ori metamorfoze ale evoluției spirituale Europa a considerat pînă foarte de curînd că nu trebuie să se intereseze. Cînd se va spune în viitor despre cineva că e un om de cultură, va însemna că — aflîndu-se în fața omului acela — te afli în fața unei inteligențe avizate asupra unui atît de impunător și felurit univers de cunoștințe, încît ceea ce se numea nu fără stimă cîndva om de cultură germană, sau spaniolă, sau franceză ș.a.m.d. va suna atunci tot respectuos, poate, însă și provincial. Trebuie nu mai mult, ci infinit mai mult".

Considerațiile lui Ion Caraion în legătură cu această problemă, considerații pe care nu am făcut decît să le rezumăm foarte pe scurt cu propriile noastre cuvinte, sprijinindu-ne pe cîteva citate semnificative, nu sînt, desigur, fără adresă, în ceea ce privește actualitatea literară. Sînt și la noi cazuri de poeți de incontestabil talent rămași însă, din păcate și poate nu întrutotul din vina lor, în afara culturii, pe care încearcă să o înlocuiască, tardiv, cu penibile surogate. În opoziție cu pleiada poeților de cultură dintre cele două războaie (un Ion Barbu, un Ion Pillat, sau un Al. Philippide de exemplu) sau de astăzi (un Dimov, un Doinaș și, în primul rînd, Ion Caraion însuși) emulii lor mai tinerii nu pot conta — și, orgolioși din cale afară, contează în chip zgomotos — decît pe propriul lor ,,geniu". Foarte discutabil, dealtfel.

A treia problemă-obsesie, răsfrîntă în cartea lui Ion Caraion în zeci de notații

fugare, disparate, coerente totuşi prin năzuinţa a căror emanaţie sînt şi la care, în încheiere, am dori să ne oprim este aceea privitoare la ,,conţinutul" artei. Necesitatea acestuia] este astăzi mai mare decît oricînd. Experienţele istorice fundamentale ale secolului au creat o adevărată intoleranţă faţă de toate formele de gratuitate ale artei. Cititorul (omul) contemporan a devenit mai apt să descopere falsul, mimarea, mistificarea, jocul împins pînă la absurd cu cuvintele (,,Se trece printr-o năvălire a barbarilor în limbaj..."), poza teribilistă (,,farsa de tip stihial" — zice Ion Caraion). ,,În poeziile bune nu se minte niciodată" — exclamă, memorabil, autorul. Harponist teribil, vînînd pretutindeni impostura, Ion Caraion militează pentru miezul greu, de viaţă şi de istorie, pentru gravitatea, adîncimea, autenticitatea şi frumuseţea poeziei. Într-un cuvînt, pentru supravieţuirea ei, condiţie şi a supravieţuirii noastre.

Valeriu Cristea

MENŢIUNI BIBLIOGRAFICE

NICOLAI HARTMANN, **Estetica**. *În româneşte de Constantin Floru. Cu un studiu introductiv de Al. Boboc.* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, 536 p.

În ultimii ani literatura noastră filozofică s-a îmbogăţit, datorită iniţiativei lăudabile a Editurii ştiinţifice, cu o seamă de valoroase traduceri din operele marilor gînditori ai omenirii. Aşa se face că un colectiv de harnici cunoscători ai filozofiei hegeliene au tradus în limba română aproape în întregime opera lui Hegel. Regretatul prof. N. Bagdasar a tradus *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice* ale marelui gînditor Kant. De asemenea, prof. C. Floru, pe lîngă că a colaborat la traducerea operei hegeliene, a mai tradus: G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972 şi recent *Estetica* lui N. Hartmann, pe care o prezentăm în notele de faţă.

N. Hartmann a fost unul dintre exponenţii de seamă ai filozofiei germane de după cel de-al doilea război mondial. Opera acestui filozof este foarte vastă. *Estetica* se numără printre ultimele lui lucrări.

N. Hartmann îşi începe expunerea *Esteticii* cu cuvintele: ,,O estetică nu se scrie pentru cel care creează frumosul, nici pentru cel care-l contemplă, ci exclusiv pentru filozofi, cărora atitudinea de creaţie şi contemplaţie estetică le apare ca o enigmă. Pe cel cufundat în contemplare, gîndul nu-l poate decît să-l tulbure, iar pe artist îl indispune şi-l irită" (p. 3). Acestei afirmaţii i se clarifică sensul în amplul studiu introductiv (p. V—LIV) semnat de Al. Boboc, care a găsit necesar să situeze *Estetica* în contextul filozofiei hartmanniene, spre a uşura astfel înţelegerea corectă a conţinutului şi tezelor ei. Căci filozoful german, exponent al ,,ontologiei critice" analizează misterul frumosului din perspectivă ontologică, urmărind elucidarea a două teme: 1. Structura şi modul de a fi al obiectului estetic; 2. actul contemplativ-intuitiv prin care se gustă frumosul (p. 12). Tema principală rămîne însă *structura obiectului*, pe care estetica secolului al XIX-lea a neglijat-o. Hartmann analizează amîndouă temele în problematica lor.

Tratarea problemelor în sistemul *Esteticii* lui Hartmann are în linii mari o împărţire conformă concepţiei lui de bază: 1. relaţia fenomenelor; 2. formarea şi structurarea; 3. valoarea şi genurile frumosului. Corespunzător, analizele lui Hartmann vor stărui îndelung asupra definirii percepţiei estetice cu particularităţile ei şi asupra determinării obiectului estetic, după care, Hartmann se întoarce la existenţa obiectului estetic aşa cum acesta se prezintă în diferitele arte, scriind: ,,Opera de artă aparţine, după genul ei, unei forme particulare a existenţei spirituale sau a «spiritului obiectiv». Ea este o obiectivare, adică proiectarea unui conţinut spiritual în planul obiectelor" (p. 94). Aici Hartmann formulează cunoscuta sa *teorie a structurilor*, după a cărei lege: ,,Operele mari de artă îşi trag tocmai din această ultimă adîncime măreţia şi durabilitatea", din pricină că ,,fenomenul straturilor interioare depinde de împlinirea straturilor exterioare şi anume prin aceea că stratul exterior mai adînc face să apară stratul interior mai adînc" (p.234). Acest principiu este aplicat în modul cum se succed straturile (*Schichtenfolge*) în creaţia poetică, în artele plastice, în muzică şi în arhitectură.

După ce se ocupă cu stratificarea obiectului estetic, Hartmann atacă problema formei estetice. Termenul ,,a forma" trebuie să fie înţeles în mai multe feluri. În general el este înţeles a întruchipa frumosul cu ajutorul materiei unei arte, însă există o frumuseţe şi în jocul pur al formelor. Se poate spune că există o ,,lege categorială, că unitatea operei este cu atît mai validă, cu cît diversitatea, pe care ea urmează să o domine, este mai bogată şi mai multiplă" (p. 248).

Capitolul 21 al *Esteticii* tratează analiza creaţiei artistice în lumea relaţiei libertăţii şi necesităţii artistice. Aici Hartmann vorbeşte despre primejdiile libertăţii în creaţia artistică. Aceasta din motivul că artistul

poate să falsifice realitatea ca urmare a trei cauze: 1. din incapacitate sau din lipsa de adîncime în reproducere; 2. din idealism, fiindcă realitatea, datorită fanteziei, este idealizată; 3. din pricina temeiurilor etice, adică din considerații de altă natură decît cele estetice, de exemplu pedagogice (p. 305). De fapt problema raportului libertate-necesitate însemnează pentru Hartmann o antinomie. Esteticii îi rămîne o temă foarte importantă: ,,aceea de a descoperi ce trebuie de fapt înțeles prin unitatea unei opere de artă, întrucît ea se întemeiază pe necesitatea interioară și totuși lasă loc în același timp și libertății de creație " (p. 313).

De aceea se pune problema ,,datoriei pe care arta o are față de natura reală și viața reală a omului" (p. 318). Este vorba de veridicitatea, adevărul artistic, temă pe care Hartmann o ilustrează cu partea a doua a operei *Faust*. Desigur că pretenția adevărului în artă nu trebuie înțeleasă ca o tărcuire a ,,plăcerii de a fabula": fantezia este și rămîne izvorul oricărei creații artistice. Pentru a ilustra acest adevăr, Hartmann citează aici pe Goethe și Dilthey. Sînt de reținut aici concluziile finale formulate de Hartmann în acest capitol: 1) adevărul artistic este revelația unor conexiuni esențiale ale vieții omenești, ale celei reale și ale celei doar ,,posibile" (imaginate); 2) el are ca suport o valoare artistică, aceasta constituind la rîndul ei un întreg structural intuitiv de adecvare la esență și la viață; 3) caracterul acesta de întreg nu trebuie să revină în fiecare strat al operei de artă, ci să și fie realizat în unitatea succesiunii de straturi. Numai în felul acesta se unesc, în adevărul unității de formă, adevărul vieții cu adevărul esenței" (p. 347).

Partea a III-a a *Esteticii* este dedicată problemei ,,Valorile și genurile frumosului", în care se vorbește despre diferențierea valorilor (p. 359): valorile morale sînt grupate sub categoria ,,binelui", valorile frumosului sub categoria ,,frumosului" (p. 356). ,,Valorile etice sînt fundamentate pe valori ale bunurilor (*Güterwerte*)..., valorile estetice nu sînt fundamentate necesar nici pe valori etice, vitale sau de plăcere, pe nici unele dintre acestea".

Nu sînt lipsite de interes teoretic considerațiile dezvoltate în continuare de Hartmann asupra conceptelor estetice ale sublimului, tragicului, grațiosului, comicului, umorului etc., concepte pe care le tratează din perspectiva modernă a ontologiei sale estetice.

Cine cunoaște ontologia lui N. Hartmann nu-i poate scăpa faptul că *Estetica* acestuia, ca teorie a obiectului estetic, se fundamentează, după cum am mai remarcat, pe concepția sa despre straturi. Cu toată admirația pentru perspicacitatea cu care Hartmann aplică teoria sa la muzică și arhitectură, se poate pune problema dacă aceste straturi, ce se fundamentează pe ele însile, pot exprima intuiția estetică a vieții interioare. Ele sînt caracterizate mai mult prin semne ce aparțin lumii externe și nu sînt de aceea capabile să sesizeze conexiuni psihice. Lipsește la Hartmann o concepție despre acestea care să le dea viață, așa cum ar putea-o face poate ,,teoria empatiei" reprezentată de Volklet sau cum a făcut-o Kant în *Critica puterii de judecare*.

Totuși trebuie să subliniem faptul important că *Estetica* hartmanniană este străbătută de o trăsătură adînc realistă. El stăpînește o imensitate de cunoștințe în acest domeniu și o vastă experiență de contemplare a naturii și artei. Accentuăm faptul că, în opoziție cu afirmația cu care Hartmann își începe expunerea. *Estetica* sa este un izvor de înțelepciune estetică, nu numai pentru filozofi, ci și pentru actori, critici literari, muzicologi și pentru oricine manifestă interes față de tainele creației artistice.

Cu privire la calitatea versiunii românești a *Esteticii*, Constantin Floru s-a achitat într-un chip excepțional. Desăvîrșit ca tălmăcitor al limbii germane în laborioasa lui colaborare la traducerea încîlcitelor și speculativelor texte ale operei hegeliene, C. Floru a reușit să tălmăcească textul *Esteticii* lui Hartmann într-o aleasă limbă filozofică românească. De aceea lectura acestei traduceri procură o adevărată delectare. Este adevărat că una dintre caracteristicile a tot ceea ce a scris Hartmann este claritatea. De aceea el a și fost socotit a fi un literat printre filozofii germani, care de obicei întrebuințează un stil greoi și uneori esoteric (vezi: Hegel, Heidegger, Jaspers). Acest fapt a ușurat mult serioasa muncă a traducătorului român*. În tot cazul munca de traducător a prof. C. Floru este remarcabilă, dovadă colaborarea sa la traducerea operei hegeliene, leibniziene și hartmanniene. Harnicul și atît de modestul traducător a reușit prin activitatea sa, deloc ușoară, să îmbogățească literatura filozofică românească cu cîteva opere filozofice de seamă.

N. Balca

---

* Remarcăm unele scăpări în traducerea cîtorva termeni ca de ex.: ,,Wohlgefallen" este tradus cu termenul ,,agrement" în loc de ,,satisfacție"; ,,Einfühlung" este tradus cu termenul ,,intropatie", deși e mai potrivit ,,empatie"; ,,Selbsterlebt" cu ,,imediat trăit" în loc de ,,trăire proprie".

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

COMUNICĂRI DE ISTORIA ŞI FILOZOFIA ŞTIINŢEI

Comitetul român de Istoria şi Filozofia Ştiinţei din cadrul Academiei Republicii Socialiste România a organizat — în zilele de 15, 16 şi 17 mai a.c. — o sesiune obişnuită de comunicări ştiinţifice. După cuvîntul de deschidere rostit de Acad. Ştefan Milcu, a fost audiat un bogat program de comunicări, distribuit sub 9 teme principale:

1. *Principii matematice ale ştiinţelor naturii.* Au fost prezentate comunicările: „Matematica generatoare de modele" de Mircea Maliţa; „Operatori şi aplicaţii" de Ciprian Foiaş; „Probleme logice ale fundamentelor matematicii" de Eugen Radu; „Algebre von Neumann şi aplicaţiile lor" de S. Teleman; „Principii matematice în mecanica cuantică" de Acad. Şerban Ţiţeica; „Principii matematice în chimie" de Al. Balaban; „Principii ale teoriei probabilităţilor" de I. Cuculescu; „Reconstrucţii matematice" de L. Sofonea şi N. Ionescu-Palas; „Funcţia de cuncaştere a matematicii" de Acad. Octav Onicescu.

2. *Din istoria pedagogiei şi psihologiei româneşti*. Dintre cumunicările la această temă notăm: „Istoria pedagogiei şi filozofia" de Gh. T. Dumitrescu; „Procesul de constituire a unei pedagogii româneşti în perioada dintre cele două războaie mondiale" de Ion G. Stanciu; „Din istoria eticii în ţările române" de Ioan Grigoraş"; C. Rădulescu-Motru şi dezvoltarea psihologiei experimentale în ţara noastră" de C. Botez; „Tradiţii româneşti în studiul creativităţii" de Marian Bejat; „M. Eminescu şi psihologia" de C. Georgiade; „Psihoestetica experimentală în România" de S. Marcus şi Gh. Neacşu; „Istoria contemporană a psihologiei informaţionale" de V. Săhleanu.

3. *Aspecte istorice ale matematicii.* Au prezentat comunicări Ilie Popa, Eliza Roman, Solomon Marcus, I.C. Sîngeorzan şi alţii.

4. *Raporturile dintre medicina populară şi medicina ştiinţifică.* Pe această temă au fost audiate nu mai puţin de 12 comunicări (V. Săhleanu, N. Vătămanu, B. Duţescu, G. Brătescu, Romulus Vulcănescu, N. Marcu şi alţii).

5. *Din istoria ştiinţelor tehnice.* Comunicări: „Priorităţi româneşti în ştiinţele naturii şi tehnica mondială" de Acad. Ştefan Bălan şi N. Mihăilescu; „Rolul analogiei în dezvoltarea tehnicii" de Ion Angheloiu; „Tehnica în arhitectura feudală românească" de Grigore Ionescu; „Ştiinţele tehnice şi perspectivele filozofiei" de Alexandru Florian etc.

6. *Instituţii şi publicaţii ştiinţifice româneşti.* Au fost prezentate comunicări despre societatea de chirurgie din Bucureşti, arhiva Facultăţii de matematică din Bucureşti, despre reviste româneşti din secolul trecut, istoria vieţii academice româneşti etc.

7. *Personalităţi din trecutul farmaciei româneşti*, cu 15 comunicări despre: Carol Davilla, Constantin Hepites, Ştefan Minovici, Petru Sigerus, Ioanu Chania, Samuel Konya, Francisc Prujinski, Constantin Kollo, Ion Vintilescu, Aristide Mihalovici, Constantin Ionescu, Elemer Kopp, Ion Polovrăgeanu, Maximilian Voinescu, Ion Selmiciu.

8. *Politica ştiinţei şi probleme ale educaţiei şi învăţămîntului în lumina documentelor Congresului al XI-lea al P.C.R.* Comunicări prezentate: „Educaţia şi dezvoltarea inteligenţei" de Ştefan Bârsănescu; „Cercetarea pedagogică şi perfecţionarea învăţămîntului" de Iulian Nica; „Activitatea decizională în sprijinul perfecţionării învăţămîntului" de Emilian Dimitriu; „Cercetarea, factor constitutiv al politicii ştiinţei" de Octavian Neamţu; „Preocupări în legătură cu rolul ştiinţei în asigurarea apărării naţionale în perioada 1940—1944" de Pavel Ciucureanu; „Semnificaţia educaţiei permanente în lumina politicii ştiinţei" de Leon Ţopa; „Direcţiile de perfecţionare a studiului ştiinţelor naturii în învăţămîntul românesc" de Emilia Constantinescu; „Premise pentru un sistem de evaluare a randamentului şcolar" de Valentina Filipescu; „Procesul de integrare şi de dezvoltare în învăţămîntul nostru a elementelor tehnologiei didactice contemporane" de Luminiţa Ghivirigă; „Abordarea antropologică a mediului educativ" de Costin Ştefănescu; „Logica pedagogiei şi politica ştiinţei" de Ion Orghidan; „Consideraţii privind perfecţionarea studiului biologiei în şcoala românească" de Ecaterina Csengeri; „Unele

soluții în organizarea și coordonarea cercetării educaționale" de Vladimir Krasnaseschi; ,,Astronomia și educația științifică ateistă" de Ion Corvin Singeorzan.

9. *Abordarea sistemică în științele naturii.* Dintre comunicările la această temă, notăm: ,,Sisteme guvernate ,,de ecuații integrale. Schița istorică" de Constantin Corduneanu; ,,Proprietăți sistemice ale ideii matematice de continuitate" de Iosif Benkö și Liviu Sofonea; ,,Un «model» al «sistemelor neclasice»" de I.I. Purica; ,,Sisteme cibernetice" de Edmond Nicolau; ,,Sistem-informație" de J. Boniș; ,,Cîmpul ca sistem" de Edmond Nicolau; ,,Operatorul uman în sistemele tehnice contemporane — o abordare sistemică" de Adrian Gheorghe și Traian Ionescu; ,,Ingineria sistemelor — probleme actuale și de perspectivă" de Adrian Gheorghe și Traian Ionescu; ,,Substratul material al gîndirii" de Acad. Eugen Macovschi; ,,Considerații privind structura ierarhică a sistemelor vii" de Viorel Soran; ,,Gîndirea sistematică și reevaluarea sistemică în biologie" de Victor Săhleanu; ,,Relația dintre natură și societate sub aspect sistemic" de Călina Mare; ,,Indexarea terminologiei științifice și semiotica modernă (principii metodologice)" de Mihail Nasta. Cuvîntul de închidere a sesiunii a fost rostit de Crizantema Joja.

E. C.

EDUCAȚIA REVOLUȚIONARĂ MARXIST-LENINISTĂ A MASELOR

În zilele de 30—31 mai 1975 a avut loc la Piatra Neamț cea de-a VIII-a sesiune de referate și comunicări, organizată de Comitetul județean Neamț al P.C.R. și avînd ca temă de bază: *Educația revoluționară marxist-leninistă a maselor, coordonată fundamentală a Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.*

Lucrările sesiunii s-au desfășurat în ședințe plenare și în ședințe pe secțiuni. Cuvîntul de deschidere a fost rostit de Ștefan Boboș, membru al C.C. al P.C.R., prim secretar al Comitetului județean Neamț al P.C.R., care a vorbit despre ,,Educația revoluționară marxist-leninistă a maselor, coordonată fundamentală a Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism". În cadrul ședințelor plenare au fost prezentate următoarele referate și comunicări: ,,Mobilizarea comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii pentru traducerea în viață a Programului partidului, sarcină fundamentală a activității de partid" (Ioan Vlad); ,,Educația socialistă în perspectiva civilizației comuniste ca o civilizație spirituală superioară" (prof. dr. doc. Al. Tănase); ,,Activitatea politico-educativă, parte integrantă a Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism" (conf. univ. dr. Ovidiu Bădina); ,,Activitatea de educație revoluționară, atribut al exercitării rolului conducător al organelor și organizațiilor de partid" (Gheorghe Bunghez); ,,Dezvoltarea orizontului de cunoaștere și formarea concepției materialist-dialectice despre lume și viață, condiție fundamentală în educația revoluționară" (Marcel Drăgotescu); ,,Imperativul creativității" (dr. Pavel Cîmpeanu); ,,Dialectica relației informativ—formativ în procesul educației permanente" (conf. dr. Ilie Dodea); ,,Activitatea de îndeplinire a sarcinilor economico-sociale, activitate de educație revoluționară" (Aurel Mușat, Petre Mangeac); ,,Rolul concepției științifice despre lume — materialismul dialectic și istoric — în fundamentarea politicii P.C.R. de edificare a noii orînduiri și a omului nou. Conceptul de educație revoluționară și multiplele ipostaze ale realizării sale" (lector. univ. Const. Ilioaiei); ,,Spiritul revoluționar și integrarea socială" (Ștefana Steriade); ,,Codul principiilor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, instrument al educației comuniste, revoluționare" (Pavel Pîntea); ,,Revoluția socială — revoluția artistică" (dr. Ion Pascadi); ,,Caracterul umanist revoluționar al spiritului artistic românesc" (dr. Dumitru Matei); ,,Contribuția specifică a Uniunii Tineretului Comunist la educarea revoluționară a tineretului" (Gh. I. Crasnea); ,,Educația maselor în spiritul patriotismului și internaționalismului socialist — obiectiv central al activității de educație revoluționară desfășurată de către organele și organizațiile de partid" (Nicolae Acrișmăriței). Au urmat dezbateri și intervenții pe marginea referatelor și comunicărilor.

În cadrul lucrărilor celor 3 secțiuni au fost susținute numeroase comunicări și referate. Tema fundamentală *a secției a I-a* a fost următoarea: *Activitatea de partid, activitate de educație revoluționară a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii.* Au fost prezentate un număr de opt referate și comunicări, dintre care semnalăm: ,,Educația umanistă—

parte integrantă a educației comuniste. (I.D.Alexoaie); „Exigențe majore ale făuririi omului nou, multilateral dezvoltat" (lector univ. dr. Dumitru Pichiu); „Afirmarea metodei criticii și autocriticii, promovarea noului în toate domeniile vieții sociale, criterii ale educației revoluționare" (Vasile Torică); „Codul moral comunist — răspuns oportun la cerințele edificării omului nou. Exigențe actuale în munca de educare a maselor în spiritul principiilor eticii și echității socialiste" (Dumitru Turtă); Tema fundamentală a *Secțiunii a II-a* a fost: *Școala — principal factor de educație revoluționară marxist-leninistă în spiritul exigențelor Programului partidului.* Au fost prezentate un număr de șapte referate și comunicări, dintre care semnalăm: „Munca de partid din Școală, activitate de aplicare a politicii partidului și statului în domeniul învățămîntului" (Vasile Bîlcu); „Activitatea instructiv-educativă, activitate de formare a concepției științifice, materialist-dialectice, despre lume și viață" (Ioan Crăciun); „Realizarea unui învățămînt modern, condiție a formării omului nou, făuritor al socialismului și comunismului" (Dumitru Roșca); „Școala, factor de educație permanentă" (Eleonora Tuhan). Tema fundamentală a *secțiunii a III-a* a fost: *Organizațiile de masă și obștești, instituțiile de cultură și artă, factori de educație revoluționară a oamenilor muncii.* Au fost prezentate un număr de douăsprezece referate și comunicări, dintre care semnalăm: „Rolul formativ-educativ al mișcării artistice de amatori" (dr. V.E. Mașek); „Democrația culturală și politica culturii. Repere ale unei investigații sociologice în mediul muncitoresc" (Oltea Mișcol); „Aspecte ale educației estetice în mediul rural contemporan" (dr. Grigore Smeu); „Efecte ale lecturii beletristice în planul educării militant-revoluționare a maselor" (Victoria Dumitrescu); „Contribuția cinematografului la educația revoluționară marxist-leninistă a maselor" (Elena Gheorghe).

E. C.

„MASS-MEDIA ȘI CULTURA SOCIALISTĂ"

În ziua de 23 iunie a.c., la Muzeul de istorie a R.S.R., a avut loc o sesiune științifică sub egida Academiei de științe sociale și politice, pe tema: *Mass-media și cultura socialistă*, la realizarea căreia au colaborat: Academia „Ștefan Gheorghiu", Radioteleviziunea română, Uniunea ziariștilor, Uniunea artiștilor plastici, Uniunea scriitorilor, Uniunea compozitorilor, Institutul de arte plastice „N. Grigorescu", Institutul de artă teatrală și cinematografică „I.L. Caragiale", Conservatorul de muzică „Ciprian Porumbescu". Programul sesiunii a cuprins un număr de 26 comunicări științifice, urmate, la sfîrșitul fiecărei ședințe, de discuții.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. docent Mihnea Gheorghiu, membru corespondent al Academiei R.S.R., președintele Academiei de științe sociale și politice, au fost audiate următoarele comunicări: „Sarcinile Radiotelevizionii române în cadrul Programului P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate" de Vasile Potop, director general al Radioteleviziunii române; „Tematică și comunicare în filmul românesc contemporan" de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, membru al Academiei de științe sociale și politice, vicepreședinte al Consiliului Culturii și Educației Socialiste; „Literatura — «Mass-media» culturii socialiste" de Virgil Teodorescu, președintele Uniunii Scriitorilor; „Presa — instrument partinic de educare culturală a maselor" de Alexandru Ionescu, redactor-șef al ziarului „Scînteia"; „Ziaristica — știință și artă" de prof. univ. Nestor Ignat, președintele Uniunii ziariștilor, decanul Facultății de ziaristică, Academia „Șt. Gheorghiu"; „Mijloacele de comunicare de masă și gustul estetic" de prof. univ. dr. Gheorghe Achiței, rectorul Institutului de arte plastice „N. Grigorescu"; „Aspecte ale comunicării vizuale în societatea socialistă" de Dan Hăulică, redactor-șef al revistei „Secolul XX"; „Evoluția comunicării de masă și eficiența muncii gazetărești" de Dezideriu Szilagyi, redactor-șef al ziarului „Előre"; „Locul teatrului în contextul mass-media" de prof. univ. dr. Andrei Strihan, Institutul de artă teatrală și cinematografică „I.L. Caragiale"; „Mass-media în creația și educația estetică muzicală" de prof. univ. Aurel Stroe, Conservatorul de muzică „Ciprian Porumbescu"; „Ziaristul — istoric al clipei" de Octavian Paler, redactor-șef al ziarului „România liberă"; „Mutațiile determinate în domeniul presei scrise și audio-vizuale de progresele tehnologice" de conf. univ. George Ionescu; „Cititorul de presă și problemele sale" de Anton Breitenhofer, redactor-șef al ziarului „Neuer-Weg"; „Analiza de conținut a presei ca parte a analizei de sistem" de lector univ. Titus Priboi, Secția de studiul sistemelor, Universitatea București; „Efectele mass-media în formarea opiniilor

și atitudinilor" de dr. Geta Dan-Spînoiu, cercetător științific principal la Institutul de cercetări pedagogice și psihologice; „Publicistica științifică și etosul contemporan" de Huszar Sandor, redactor-șef al ziarului „A Hét"; „Relația creatoare «producător-autor — public» de prof. univ. Gheorghe Vitanidis, regizor, Institutul de artă teatrală și cinematografică „I.L. Caragiale"; „Filmul de format îngust și video-casetele în educația și cultura contemporană" de Grigore Ionescu, operator șef, Centrul de producție cinematografică, București; „Prezențe și perspective în propaganda cinematografică externă" de dr. Manuela Gheorghiu, cercetător științific la Institutul de istoria artei; „Televiziunea și evenimentul politic" de dr. Pavel Câmpeanu, Oficiul de sondaje al Radioteleviziunii române; „Funcțiile social-artistice ale teatrului la Radioteleviziune" de Dinu Săraru, redactor-șef, Radioteleviziunea română; „Rolul Radioteleviziunii în creația și difuzarea literaturii contemporane" de Iulius Tundrea, redactor-șef adjunct, Radioteleviziunea română; „Criterii și tendințe în creația românească de film" de Anca Georgescu, producător delegat, România film; „Tehnicile audiovizuale de realizare și difuzarea mesajelor" de ing. Alexandru Marin, director, România film; „Mijloace de comunicare de masă și prevenirea manifestărilor antisociale în rîndurile tineretului" de dr. George Baziliade, cercetător științific, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului; „Contribuții la definirea conceptului de nocivitate în programarea filmelor la televiziune" de Radu Cimponeriu, redactor la Radioteleviziunea română.

D. O.

„40 DE ANI DE LA CREAREA FRONTULUI STUDENȚESC DEMOCRAT"

În ziua de 28 iunie a.c. a avut loc în Capitală o sesiune de comunicări cu prilejul împlinirii a 40 de ani de la crearea Frontului Studențesc Democrat și a 50 de ani de la înființarea Uniunii Studenților Independenți. Sesiunea a fost organizată de către Comitetul Central al Uniunii Tineretului Comunist, Consiliul Uniunii Asociațiilor Studenților Comuniști din România, Ministerul Educației și Învățămîntului, Academia de științe sociale și politice și Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C. C. al P.C.R.

La sesiune au participat foști militanți ai Frontului Studențesc Democrat și Uniunii Studenților Independenți, activiști de partid și de stat, ai U.T.C. și U.A.S.C.R., cadre didactice, studenți și tineri.

Au luat cuvîntul tovarășii Gheorghe Rădulescu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., care a vorbit despre „Tradiții de luptă ale studențimii române, pentru democrație, progres și socialism" Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de științe sociale și politice, despre „Mișcarea studențească în 1939, anul refacerii U.T.C.", Petcu Iacob, președinte al Consiliului asociației studenților comuniști de la Facultatea de istorie București, despre „Studențimea României socialiste, continuatoarea tradițiilor de luptă pentru progres social, pentru înfăptuirea idealurilor socialismului și comunismului" și Nicu Ceaușescu, *vicepreședinte* al Consiliului U.A.S.C.R., despre „Tineretul studențesc, factor activ în opera de înfăptuire a Programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a patriei spre comunism, în destinderea internațională și promovarea respectului reciproc și înțelegerii între popoare".

NECROLOG

SIMION PUNI

În ziua de 5 iunie 1975 s-a stins prematur din viaţă Simion Puni, doctor în filozofie, redactor al Editurii Academiei şi colaborator apropiat al ,,Revistei de filozofie".

S-a născut la 30 mai 1924 în comuna Sintana, judeţul Mureş.

Membru al Partidului Comunist Român din anul 1947, Simion Puni şi-a pus întreaga viaţă sub semnul adevărului, al cinstei, omeniei şi curajului de opinie.

A activat în aparatul Comitetului Central al P.C.R., a fost lector la Şcoala superioară de partid, apoi şeful redacţiei de ştiinţe sociale în cadrul Editurii Academiei. A publicat numeroase studii şi articole în domeniul teoriei social-politice, unele dintre ele apărute în paginile ,,Revistei de filozofie". Activitatea sa teoretică şi publicistică s-a concretizat şi în volumele: *Formarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii din R.P.R.* (Edit. politică, Bucureşti, 2 ediţii); *Unitatea socialistă a poporului român — puternică forţă motrice a progresului societăţii* (Edit. Academiei, Bucureşti 1968 — teza de doctorat); *Forţele motrice ale dezvoltării societăţii noastre* (Edit. politică, Bucureşti, 1974).

Colegul şi colaboratorul nostru Simion Puni va continua să rămînă în amintirea noastră ca o pildă de generozitate şi dăruire, de onestitate şi capacitate de muncă puse în slujba idealurilor noastre revoluţionare.

Editura Academiei,
,,Revista de filozofie"

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

I.P. Informația — c. 402

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA MINERVA

DUMITRU MICU, **„Gîndirea" şi gîndirismul**, 1975, 1044 p., 33 lei.
VASILE CONTA, **Scrieri filozofice**, col. «B.P.T.», 1975, 5 lei.
TUDOR VIANU, **Opere**, vol. 4, 1975, 22 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.
TITU POPESCU, **Idei estetice în scrierile lui Mihai Ralea. Ritmurile interioare ale concepţiei**, 1974, 184 p., 6,25 lei.

EDITURA DACIA

ANDREI ROTH, **Spre o sociologie a sociologiei**, 1975, 192 p., 6 lei.
NICOLAE MĂRGINEANU, **Psihologie, logică şi matematică** (prefaţă, Octav Onicescu), 1975, 280 p., 9 lei.

EDITURA UNIVERS

G. POLITZER, **Filozofia şi miturile**, 1975, 540 p., 17 lei.
GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări**, 1974, 384 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica**, vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.
PAOLO SARTANCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit şi a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198+264 p., 18,50 lei.

EDITURA ENCICLOPEDICĂ ROMÂNĂ

TUDOR VIANU, **Idealul clasic al omului**, Studiu introductiv de Mircea Martin, 1975, 135 p., 6,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 12,50 lei.
OVIDIU BĂDINA, **Tineretul și societatea noastră socialistă**, 1975, 12 lei.
* * * **Națiunea și problema națională**, (coordonatori: Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea), 1975, 250 p., 5 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.
K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
MARX, ENGELS, LENIN, **Despre religie**, 1974, 630 p., 14 lei.
* * * **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.
* * * **Epistemologia și analiza logică a limbajului științei**, col. «Materialismul dialectic și științele moderne», vol. XVI, (coordonator: Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.
EMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice**, 1974, 200 p., 5,75 lei.
DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic**, 1974, 231 p., 11,50 lei.
VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui Bachelard**, 1974, 337 p., 13 lei.
ELENA ZAMFIR, **Modelul sistemic în sociologia și antropologia culturală**, 1975, 192 p., 5 lei.
GH. VLĂDUȚESCU, **Experiență și inducție la Aristotel**, 1975, 120 p., 9 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 140 p., 5,50 lei,
NICULAE BELLU, **Etica lui Kant**, 1975, 428 p., 10,50 lei.
TEODOR DIMA, **Metode inductive**, 1975, 148 p., 7 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 220 p., 7 lei.
N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
TRAIAN HERSENI, **Sociologia limbii**, 1975, 176 p., 5 lei.
ILIE PÂRVU, **Semantica și logica științei**, 1974, 268 p., 12,50 lei.
* * * **Gîndirea egipteană în texte**, 1974, 348 p., 17 lei.
TUDOR VIANU, **Idealul clasic al omului**, 1975, 168 p., 6,50 lei.
VANINA NICOLAE, **Tendințe actuale în estetica fenomenologică**, 1974, 174 p., 6 lei.
* * * **Gîndirea asiro-babiloniană în texte**, 1975, 422 p., 19,50 lei.
C. ENĂCHESCU, **Expresia plastică a personalității**, 1975, 176 p., 11,50 lei.
JEAN STOETZEL, ALAIN GIRARD, **Sondajele de opinie publică** (traducere din lb. fr.), 1975. 278 p., 7,50 lei.

[Continuarea pe coperta interioară]

REV. FILOZ., XXII, 4, P. 411–536, BUCUREȘTI, 1975

I. P. Informația c. 402

43 503

Lei 20.—

I 8018

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- ASCENDENȚA UMANISMULUI SOCIALIST
  Ion Pietraru
- ROLUL ACTIV AL NAȚIUNII SOCIALISTE ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE
  Elena Florea

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI SOCIETATEA CONTEMPORANĂ (Dezbatere), *Participă*: Valter Roman, Ștefan Milcu, Tadeusz M. Jaroszewski (R.P. Polonă); Radovan Richta, I. Filipec, I. Netopilik (R.S. Cehoslovacă); Aneta Nuțu Busuioc, Mihai Botez, N. Racoveanu, Angela Botez

5

TOMUL XXII • 1975

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXII 1975 5

1990
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C.I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței, nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8018
BIBLIOTECA „ASTRA"

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 5 1975

ULL 2014
2022

SUMAR

- ION PIETRARU, Ascendența umanismului socialist 541
- ELENA FLOREA, Rolul activ al națiunii socialiste în dezvoltarea societății românești contemporane 545

DEZBATERE: *REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI SOCIETATEA CONTEMPORANĂ*

- VALTER ROMAN, Prin poarta științei sau a infernului? Exigențe, răspunderi, obligații 553
- ȘTEFAN MILCU, Revoluția tehnico-științifică și dezvoltarea științei 564
- TADEUSZ M. JAROSZEWSKI (R.P. Polonă), Perspective ale dezvoltării personalității umane în condițiile revoluției științifico-tehnice 566
- RADOVAN RICHTA, I. FILIPEC (R.S. Cehoslovacă), Revoluția științifico-tehnică și socialismul 573
- I. NETOPILÍK (R.S. Cehoslovacă), Revoluția științifico-tehnică și umanismul real 582
- ANETA NUȚU BUSUIOC, Revoluția științifico-tehnică și necesitatea democratizării vieții sociale 591
- MIHAI BOTEZ, Revoluția științifico-tehnică și dinamica sistemelor sociale 595
- N. RACOVEANU, Rolul cuplului sistem-simulator în conducerea după model 601
- ANGELA BOTEZ, Considerații privind conceptul de revoluție tehnico-științifică contemporană 607

CONFLUENȚE

- IVANCIU NICOLAE-VĂLEANU, Impactul gîndirii economice burgheze cu procesele majore ale lumii contemporane 613
- ION GH. GORGĂNEANU, AL. C. OLARU, Cu privire la perspectiva axiologică în abordarea fenomenului juridic 620

OPINII DESPRE CĂRȚI

- AL. TĂNASE, Paradigmele viitorului 627
- MIRCEA CONSTANTINESCU, Principii pentru o gnoseologie optimistă. 631

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Problematica națiunii — o abordare multidisciplinară (*A.M.*) 635

Rev. filoz., XXII, 5, p. 537–636. București, 1975

22783.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 5 1975 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ПЬЕТРАРУ, Подъем социалистического гуманизма 541
● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Активная роль социалистической нации в развитии современного румынского общества 545

ОБСУЖДЕНИЕ: *НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР*

● ВАЛЬТЕР РОМАН, На пути науки или ада? Запросы, ответственность, обязательства 553
● ШТЕФАН МИЛКУ, Научно-техническая революция и развитие науки . . 564
● ТАДЕУШ М. ЯРОШЕВСКИЙ (Польская Н.Р.), Перспективы развития человеческой личности в условиях научно-технической революции 566
● РАДОВАН РИХТА, И. ФИЛИПЕЦ (Чехословацкая С.Р.), Научно-техническая революция и социализм 573
● Я. НЕТОПИЛИК (Чехословацкая С.Р.), Научно-техническая революция и реальный гуманизм 582
● АНЕТА НИЦУ-БУСУИОК, Научно-техническая революция и необходимость демократизации общественной жизни 591
● МИХАЙ БОТЕЗ, Научно-техническая революция и динамика социальных систем 595
● М. РАКОВЯНУ, Роль пары система-симулятор в управлении по модели 601
● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Заметки о понятии „современной технически-научной революции“ 607

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

● ИВАНЧУ НИКОЛАЕ ВЭЛЯНУ, Столкновение современного буржуазно-экономического мышления с основными процессами современного мира 613
● И. Г. ГОРГЭНЯНУ, АЛ. К. ОЛАРУ, Аксиологический подход к правовой проблематике 620

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Парадигмы будущего 627
● МИРЧА КОНСТАНТИНЕСКУ, Принципы оптимистической гносеологии . 631

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Проблематика нации. Междисциплинарный подход *(А. М.)* 631

Rev. filoz., **XXII**, *5*, p. 537–636, Bucuresti, 1975

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXII — Nº 5 — 1975

SOMMAIRE

● ION PIETRARU, L'ascendance de l'humanisme socialiste 541

● ELENA FLOREA, Le rôle actif de la nation socialiste dans le développement de la société roumaine contemporaine 545

DÉBATS: *LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE-TECHNIQUE ET LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE*

● VALTER ROMAN, Par la porte de la science ou de l'enfer? Exigences, responsabilités, obligations 553

● ȘTEFAN MILCU, La révolution technique-scientifique et le développement de la science 564

● TADEUSZ M. JAROSZEWSKI (République Populaire de Pologne), Perspectives du développement de la personnalité humaine dans les conditions de la révolution scientifique-technique. 566

● RADOVAN RICHTA, I. FILIPEC (R.S. Tschécoslovaque), La révolution scientifique-technique et le socialisme 573

● I. NETOPLÍK (R.S. Tchécoslovaque), La révolution scientifique-technique et l'humanisme réel 582

● ANETA NUȚU BUSUIOC, La révolution scientifique-technique et la nécessité de la démocratisation de la vie sociale 591

● MIHAI BOTEZ, La révolution scientifique-technique et la dynamique des systèmes sociaux 595

● N. RACOVEANU, Le rôle du couple système-simulateur dans la conduite d'après modèle 601

● ANGELA BOTEZ, Considérations concernant le concept de révolution technique-scientifique contemporaine) 607

CONFLUENCES

● IVANCIU NICOLAE-VĂLEANU, L'impact de la pensée économique bourgeoise avec les processus majeurs du monde contemporain 613

● ION GH. GORGĂNEANU, AL. C. OLARU, La perspective axiologique dans la recherche du phénomène juridique 620

OPINIONS SUR LES LIVRES

● AL. TĂNASE, Les paradigmes de l'avenir 627

● MIRCEA CONSTANTINESCU, Principes pour une gnoséologie optimiste 631

VIE SCIENTIFIQUE

● La problématique de la nation — une recherche multidisciplinaire (*M.A.*) 635

Rev. filoz., **XXII**, *5*, p. 537–636, Bucureşti, 1975

ASCENDENȚA UMANISMULUI SOCIALIST

DE

ION PIETRARU

Exegeza filozofică autentică nu a putut evita niciodată intenționalitatea; nicicînd nu a fost lipsită de un anumit ideal și crez politic generate de nevoia omului de a se regăsi în deplinătatea posibilităților sale creative în toate împrejurările și evenimentele sociale.

În majoritatea sistemelor de gîndire, omul și condiția complexă a existenței sale au fost considerate ca ținînd preponderent de sfera cunoașterii și mai ales a acțiunii sociale. Reflexia filozofică,— desigur, în moduri diferite — a intuit și faptul că dincolo de determinarea și calitățile sale individuale, omul ca subiect conștient se regăsește autentic ca fragment de umanitate, ca produs al activității sociale. De aceea, adevărata istorie a umanismului este, de fapt, obiectivată și exprimată în tulburătoarea sa străduință și neistovită luptă pentru libertate și demnitate, de a crea și a asigura revoluționarea contextului vital-integrator, care să-l definească în cel mai înalt grad, să-l propulseze în universul totalei sale împliniri. Este un adevăr cu totul incontestabil faptul că filozofia marxistă a relevat pentru prima dată în profunzime rolul fundamental al activității practice în formarea și modelarea omului, a definit esența umană ca „ansamblul relațiilor sociale", a dezvăluit și potențat marile resurse revoluționare, politice și etice ale condiției umane.

În procesul de edificare a societății noastre socialiste libertatea și demnitatea umană, fericirea, iubirea, dăruirea conștientă ș.a., se integrează și se corelează cu trăsăturile intrinseci ale poporului nostru, cu capacitatea sa de a se afirma și distinge ca entitate națională pe fondul omeniei, al cultului față de adevăr, al luptei necruțătoare față de orice manifestare a antiumanismului, împotriva nedreptății sociale și a afectării ființei naționale, precum și cu experiența revoluționară a eroicei noastre clase muncitoare. Toate acestea reprezintă, dealtfel, temeiuri fundamentale în configurarea și previzionarea de către Partidul Comunist Român a direcțiilor de afirmare pe o treaptă superioară a umanismului marxist. În acest mod, Programul partidului nostru a oferit comuniștilor, întregului popor o Cartă a umanismului integral, direcțiile concrete și modalitățile de acțiune prin care omul se poate realiza multilateral, statuînd totodată principalele căi de realizare a unei deschideri tot mai largi spre umanizarea continuă a omului.

Ascendența umanismului relevată în documentele programatice ale partidului nostru pornește de la faptul că omul este conceput ca ființă socială, aflată într-o strînsă legătură și interdependență cu semenii săi, masele largi populare. Elementul central al acestei viziuni umaniste integrale este conceperea omului și a evaluării sale în funcție de aportul său social, de gradul de înțelegere de către el a devenirii sociale, de capacitatea sa creator-constructivă.

În lumina umanismului socialist este vizat aici întregul sistem social, pînă la determinanții micro-sociali, ca de pildă factorii familiali meniți să asigure acel căutat și voit poliechilibru bio-psiho-social, în concordanță cu exigențele antropologiei marxiste, cu cerințele relevate pregnant de științe ca ecologia, ergonomia, medicina, psihologia socială ș.a. în direcția modelării climatului și a ambianței muncii, a activităților sociale și a vieții omului în toate detaliile sale.

Experiențe și cercetări sociologice concrete efectuate în țara noastră au demonstrat că numai în măsura în care se dezvoltă progresiv procesul de cunoaștere concretă, bazat pe mijloace științific fundamentate, a formelor și căilor de optimizare a muncii, a participării creative a producătorilor se pot asigura ritmuri mai înalte de instituire a noului și simultan de umanizare ascendentă a relațiilor social-umane. Dintr-o asemenea perspectivă se degajă adevăratele semnificații umaniste ale principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, care prin conținutul lor complex, cognitiv, apreciativ, normativ, depășesc indicațiile pur prescriptive, asigurîndu-se în climatul nostru social compatibilitatea între principii și modul concret de viață, între acțiunea practică — generatoare de noi componenți ai calității vieții sociale — și apariția unor premise noi de afirmare și dezvoltare a umanismului, ca umanism integral.

Rev. filoz., XXII, 5, p. 541–544, București, 1975

Partidul Comunist Român — îndeosebi după congresele al IX-lea și al X-lea și cu deosebire în lumina documentelor adoptate de Congresul al XI-lea,— a transformat într-o *coordonată majoră* principiul potrivit căruia omul încetează de a mai fi conceput ca o esență abstractă, idilică ori pur individuală, ci ca început al oricărei cunoașteri și manifestări rațională, dobîndind o dimensiune acțională concretă, multilaterală, coroborînd tot mai conștient participarea sa la efectivizarea muncii sociale și, totodată, la conducerea economiei, a vieții sociale publice și la toate procesele decizionale majore ale societății noastre. Se dezvoltă în acest mod premisele stimulării co-inițiativei la scară de masă și a transformării oamenilor în subiecți principali ai inițiativei istorice, conștiente — *omul* devenind prin aceasta *cel mai important factor* al schimbărilor, al perfecționării sistemului nostru social.

Deschiderea spre muncă și, prin ea, afirmarea individului în sistemul social socialist este primul act, calea sigură de pătrundere în universul valorilor. Și în acest caz se confirmă că demersul umanist-teoretic trebuie să reflecte și să urmărească perfecționarea relațiilor sociale imediate, a relațiilor noi de producție și sociale în sensul lor concret, colaborarea, stima și prietenia între oameni, noua poziție a omului de libertate și demnitate socială, pe fondul înțelegerii necesității și rațiunii social-politice și naționale.

În acest sens, experiența practică și teoretică a Partidului Comunist Român, procesul de edificare a societății socialiste în țara noastră au demonstrat existența unor imense disponibilități creativ-umane de inventivitate și adaptabilitate la cerințele progresului contemporan și la experiențele impuse de mutațiile rapide produse în știință și tehnică a oamenilor muncii, a unor capacități organizatorice ample de disciplină liber consimțită, ordine, angajare și responsabilitate socială în care se armonizează dinamic interesele lor individuale cu cele sociale generale. Astfel, după opinia noastră, orice efort de afirmare și potențare a umanismului trebuie să se întemeieze pe practica socială, pe rezultatele acțiunilor care au ca scop înfăptuirea progresului uman și social. Instrumentele, mijloacele și căile care sînt promovate în modernizarea acțiunii de formare a omului nou, și îndeosebi a tineretului, pot dobîndi valențe încă nebănuite pe temelia unei regîndiri creatoare de sinteză a tuturor disponibilităților rezultate din generalizarea concretitudinii și plasticității fenomenelor și faptelor social-concrete.

Viața însăși confirmă că degajarea adevăratelor semnificații ale unui sau altui tip istoric de umanism impune descifrarea lor din faptele și rezultatele muncii, din capacitatea instituțiilor și structurilor organizatorice respective de a integra oamenii în activitatea constructivă, din felul în care sistemul social dat dispune de capacitatea unei organizări a vieții, a planificării și perfecționării ei continue în vederea înscrierii oamenilor în sfera unei civilizații autentice. Asemenea izvoare de surprindere nemijlocită a umanismului socialist constituie în viața societății noastre o categorie tipică de fenomene, practic inepuizabile și cărora instituțiile se cuvine să le acorde o atenție specială.

Umanismul concret în procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate din țara noastră a devenit o realitate în fiecare loc de muncă, un fapt de viață și conștiință, premeditare și trăire autentică a succeselor și uneori chiar a insuccesele sau neîmplinirilor trecătoare, temporare. Rezultat al unei îndelungate experiențe de lupte revoluționare, a capacității de muncă și conducere a potențialităților inovator creatoare demonstrate practic, partidul nostru asigură și conduce consecvent, științific fundamentat procesul umanizării ample, generale a societății românești.

Documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român se asociază organic acestui țel conștient și îl amplifică pe noi trepte. Este revelator faptul că întreaga activitate de perfecționare a forțelor de producție, de integrare în economie a celor mai noi cuceriri ale cunoașterii contemporane, amplificarea efortului de a promova cu consecvență principiile socialiste în întreaga viață socială, redimensionarea activității cultural-educative, de modelare spirituală a națiunii noastre socialiste, duce ineluctabil la crearea și afirmarea unui nou umanism, la formarea unor individualități autentic multilaterale.

Dezvoltarea largă a drepturilor și libertăților cetățenești în cadrul orînduirii noastre — se subliniază în Programul Partidului Comunist Român — adîncirea și perfecționarea democrației socialiste nu pot fi concepute în afara răspunderii sociale a fiecărei persoane față de interesele generale ale societății, în afara conștiinței datoriei fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru cauza socialismului și comunismului.

Ca centru vital al națiunii noastre socialiste, asigurînd elaborarea științifică a căilor de dezvoltare, precum și conducerea activității politico-organizatorice, partidul nostru militează în mod consecvent pentru afirmarea cît mai deplină în viața socială a capacităților fiecăruia dintre noi, pentru împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii.

În acest spirit subliniem că unul dintre cele mai importante elemente cuprinse în Programul partidului nostru, în precizarea

noului umanism este tocmai *principiul acțiunii*, al muncii sociale.

În procesul muncii eliberate de tarele societăților bazate pe exploatare omul își afirmă potențialitățile sale, vizînd atît revoluționarea societății, cît și propria sa transformare. În etapa actuală de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, munca devine tot mai mult nu numai un mijloc de asigurare a existenței, ci și o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii umane, o sursă de satisfacție și bucurie. Masele largi de oameni ai muncii dobîndesc în tot mai mare măsură conștiința că activitatea și conlucrarea lor productivă este condiția realizării lor personale, a dobîndirii adevăratei demnități și fericiri. În acest cadru, dezvoltarea ritmică, ascendentă a societății socialiste multilateral dezvoltate determină o redimensionare și reevaluare a însuși conținutului și semnificației muncii (sociale, politice, științifice, culturale etc.) ca factor esențial în aprecierea reală a omului, a umanismului socialist.

Intruziunea tot mai profundă a acțiunii și strategiei politice potențează energiile întregii națiuni și dezvoltă spiritul critic colectiv pe coordonata asigurării unei permanente promovări a noului, a valorilor generate și rezultate din însăși dialectica proprie a edificării societății socialiste multilateral dezvoltate. Sensul autentic al ideii *primatului politicului* în perfecționarea tuturor componentelor societății — în cadrul căreia partidul comunist constituie principalul factor de conducere al întregii vieți sociale — este dezvoltarea umanului, a noului stil de viață socialist și comunist menit să integreze ansamblul valorilor umane într-un sistem deschis și disponibil către un orizont superior, să dea ființă unui model de existență și acțiune ale cărui linii de forță converg către maturizarea aptitudinilor umane și optimizarea individului în raport cu exigențele societății. Animat de cele mai semnificative valențe ale umanismului socialist, făuritorul noii societăți socialiste și comuniste este, așadar, cu prioritate, un *om politic*.

În această direcție un loc deosebit îl ocupă *tînăra generație*, educarea ei în spiritul ideilor socialismului, al patriotismului și internaționalismului socialist, al respectului profund față de muncă, în spiritul concepției materialismului dialectic și istoric care oferă temeiuri științifice pentru înțelegerea conținutului epocii noastre, a transformărilor social-politice survenite în lume, a celor mai noi descoperiri în știința și tehnica contemporană. În mod cu totul întemeiat, Partidul Comunist Român subliniază că un rol deosebit, în condițiile actuale îl au factorii educaționali care trebuie să elimine rutina, formalismul și închistarea, înlocuindu-le cu o muncă vie, concretă, ancorată în ceea ce este real în relațiile umane. Secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția că: „... nu în ședințe se formează caracterul și viziunea despre lume, despre societate a tineretului, ci în școală, în activitatea de însușire a științei și culturii, *în activitatea din întreprinderi și instituții, în munca practică, alături de întregul popor. Aici se creează adevăratul caracter, adevăratul om al societății noastre socialiste*"[1].

Cultivarea unui asemenea spirit de muncă și de formare la tînăra generație se inserează în contextul adîncirii democrației noastre socialiste menită prin cadrul ei atît obiectiv cît și subiectiv să dezvolte cîmpul inițiativelor, să concure la afirmarea plenară și armonioasă a personalității umane. Acestei necesități *i se asociază organic prezența și conștientizarea idealului social socialist ca stimulator și imbold al acțiunii umane, acesta devenind, prin obiectivarea sa socială, o adevărată forță materială și factor motrice al accelerării ritmului de progres caracteristic socialismului*.

Își găsește deplină actualitate în zilele noastre ideea exprimată de Marx în *Reflexiile unui tînăr la alegerea profesiunii*, cînd menționa, că „firea omului este astfel alcătuită, încît el nu poate ajunge la desăvîrșire decît muncind pentru desăvîrșirea semenilor săi, pentru binele lor"[2]. Socialismul este în esență acea orînduire socială care instaurează în sfera relațiilor social-umane asemenea mutații calitative încît *dezvoltarea fiecăruia devine o condiție necesară pentru dezvoltarea tuturor*. În raport cu toate societățile anterioare, socialismul, prin natura specifică a relațiilor social-umane, pe care le realizează, oferă condițiile cele mai adecvate pentru funcționarea optimă a întregului mecanism social, redimensionează subiectivitatea umană la scară națională, corelînd armonios interesele individuale și colective cu cele social-generale.

Afirmarea condiției umane ca fenomen complex este condiționată de stadiul de dezvoltare a noii orînduiri, de ansamblul valorilor existente, de multilateralitatea progresului în socialism, de noile forțe motrice care întrețin și catalizează, de capacitatea strategiei politice de a pune în evidență totalitatea premiselor obiective și subiective care să permită afirmarea nestingherită, plenară a fiecărui individ în cadrul sistemului social.

Coincidența dintre apariția și consolidarea societății socialiste și dominarea omului asupra

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 54.

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 6.

lui însuși, asupra relațiilor sociale care se făuresc în mod conștient și treptat, nu trebuie înțeleasă ca fiind absolută, impusă mecanic, realizată de la sine, ca o implicație liniară a bazei economice a socialismului către nivelele superioare ale edificiului social. Asupra acestui proces își pune amprenta acțiunea socială, în primul rînd strategia și conducerea politică, conținutul și cadrul democratic al orînduirii de stat, gradul de conștiință, cultură și competență al maselor pe fondul stadiului de dezvoltare generală a societății.

În societatea socialistă se creează posibilitatea asigurării unei convergențe între progresul societății în ansamblul ei și progresul relațiilor social-umane în dimensiunea lor politică, juridică, morală, factorii care însoțesc și condiționează dezalienarea esenței umane consolidîndu-se tot mai puternic. Pe fondul drepturilor și posibilităților obiective, egale și garantate pentru toți oamenii muncii, se afirmă calitățile personale ale fiecărui om, se dezvoltă acele aptitudini și înclinații care exprimă fondul pozitiv propriu fiecărui individ în ansamblul colectivității, iar acțiunea umană dobîndește adevărata ei valoare exprimînd autodeterminarea individului.

Omul nou, constructor al socialismului — subiectul principal al relațiilor sociale noi — trebuie să se caracterizeze prin *angajarea totală și responsabilă* pentru sporirea continuă a patrimoniului material și spiritual al poporului nostru, pentru afirmarea tot mai puternică a națiunii române în rîndul națiunilor lumii, avînd totodată datoria supremă de a apăra, cu orice sacrificii, integritatea patriei, cuceririle revoluționare ale oamenilor muncii, independența și suveranitatea națională, făcînd permanent dovada vigilenței și combativității revoluționare față de influențele străine socialismului, față de orice acțiuni sau manifestări ostile orînduirii noastre socialiste, intereselor vitale ale poporului.

În concepția Partidului Comunist Român, în toate eforturile pe care, sub conducerea sa, societatea românească le desfășoară, hotărîtor este *omul*. Această direcție majoră presupune acțiunea nemijlocită asupra întregii sfere a relațiilor umane, deschizînd acces ființei conștiente către cele mai înalte niveluri ale creației umane, ale științei și tehnicii și amplificînd posibilitatea reală — pentru prima oară prezentă integral în istorie — de a se concentra asupra propriei sale dezvoltări, asupra perfecționării forțelor sale creatoare, premise definitorii ale făuririi civilizației socialiste multilaterale și ale înaintării spre comunism.

La pensée. Revue du rationalisme moderne

(Franța)

Nr. 181/1975

Din sumar: AUGUSTE CORNU, Dezvoltarea ideologică a lui Marx și Engels pînă la Revoluția din 1848; ALBERT SOBOUL, Itinerarul unei vieți de istoric: Georges Lefèbre (1847—1959); PAUL LABÉRENNE, Materialism și matematică; BERNARD MULDWORF, De la „Interpretarea viselor" la psihanaliză; LUCIEN JERPHAGNON, Fecunditatea și demitizarea sa la Lucrețiu; JACQUES COULAND, Originile și dezvoltarea sindicalismului în lumea arabă.

ROLUL ACTIV AL NAȚIUNII SOCIALISTE ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE*

DE
ELENA FLOREA

Politica națională a Partidului Comunist Român — parte integrantă a construirii socialismului și comunismului în patria noastră — s-a dovedit întru totul justă, atît sub aspectul procesului dezvoltării *națiunii române* în condițiile noii orînduiri, cît și în ceea ce privește rezolvarea problemei naționale pe baza principiilor marxism-leninismului, asigurarea egalității depline în drepturi între toți cetățenii, fără deosebire de naționalitate. Faptul este pe deplin confirmat de rezultatele obținute în dezvoltarea multilaterală a țării ca urmare a muncii unite și pașnice a întregului nostru popor, avînd la bază relațiile de unitate și frăție dintre români și naționalitățile conlocuitoare, unitatea și coeziunea tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, în înfăptuirea sarcinilor și a obiectivelor politicii partidului comunist de edificare a noii societăți. Justețea politicii Partidului Comunist Român este de asemenea atestată de afirmarea națiunii române în viața internă și internațională, de creșterea rolului ei activ și de manifestarea sa ca un puternic factor de progres al societății socialiste.

Experiența țării noastre și a celorlalte țări socialiste în domeniul politicii naționale marxist-leniniste evidențiază cît de importantă este luarea în considerare a rolului națiunii *în edificarea noii societăți*, cît de necesară este rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale pentru construirea cu succes a socialismului și comunismului, cît de esențială este recunoașterea națiunii ca o realitate istorică a lumii contemporane și înțelegerea vieții internaționale ca un sistem de relații *între națiuni*, sistem care, în condițiile actuale ale multiplicării și lărgirii acestor relații, ale intensificării schimbului de valori materiale și culturale, ale creșterii interdependențelor etc., impune tot mai mult promovarea și respectarea fermă a principiilor democratice și umaniste de reglementare a relațiilor internaționale, principii ce rezultă din însăși existența obiectivă a națiunii ca formă istorică de comunitate umană.

Analizînd această experiență în spiritul marxism-leninismului creator și apreciind științific principalele procese ce caracterizează în prezent viața națională a popoarelor, Partidul Comunist Român își desfășoară politica sa națională pe baza unei concepții unitare și clare cu privire la națiune și la rolul ei constructiv în edificarea socialismului și comunismului, în evoluția progresivă a societății contemporane.

Această concepție pornește de la anumite *premise teoretice generale* privind interacțiunea cadrului social cu cel național și se axează pe raportul de strînsă interdependență dialectică între socialism și națiune, accentuînd asupra potențialităților și capacităților creatoare ale *națiunii socialiste*, demonstrînd posibilitatea acesteia de a se manifesta plenar ca un puternic factor de progres social, ca un cadru favorabil edificării societății socialiste și ca forma istorică de comunitate cea mai viabilă și activă pentru crearea condițiilor optime ale trecerii la comunism și ale deplinei maturizări a acestei societăți a viitorului.

I. PREMISE TEORETICE GENERALE

Concepția teoretică a partidului nostru privind *rolul activ* al națiunii se constituie dintr-un ansamblu de teze teoretice, strîns legate între ele, avînd caracterul unor aserțiuni generale, filozofice.

1) Națiunea,— așa cum au subliniat înșiși clasicii marxism-leninismului — nu este o categorie abstract-speculativă, osificată, dată odată pentru totdeauna; ea reflectă un organism viu, evolutiv, și ca atare este o *categorie istorică concretă*. Această apreciere materialist-istorică permite înțelegerea națiunii ca un *fenomen* și *proces social*, implicînd: devenire istorică, determinare complexă, influență reciprocă și interacțiune cu celelalte fenomene și procese sociale, cu societatea ca fenomen global.

* Textul lărgit al comunicării prezentate la dezbaterea științifică organizată de Școala interjudețeană de partid Iași, pe tema „Conceptele de națiune, suveranitate, independență în gîndirea politică a Partidului Comunist Român".

Rev. filoz., XXII, 5, p. 545–552, București, 1975

2) Fiind o categorie istorică, naţiunea nu este ,,tot atît de veche ca lumea". Aşa cum se apreciază în Programul partidului şi în numeroase alte documente, ,,naţiunea este produsul dezvoltării societăţii omeneşti pe o treaptă superioară. Ea a apărut pe scena istoriei odată cu dezvoltarea forţelor de producţie, care a determinat formarea statelor naţionale bazate pe comunitatea de teritoriu, a intereselor economice, a originii şi limbii, deci odată cu apariţia burgheziei şi, implicit, a proletariatului. Formarea naţiunilor şi a statelor naţionale a jucat un rol de importanţă istorică în progresul general economico-social al omenirii"[1]. Aşadar, societatea omenească aflată pe o anumită treaptă a evoluţiei sale a generat, a ,,lucrat" la apariţia naţiunii, iar aceasta din urmă, intrată în istorie, are o acţiune inversă, influenţînd pozitiv şi contribuind din plin la dezvoltarea societăţii, manifestîndu-se ca un factor de progres şi civilizaţie în lume. În această viziune, raportul naţiune-societate apare ca un raport *interactiv*, atît sub aspectul *complexităţii* interacţiunii şi interdependenţelor dintre cei ,,doi termeni", cît şi în ceea ce priveşte *durata*, fiind vorba aici de o relaţie activă şi complexă ,,pe termen lung", care se măsoară prin *timp istoric*, avînd ca întindere *stadiul* dezvoltării societăţii omeneşti care necesită *cadrul naţional** de evoluţie.

3) Naţiunea nu şi-a încheiat în prezent rolul ei istoric, întrucît nu s-a sfîrşit *stadiul* evoluţiei societăţii umane care necesită *cadrul naţional de dezvoltare*. Sub acest aspect, în Program şi în celelalte documente ale partidului nostru se subliniază importanta apreciere — rezultată din analiza dezvoltării sociale în lumina materialismului dialectic şi istoric — că ,,naţiunea, statul naţional sînt chemate să aibă şi în continuare, pentru o lungă perioadă de timp, un rol de mare însemnătate în societate..."[2].

4) În lumea contemporană popoarele se află în etape diferite de dezvoltare socială. Unele dintre ele se constituie în prezent ca naţiuni. Înţelegerea de către partidul nostru a acestor realităţi şi aprecierea lor obiectivă, în spiritul marxism-leninismului, a dus la formularea importantei teze conform căreia ,,...procesul formării statelor naţionale, al naţiunilor este departe de a fi terminat. În unele zone se poate spune că acest proces se află abia în prima sa fază"[3]. Pe baza cunoaşterii evenimentelor ce se petrec pe toate continentele, Partidul Comunist Român precizează că în această situaţie se află numeroase popoare — în special cele din ţările în curs de dezvoltare care s-au eliberat nu de mult de dominaţia colonialistă — în cazul cărora formarea naţiunii şi a statelor naţionale independente reprezintă o *necesitate obiectivă*, un *factor determinant* al progresului lor economico-social rapid.

5) Stadiul evoluţiei sociale care impune cu necesitate *cadrul naţional de dezvoltare* este propriu formaţiunilor social-economice capitalistă şi socialistă-comunistă, naţiunea fiind forma istorică de comunitate social-etnică a oamenilor corespunzătoare societăţilor generate de aceste orînduiri. De aici decurg următoarele concluzii principale : a) acest stadiu va cuprinde şi comunismul deplin constituit, cînd naţiunea va continua să existe în cadrul unei organizări proprii, ca entitate distinctă, păstrîndu-şi specificul şi rolul constructiv în maturizarea şi înflorirea societăţii ; b) naţiunea poartă amprenta caracteristicilor, proceselor şi conţinutului relaţiilor sociale specifice orînduirii care stă la baza societăţii organizată ca naţiune şi stat naţional ; c) afirmarea şi dezvoltarea naţiunii este marcată de aceste caracteristici ; d) rolul activ al naţiunii se exercită în virtutea unor legităţi proprii, dar prin mecanisme, căi şi forme specifice societăţii date ; e) acest rol naţiunea îl manifestă atît în capitalism, cît şi în socialism şi comunism, inclusiv în condiţiile în care comunismul deplin va genera dispariţia treptată a statelor naţionale şi a unor deosebiri esenţiale între naţiuni.

În legătură cu rolul activ al naţiunii, purtînd amprenta caracterului societăţii în cadrul căreia naţiunea şi-l manifestă, se cuvine subliniat faptul că naţiunea are un rol activ, constructiv nu numai în socialism şi comunism — aşa cum se mai fac uneori aprecieri —, ci *de-a lungul întregii sale existenţe*, deci *şi* în alte societăţi *şi* în diversele etape ale evoluţiei acestora. Întreaga experienţă istorică atestă faptul că, de pildă, în capitalism, naţiunea a avut şi are un rol pozitiv şi constructiv asupra acestei societăţi nu numai în epoca de ascensiune a burgheziei, ci şi după aceea, inclusiv în imperialism şi în stadiul actual. S-a creat, în lumea capitalistă, o întreagă civilizaţie la care naţiunea a contribuit şi contribuie nu numai ca un *cadru favorabil*, ci, nemijlocit, ca un factor propulsator. Tocmai în acest sens, în Program şi în celelalte documente ale partidului nostru, se face importanta

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 143.

* Înţelegem prin *cadru naţional* naţiunea şi statul naţional independent.

[2] *Op. cit.*, p. 143.

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 553.

apreciere că națiunea nu și-a încheiat rolul istoric nici în țările capitaliste dezvoltate, deși în plan teoretic există încercări de a limita sau nega rolul națiunii, de a nesocoti realitatea istorică.

Desigur, rolul pozitiv, constructiv al națiunii în societatea capitalistă contemporană este mult limitat și îngrădit de contradicțiile inerente acestei societăți și de ansamblul disfuncțiilor ei. El este marcat de tendința permanentă a burgheziei de a-și *subordona* acest rol și de a-l dirija spre servirea intereselor marelui capital. Dar, în sens invers, există acțiunea clasei muncitoare și a partidelor comuniste și muncitorești, a celorlalte pături de oameni ai muncii și a orientărilor democratice și progresiste de a canaliza acest rol în slujba intereselor vitale ale țării și ale maselor largi populare, îngrădind sau chiar oprind ofensiva monopolurilor și a forțelor imperialiste. Există, deci, acțiunea opusă a majorității covîrșitoare a națiunii — a tuturor celor ce muncesc — pentru ca națiunea „să se recîștige pe sine" și să-și desfășoare plenar posibilitățile de progres și dezvoltare.

În socialism, aceste tendințe opuse dispar. Națiunea dobîndește un cîmp larg de acțiune și beneficiază, treptat, de condițiile cele mai favorabile adîncirii și extinderii rolului ei activ în dinamica noii scietăți. Și aici rolul activ al națiunii este *subordonat* intereselor societății socialiste, dar această subordonare se deosebește fundamental de cea impusă de societatea capitalistă, deoarece interesele societății socialiste nu sînt opuse intereselor națiunii, socialismul creînd, prin lichidarea exploatării și a relațiilor antagonice, *unitatea de interese ale tuturor celor ce muncesc*. În aceste condiții, exercitîndu-și rolul activ, națiunea împlinește *o dublă misiune*: concură la edificarea celei mai umane și drepte orînduiri — socialismul și, apoi, comunismul — și, totodată, acționează pentru realizarea tot mai deplină a intereselor fundamentale și a celor mai nobile idealuri și năzuințe seculare ale poporului respectiv.

Raportul dintre național și social, ca și raportul dintre patriotismul și internaționalismul socialist, se îmbină, în acest caz, într-un mod intim și indestructibil. Partidul Comunist Român, înțelegînd fuziunea și îngemănarea conținutului intereselor socialismului cu cel al intereselor fundamentale ale națiunii, ca și raportul dintre ele, respinge ideea *coliziunii* acestor două categorii de interese și demonstrează că între ele există o legătură cosubstanțială. În acest sens, în Programul partidului se arată că, desfășurînd politica de asigurare a victoriei depline a socialismului în România, de creare a condițiilor trecerii la construcția comunismului și, *pe această cale*, de dezvoltare pe o treaptă superioară a națiunii, de întărire continuă a statului național, a independenței și suveranității sale, „... ne îndeplinim marile răspunderi și îndatoriri de comuniști atît față de națiunea noastră socialistă, cît și față de celelalte națiuni socialiste, față de cauza generală a internaționalismului"[4]. Patriotismul socialist, întruchipat în grija pentru națiunea și statul național independent, și internaționalismul proletar, manifestat în solidaritatea și colaborarea între țările socialiste, sînt, în concepția partidului nostru, „... două laturi ale construcției socialismului care nu numai că nu se exclud, ci, dimpotrivă, se află într-o strînsă unitate dialectică"[5].

Comparînd rolul activ al națiunii în socialism și în capitalism, apar diferențe esențiale și sub alte aspecte. Este vorba, în primul rînd, de faptul că socialismul este o orînduire care nu se poate construi decît în *mod conștient*. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății, „pentru prima dată în istoria omenirii se creează premise obiective pentru ca oamenii muncii — așa cum subliniau clasicii marxism-leninismului — să-și făurească în mod conștient propriul lor viitor"[6]. Or, oamenii muncii înseamnă grupurile, clasele și păturile sociale, înseamnă comunitatea națională, poporul, națiunea însăși, Se creează, deci, premisele obiective pentru ca *națiunea să acționeze conștient*, în concordanță cu sarcinile și legitățile construcției socialiste și *pentru* realizarea lor.

O altă deosebire esențială decurge și din faptul că membrii națiunii, ca oameni ai muncii, dobîndesc în socialism o *dublă calitate socială*, fiind nu numai producătorii, ci și proprietarii bunurilor materiale. De aici rezultă *necesitatea participării* largi și nemijlocite a întregului popor la *conducerea societății*. Sub acest aspect, rolul activ al națiunii nu se reduce numai la cel de condiție propice progresului social, de depozitar al unor bunuri și valori materiale și spirituale puse la dispoziția societății, de furnizor al forței de muncă și de generator al forțelor sociale capabile să realizeze revoluția și construcția socialistă etc., ci acest rol activ constă și în *funcția de conducere* și de organizare a întregii vieți sociale, funcție pe care națiunea o dobîndește în condițiile societății socialiste și pe care ea *trebuie* și *poate* să și-o exercite.

În abordarea problemelor legate de rolul activ al națiunii este necesar deci să avem

---

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 147.

[5] *Ibidem*, p. 146.

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, p. 31.

permanent în vedere deosebirile determinate de caracterul orînduirii sociale, deşi acest rol activ prezintă şi unele aspecte generale, comune, care, într-o formă sau alta, acţionează în ambele societăţi. Trebuie subliniat, în spiritul documentelor partidului nostru, că înşişi întemeietorii marxism-leninismului au fundamentat teoretic şi practic-politic rolul naţiunii în dezvoltarea societăţii. Marx şi Engels, studiind procesul formării statelor naţionale în Europa, au conceput naţiunea ca un produs al istoriei, subliniind rolul ei progresist pentru societatea capitalistă care se năştea şi se dezvolta şi caracterizînd-o ca factor puternic de progres şi civilizaţie pentru o întreagă epocă istorică. Iar în ceea ce priveşte societatea viitorului,— societatea socialistă şi comunistă —, *Manifestul Partidului Comunist*, enunţînd cunoscuta apreciere că „în măsura în care va fi desfiinţată exploatarea unui individ de către celălalt, va fi desfiinţată şi exploatarea unei naţiuni de către alta"[7], conchide că lumea socialistă care va lua „...locul vechii societăţi burgheze, cu clasele şi antagonismele ei de clasă...", va fi o lume „...în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturora"[8]— fapt pe deplin confirmat de victoria socialismului în cele 14 state, reprezentînd o însemnată parte a lumii contemporane.

V.I. Lenin, dezvoltînd concepţia materialist istorică asupra naţiunii în contextul epocii în care a trăit şi şi-a desfăşurat activitatea revoluţionară şi fundamentînd-o pe experienţa istorică a primei revoluţii proletare victorioase, a subliniat caracterul social-istoric al naţiunii şi rolul ei în cadrul noii orînduiri. Prin influenţa activă a factorului economic, a limbii naţionale, a teritoriului, a sentimentelor şi culturii naţionale, naţiunea şi noile raporturi naţionale ce rezultă din rezolvarea, pe baze marxiste, a problemei naţionale se manifestă, după V.I. Lenin, ca *factori activi* în victoria revoluţiei socialiste, în îndeplinirea sarcinilor dictaturii proletariatului. Tocmai de aceea, V.I. Lenin considera că, pentru partidul proletariatului ar fi o absurditate ca revoluţia socialistă şi lupta revoluţionară împotriva capitalismului să fie opusă naţiunii, precum şi „...uneia dintre problemele democraţiei, în cazul de faţă problema naţională"[9].

Rolul activ al naţiunii şi importanţa rezolvării marxist-leniniste a problemei naţionale sînt pe deplin demonstrate de procesele ce caracterizează viaţa naţională a popoarelor care au păşit pe calea făuririi societăţii socialiste şi comuniste. Experienţa ţării noastre este grăitoare din acest punct de vedere.

II. ROLUL ACTIV AL NAŢIUNII NOASTRE SOCIALISTE ÎN EDIFICAREA SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

Dezvoltînd forţele de producţie şi întreaga economie naţională, revoluţionînd cultura şi modelînd un nou profil spiritual al oamenilor, instaurînd o nouă proprietate şi, legat de aceasta, noile relaţii socialiste de producţie, un nou tip de raporturi între clasele şi păturile sociale, ca şi între oameni, schimbînd din temelii viaţa politică, conţinutul puterii şi rolul statului, construind o nouă viaţă morală şi aşezînd raporturile sociale pe bazele eticii şi echităţii socialiste, rezolvînd problema naţională şi stabilind relaţii sociale lipsite de orice fel de exploatare şi discriminare socială şi naţională — orînduirea socialistă creează ansamblul factorilor celor mai favorabili afirmării plenare a naţiunii şi a rolului ei activ, înfloririi şi progresului ei multilateral. În felul acesta, socialismul duce mai departe procesul de dezvoltare a naţiunii început în epoca burgheză, creînd condiţii pentru afirmarea deplină a poporului nostru. Această realitate confirmă pe deplin teza marxistă potrivit căreia, după revoluţia proletară şi cucerirea puterii, naţiunea nu-şi încetează rolul şi misiunea, ci, dimpotrivă, şi le amplifică odată cu transformarea revoluţionară a societăţii pe baze socialiste. „Întemeindu-se pe lichidarea exploatării şi asupririi, pe instaurarea dreptăţii şi egalităţii sociale, naţiunea socialistă asigură pentru prima oară îmbinarea intereselor şi aspiraţiilor tuturor claselor, a tuturor membrilor societăţii, punerea în valoare şi dinamizarea energiei întregului popor în direcţia progresului şi prosperităţii"[10]. În aceste condiţii, naţiunea socialistă română devine cu adevărat o uriaşă forţă dinamică pe drumul progresului şi civilizaţiei întregii ţări.

Victoria socialismului şi trecerea la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate continuă, la un nivel superior, întărirea şi dezvoltarea naţiunii pe baze noi, afirmarea ei ca *naţiune socialistă*, precum şi adîncirea rolului pozitiv, constructiv al naţiunii în edificarea societăţii socialiste în noua etapă de dezvoltare.

---

[7] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, ediţia a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 485.

[8] *Ibidem*, p. 488.

[9] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 27, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 63.

[10] *Naţiunea socialistă. Documente ale Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 25—26.

Întrebările care se ridică în legătură cu aceste aspecte și la care găsim răspunsuri în documentele partidului nostru sînt următoarele: a) Ce anume generează și necesită intensificarea rolului activ al națiunii? b) Cum, prin ce anume națiunea noastră socialistă își exercită rolul pozitiv, constructiv asupra societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii la comunism?

La prima întrebare, se cuvine evidențiat faptul că *rolul activ* al națiunii noastre socialiste este generat de necesități obiective, și anume: a) *construirea cu succes a societății socialiste în propria țară, triumful definitiv al socialismului și comunismului* — obiectivul strategic fundamental al politicii Partidului Comunist Român. Acordînd prioritate și importanță majoră făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, partidul nostru mobilizează în acest scop toate forțele și posibilitățile interne ale țării și, în primul rînd, capacitatea creatoare și forța mobilizatoare a națiunii, a tuturor detașamentelor de oameni ai muncii; b) *realizarea aspirațiilor multiseculare de libertate, progres și prosperitate ale poporului* — obligație fundamentală ale partidului comunist față de poporul român, care încumbă cerința înfăptuirii idealurilor de libertate socială și națională pentru care au luptat înaintașii cei mai luminați, asigurarea independenței și suveranității naționale, înfăptuirea năzuințelor maselor spre progres, civilizație și bunăstare. Partidul nostru pornește de la premisa că numai în măsura în care răspunde năzuințelor poporului, intereselor majore ale națiunii, conducînd-o cu succes pe calea socialismului și comunismului, își îndeplinește rolul său istoric, atît național, cît și internațional. În același timp, P.C.R. are conștiința clară că fără mobilizarea națiunii însăși, fără ca aceasta să acționeze, să-și descătușeze energiile creatoare și să-și intensifice eforturile pentru îndeplinirea fermă a sarcinilor construcției socialiste — acest deziderat nu poate fi atins; c) *contribuția la întărirea întregului sistem socialist*, fiecare țară socialistă fiind o parte inextricabilă a lumii socialiste. Adîncirea rolului activ al națiunii, ca și progresul ei multilateral, nu reprezintă un act de afirmare autarhică și egocentrică, ci o contribuție de seamă la creșterea forței sistemului mondial socialist, întrucît permite formarea, în marea familie a țărilor socialiste, a unor națiuni puternice, capabile să contribuie din plin la progresul societății omenești. Așa cum dovedește experiența istorică, — se subliniază în numeroase documente ale partidului nostru — cu cît mai puternică și mai prosperă este fiecare națiune socialistă, cu cît rolul ei este mai activ și mai puternic prin rezultatele tot mai bune obținute în toate sectoarele construcției socialiste, cu atît mai mult se afirmă cauza socialismului în lume, se întărește încrederea oamenilor muncii de pretutindeni în superioritatea orînduirii socialiste.

Avînd în vedere toate aceste implicații ale atitudinii politice față de națiune, atît în sensul dezvoltării ei multilaterale, cît și în ceea ce privește întărirea și lărgirea rolului ei activ, Partidul Comunist Român apreciază că este de datoria sa să facă totul pentru dezvoltarea națiunii socialiste române, pentru sporirea rolului ei activ, pentru manifestarea ei ca o puternică forță a progresului — aceasta constituind o politică patriotică, și, în același timp, internaționalistă.

La cea de-*a doua întrebare*, răspunsul dat de documentele partidului nostru se referă cel puțin la următoarele elemente esențiale: 1) *națiunea își exercită rolul activ ca producător, posesor și depozitar al valorilor materiale și spirituale, al capacităților fizice și intelectuale, al forțelor politice cu acțiune revoluționară în societate*; 2) ea își exercită acest rol prin caracteristicile ei generale și 3) prin trăsăturile definitorii, noi, specifice societății socialiste.

Sub primul aspect, națiunea noastră socialistă constituie un *factor activ* al progresului societății, întrucît oferă condițiile indispensabile avansării și desăvîrșirii proceselor fundamentale ce caracterizează evoluția societății socialiste. În primul rînd, națiunea reprezintă *„suportul viu"*, oamenii, poporul care, sub conducerea clasei muncitoare și a partidului comunist, a pornit pe drumul făuririi noii societăți. De asemenea, națiunea, prin întreaga *avuție națională*, contribuie nemijlocit la realizarea bazei tehnice materiale a socialismului, la înfăptuirea industrializării socialiste, a revoluției culturale, la asigurarea condițiilor necesare transformărilor în structura de clasă, în planul proprietății și al relațiilor de producție, al ansamblului raporturilor sociale. Legat de acest aspect, națiunea este, în același timp, un *rezervor de cadre naționale*, furnizează forța de muncă necesară făuririi economiei, științei și culturii socialiste. Totodată, națiunea este aceea care *a dat naștere*, de-a lungul unei întregi evoluții istorice, *forțelor social-politice* capabile să înlăture vechea orînduire și să instaureze, să dezvolte societatea socialistă. Clasa muncitoare și partidul său comunist sînt născute din rîndul națiunii, sînt vlăstarele ei cele mai viabile. De aceea, înfăptuind revoluția și construcția socialistă, clasa muncitoare și partidul comunist — așa cum se subliniază în toate documentele partidului nostru — dau curs cerințelor ce rezultă din legitățile construirii societății socialiste precum și sarcinilor și datoriilor pe care le au față de națiunea din sînul căreia s-au născut și s-au dezvoltat.

Toate acestea dobîndesc o importanță deosebită în etapa actuală a dezvoltării țării

noastre. Problema cadrelor — așa cum reiese din documentele Congresului al XI-lea al partidului — se pune sub multiple aspecte: creșterea permanentă a numărului de muncitori calificați, asigurarea tuturor domeniilor de activitate cu cadre calificate prin școală, continuarea acțiunii de reciclare, înarmarea tuturor oamenilor muncii cu un nivel de cunoștințe care să le permită înțelegerea cît mai justă a problemelor multiple și complexe pe care le ridică procesele transformatoare din viața țării noastre, ca și schimbările revoluționare pe plan mondial. Se apreciază, pe bună dreptate, că formarea și dezvoltarea cadrelor naționale, pentru toate domeniile de activitate, precum și folosirea rațională, repartizarea cadrelor, atît a celor noi, cît și a celor existente, rămîne, și în etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, un factor hotărîtor al progresului țării.

Un rol important în rezolvarea problemei cadrelor naționale, ca și în asigurarea tinereții și vitalității națiunii îl are politica demografică ce urmărește asigurarea unui spor demografic normal, realizarea unei proporții juste de vîrstă a populației, atingerea, în 1990, a unui nivel de 25 mil. locuitori. Aceasta se corelează cu eforturile de conservare nealterată a mediului înconjurător, păstrarea echilibrului ecologic și protecția cadrului natural care să asigure condiții corespunzătoare de viață poporului nostru atît în prezent, cît și în viitor.

De asemenea, avuția națională, prin îndeplinirea obiectivelor stabilite de partid pentru această etapă în domeniul dezvoltării economiei, științei și culturii naționale, se va dezvolta și îmbogăți, păstrîndu-și întreaga importanță folosirea chibzuită și conservarea pămîntului — bun al întregii națiuni, — fertilizarea și creșterea potențialului său productiv, utilizarea rațională a bogățiilor naturale existente și potențiale, creșterea productivității muncii și a randamentului, gospodărirea și folosirea eficientă a mijloacelor materiale și bănești și, în ultimă instanță, a fondului național de dezvoltare economico-socială.

Ar fi, însă, static și unilateral să apreciem rolul activ al națiunii noastre socialiste în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate *numai* și *exclusiv* pe baza conceperii ei ca „sursă!" Națiunea nu este numai un izvor bogat și generos de felurite condiții materiale și spirituale, care sînt necesare și vitale societății pentru a-și realiza scopurile și idealurile sale; ea este, în același timp, un *sistem funcțional*, atît sub aspectul funcționalității proprii fiecărui element structural, cît și sub aspectul raporturilor ce se stabilesc între națiune ca sistem cu alte sisteme (spre exemplu, societatea), raporturi de interdependență și influență reciprocă.

Din acest punct de vedere, se poate aprecia, în spiritul documentelor partidului nostru, că națiunea exercită o influență pozitivă asupra dinamicii societății socialiste, atît prin caracteristicile sale generale, definitorii, cît și prin cele specifice.

Sub primul aspect, trăsăturile generale ale națiunii — economia națională, cultura, teritoriul și limba, conștiința, statul național — reprezintă *fluxuri* de „substanță" și „energie" prin care națiunea acționează *nemijlocit* asupra progresului societății socialiste.

Economia națională, constituindu-se ca un tot unitar, armonios și echilibrat, cu largi perspective de dezvoltare viitoare sub aspect cantitativ și calitativ, permite accelerarea dezvoltării forțelor de producție, creează elementele optime ale asigurării bazei tehnice materiale, contribuie la înflorirea multilaterală a vieții sociale și spirituale a întregii societăți.

În următorii 10—15 ani, națiunea, întregul nostru popor este chemat să lichideze cu desăvîrșire rămînerea în urmă pe care a moștenit-o, să se ridice la un înalt grad de dezvoltare economică, științifică, culturală, să atingă un nivel de trai superior. În acest caz, „... problema se pune în felul următor: sau vom realiza acest obiectiv și ne vom înscrie pe orbita civilizației moderne, sau vom continua să rămînem în urma țărilor dezvoltate, condamnînd națiunea noastră să se mențină în această situație în decursul a mai multor generații"[11]. Este o etapă hotărîtoare, unul dintre acele momente unice pentru destinul și viitorul națiunii în care un rol deosebit de important îl are *economia națională* — caracteristică de bază a națiunii, domeniul fundamental în care se afirmă ca putere rolul activ al națiunii în construireu cu succes a socialismului și comunismului.

Teritoriul național — un alt element definitoriu al națiunii — acționează multiplu asupra evoluției societății socialiste: prin resursele naturale și prin modul cum sînt folosite el devine un element indispensabil al dezvoltării forțelor de producție și, totodată, un factor de progres general; prin dezvoltarea tuturor regiunilor care îl alcătuiesc, se asigură dezvoltarea armonioasă și echilibrată a economiei naționale și a vieții spirituale; prin împărțirea administrativă și sistematizarea localităților se contribuie nemijlocit la avansarea procesului de omogenizare socială. Se poate spune, deci, că, sub toate aceste aspecte, teritoriul național are un rol funcțional în edificarea societății socialiste.

---

11 *Conferința națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 56.

Națiunea noastră socialistă are un rol constructiv în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și crearea condițiilor pentru trecerea la comunism nu numai pe tărîmul vieții economice, ci și în domeniul *culturii* și al vieții spirituale în ansamblu. Prin cultură, națiunea contribuie direct la mărirea capacității societății socialiste de a folosi realizările în planul științei, artei, învățămîntului etc. pentru dezvoltarea vieții materiale a societății și pentru modelarea profilului spiritual și a personalității omului nou, a constructorului noii orînduiri. De aceea, socialismul nu este de conceput fără cultură națională, fără valorile materiale și spirituale pe baza cărora să-și dezvolte economia, forțele de producție, conștiința și personalitatea oamenilor.

Fără a ilustra cu date și cifre — ele stau la îndemîna oricui, — subliniem numai că înflorirea și dezvoltarea, în continuare, a artei și literaturii, perfecționarea și modernizarea învățămîntului, legarea lui mai strînsă de necesitățile practice, afirmarea științei și amploarea cercetărilor științifice, în strînsă legătură cu necesitatea soluționării unor probleme cu caracter de cercetare fundamentală și aplicativă, lărgirea bazei materiale a culturii, îmbogățirea conținutului și a calității activității instituțiilor de cultură, desfășurarea unei largi munci de răspîndire a culturii în mase, precum și creșterea nivelului cultural al tuturor oamenilor muncii din țara noastră — sînt cîteva din principalele direcții în care cultura noastră națională acționează direct asupra realizării etapei actuale de afirmare și maturizare a construcției socialiste.

Această acțiune se exprimă în contribuția științei și culturii noastre la dezvoltarea forțelor de producție, la perfecționarea vieții sociale, la combaterea influențelor nocive ale vechii educații și a concepțiilor retrograde provocate de unele curente ale culturii și gîndirii burgheze, la înnobilarea omului și desăvîrșirea profilului său moral, la dezvoltarea umanismului socialist, a acelor virtuți morale pe care dorim să le cultivăm la fiecare cetățean și pe care poporul român le are în însăși structura sa psihică. Cultura a devenit, astfel, un puternic factor de progres social, o condiție importantă a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii la construirea societății comuniste.

Desigur, în cadrul culturii naționale, un rol social deosebit în afirmarea vieții spirituale a societății socialiste îl are și o altă caracteristică generală a națiunii — *limba națională*. Fără a intra în analiza de amănunt a rolului social și a funcțiilor limbii noastre naționale, reliefăm că ea are un rol important în societatea socialistă și se manifestă ca un factor de progres, servind literatura noastră socialistă, fiind aptă să exprime cercetările și rezultatele cercetărilor științifice, ideile și noțiunile de orice grad de abstractizare și generalizare, orice subtilitate a gîndirii umane, ideologia noastră politică; ea permite participarea la marea confruntare de idei și concepții din zilele noastre, desfășurarea procesului de instrucție-educație prin școală și învățămînt, a muncii de propagandă ideologică și de educare comunistă a oamenilor muncii. Limba noastră națională este, în același timp, unul din elementele importante ce joacă rolul de *liant* în relațiile de apropiere și unitate dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare și reprezintă principalul mijloc de comunicare în întreaga noastră viață socială. În contextul culturii, limba noastră națională — trăsătură distinctivă a națiunii — contribuie la împlinirea rolului activ și constructiv al națiunii române în procesul făuririi societății socialiste și comuniste.

Națiunea română socialistă exercită un rol deosebit în afirmarea socialismului în țara noastră și prin *conștiința națională socialistă*. Aceasta acționează ca o puternică forță motrice a dezvoltării noii orînduiri, în primul rînd prin *ideologia marxist-leninistă* profund științifică pe care se întemeiază.

Conștiința națională socialistă are de asemenea un rol activ și prin sentimentul viguros, robust și adînc înrădăcinat în fondul nostru afectiv, de dragoste față de patrie, de țară, de neamul și cultura românească; prin atașamentul față de idealurile socialismului și prin înaltele răspunderi și îndatoriri pe care fiecare cetățean le are față de patrie și față de cuceririle socialiste ale poporului; prin atitudinea de prietenie și respect față de alte popoare, de atașament și solidaritate cu națiunile socialiste, cu toate popoarele iubitoare de pace și progres social. Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste consfințește imperativul cultivării și dezvoltării acestor sentimente ca o coordonată esențială a afirmării unei înalte responsabilități și conștiințe socialiste.

Dezvoltarea continuă, în prezent și în viitor, a conștiinței socialiste îi permite acesteia să îndeplinească, în sfera largă a conștiinței sociale, un rol activ deosebit, întrucît contribuie la coeziunea membrilor națiunii, la cimentarea relațiilor frățești dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, la făurirea unității spirituale a membrilor societății noastre, la înflorirea culturii socialiste și la afirmarea năzuințelor naționale, la întărirea voinței de a conviețui, conlucra și conjuga forțele tuturor oamenilor muncii pentru propășirea socialistă a patriei, la afirmarea personalității țării și la ridicarea prestigiului ei în lume, la întărirea prieteniei cu națiunile socialiste și cu toate popoarele lumii. Prin noua sa conștiința națională, ca și prin celelalte

trăsături definitorii, naţiunea socialistă contribuie nemijlocit la succesul construirii noii societăţi, la afirmarea cu tărie a socialismului în toate domeniile.

În acest context un rol deosebit de important în edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate îl au *noile trăsături definitorii* ale naţiunii şi, în primul rînd, *rolul conducător al clasei muncitoare şi al partidului comunist ca exponenţi ai întregii naţiuni, ca factori esenţiali ai asigurării şi garanţiei edificării cu succes a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.*

Instaurarea proprietăţii obşteşti asupra mijloacelor de producţie şi a bunurilor materiale, desfiinţarea claselor exploatatoare şi lichidarea oricărei asupriri sociale şi naţionale au determinat comunitatea de interese, unitatea întregului popor în jurul partidului comunist, în lupta pentru socialism. Totodată, rezolvarea, în spiritul marxism-leninismului, a problemei naţionale, asigurarea egalităţii în drepturi a tuturor cetăţenilor patriei, fără deosebire de naţionalitate, au cimentat trainic frăţia şi unitatea poporului român şi a naţionalităţilor conlocuitoare. Pe această bază s-a conturat ca trăsătură definitorie a naţiunii, specifică orînduirii socialiste, „... *unitatea crescîndă a rîndurilor naţiunii, a întregului popor în jurul partidului comunist*"[12], unitate care se manifestă ca o puternică forţă motrice a întregii societăţi.

Avansarea procesului de apropiere între sat şi oraş, ştergerea în perspectivă a deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală, dispariţia treptată a deosebirilor dintre diferitele categorii sociale, întărirea alianţei clasei muncitoare cu ţărănimea, cu intelectualitatea şi cu celelalte pături ale populaţiei, precum şi adîncirea relaţiilor de unitate, frăţie şi colaborare între toţi oamenii muncii, fără deosebire de naţionalitate, concură la afirmarea unei importante trăsături definitorii noi a naţiunii în condiţiile socialismului: *omogenizarea tot mai pronunţată a naţiunii şi a societăţii, pe calea făuririi unei orînduiri unice, comuniste.*

Pornind de la această realitate, partidul nostru consideră că realizarea unei *concordanţe cît mai depline între esenţa orînduirii socialiste şi forma naţională de comunitate a poporului nostru este o necesitate obiectivă* căreia i se răspunde pe deplin numai în măsura în care se acţionează „... pentru afirmarea cu putere a noilor trăsături ale naţiunii — bază a dezvoltării lumii socialiste pentru vreme îndelungată, pentru conlucrarea egală între toate naţiunile"[13]. De aceea, înţelegerea şi stimularea conştientă a procesului legic de interdependenţă şi interacţiune între naţiune şi societatea socialistă, de întărire a noilor ei trăsături, constituie o parte inseparabilă a luptei pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. „Numai abordînd astfel rolul naţiunii socialiste — se subliniază în documentele partidului nostru — vom acţiona cu adevărat în spiritul marxism-leninismului creator..."[14].

Concepţia teoretică a Partidului Comunist Român cu privire la rolul activ al naţiunii noastre socialiste exprimă, astfel, un fapt esenţial şi indubitabil: între naţiunea română şi societatea socialistă s-au creat şi se dezvoltă relaţii inextricabile pe baza cărora ele se dezvoltă neabătut pe calea spre comunism şi totodată îşi susţin dialogul cu contemporaneitatea.

[12] *Idem*, p. 516 (subl. ns.).

[13] *Ibidem*, p. 517.

[14] *Naţiunea socialistă. Documente ale Partidului Comunist Român*, p. 80.

PRIN POARTA ȘTIINȚEI SAU A INFERNULUI?

EXIGENȚE, RĂSPUNDERI, OBLIGAȚII

DE

VALTER ROMAN

Înțelegerea implicațiilor economice, sociale, politice, culturale și umane ale revoluției științifice și tehnice (RST) are o strînsă și organică legătură cu dezvoltarea științelor sociale și umane, domenii în care se impune, cu o evidență tot mai pregnantă, necesitatea unor schimbări calitative.

Unii gînditori, inclusiv marxiști, consideră că studierea impactului *social* (în sensul larg al noțiunii) al RST ar constitui o problemă în sine și ar putea fi privită ca atare, făcînd oarecum abstracție de esența procesului revoluționar în știință, tehnică și tehnologie. Acești sociologi comit astăzi aceeași greșeală pe care în trecut au făcut-o acei filozofi care considerau că înțelegerea problemelor filozofice proprii diferitelor domenii ale științelor naturii ar fi posibilă fără luarea în considerare a însăși esenței marilor descoperiri științifice și fără cunoașterea legităților interne specifice dezvoltării ramurilor respective ale științelor naturii.

Dacă *această* dilemă nu mai există în prezent, toți filozofii acceptînd (cel puțin în teorie) necesitatea cunoașterii cel puțin a esenței marilor descoperiri științifice, nu același lucru se poate spune cu privire la înțelegerea de către unii sociologi a raporturilor dintre RST și impactul ei social. Mai persistă ici-colo părerea că efectele social-politice și umane ale RST ar putea fi studiate, desprinzîndu-se și concluzii corespunzătoare, fără înțelegerea procesului revoluționar propriu-zis din domeniul științei și tehnicii.

Nu este greu de sesizat că o asemenea abordare a problemei reflectă, în fond, profunda neînțelegere a noilor fenomene și procese ale contemporaneității și, de fapt, reprezintă o prelungire a acelor concepții sectare dintr-un trecut nu prea îndepărtat, cînd unii gînditori (printre care și unii marxiști) mai întîi au negat însăși existența acestui proces revoluționar în știință și tehnică, iar ceva mai tîrziu au negat sau au ignorat existența unui anumit grad de adaptare chiar și a sistemului social capitalist la noul nivel al forțelor materiale de producție. Este evident că aceste poziții reflectă o rămînere în urmă a gîndirii autorilor respectivi, rămășițele unei mentalități învechite ce nu ține seama (în orice caz, nu în măsură suficientă) de noile realități istorice în permanentă și accelerată schimbare și reprezintă, în fond, o frînă în dezvoltarea gîndirii creatoare, avînd urmări negative asupra însăși evoluției istorice a omenirii.

Asemenea poziții reflectă în același timp neînțelegerea tezei marxiste potrivit căreia materialismul dialectic și istoric se îmbogățește, se dezvoltă cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor naturii. Ce răsturnare mai profundă a cunoscut istoria pînă acuma decît aceea a revoluției contemporane din știință și tehnică? Este firesc că neînțelegerea *acestei* mari mutații nu poate pune pe acești gînditori marxiști în situația de a contribui realmente la ridicarea marxismului la o nouă treaptă necesară a dezvoltării sale. Așa se explică, între altele, și apariția a nu puține lucrări și studii cu un caracter superficial sau confuz, al căror conținut se rezumă la o gamă variată de afirmații fără acoperire științifică, la interpretări și concluzii eronate — unii dintre acești autori dînd dovadă de ignoranță, de necunoașterea nici chiar a alfabetului științei. Asemenea lucrări, în loc să înlesnească clarificarea noilor fenomene și procese revoluționare din tehno- și infra- structura societății și a implicațiilor lor sociale, complică dimpotrivă inutil înțelegerea acestora.

Problema dezvoltării științelor sociale în ritm accelerat (în ritmuri asemănătoare celor ale științelor naturii) este un imperativ al epocii actuale de mari frămîntări și răsturnări revoluționare, deoarece în caz contrar științele sociale pot deveni o frînă în însăși dezvoltarea științelor naturii, în folosirea realizărilor acestora spre binele omului, al societății. Rămînerea în urmă a științelor sociale poate pune sub semnul întrebării însăși posibilitatea de a folosi revoluția științifică și tehnică în interesul progresului uman.

Una dintre cele mai grave carențe ale gîndirii marxiste contemporane este aceea de a nu fi prevăzut la timp această uriașă revo-

Rev. filoz., XXII, 5, p. 553–563, București 1975

luție științifică-tehnică ce se desfășoară în lume de peste trei decenii, ci doar de a fi acceptat ulterior (dar nu fără reticențe și întîrzieri) existența ei. Revoluții (în societate și în știință) au avut loc, firește, și în trecut. Nimic nu era deci mai normal decît de a fi sesizat din timp ,,sosirea'' acestei noi revoluții. Faptul este cu atît mai de neînțeles, cu cît revoluția în știință, ca și în societate, reprezintă un proces legic și nu un fenomen întîmplător.

Nu puțin timp s-a scurs pînă la înlăturarea unor asemenea teze și concepții dăunătoare, pînă la acceptarea unui punct de vedere realist și fertil în abordarea într-o formă complexă a noilor procese revoluționare. Se poate afirma că factorul politic a fost parțial lipsit de acel sprijin științific necesar pentru elaborarea și formularea unei politici în domeniul științei și tehnicii, fapt ce a contribuit la întîrzieri ale căror consecințe negative s-au concretizat fie în agravarea unor decalaje existente, fie în nelichidarea în timp util a altora. E cazul ca cercetătorii din domeniul științelor sociale să-și îndeplinească misiunea. Teza lui Marx cu privire la *necesitatea transformării lumii* continuă să aibă o valabilitate indiscutabilă. Pentru a putea contribui însă la transformarea lumii, aceasta trebuie să fie cunoscută. Răspunderea științelor sociale în acest domeniu este enormă. Le teza lui Marx ar mai trebui însă adăugată ideea lui Brecht: ,,*lumea trebuie schimbată. Pe urmă ar trebui schimbată această lume schimbată*''. Numai această concepție ne ferește de poziții și interpretări dogmatice; numai în acest fel vom evita să devenim apărătorii unor stări, a unei ordini stabilite la un moment dat și care tinde totdeauna spre osificare dacă este privită și tratată prin prisma rigidității, numai astfel vom evita să ne transformăm în purtătorii unor concepții și teze conservatoare și vom contribui efectiv la mersul înainte al istoriei, la trecerea societății de la preistorie la istorie, la triumful unei istorii cu adevărat umane.

Firește e nevoie de mult curaj, de abandonarea categorică și definitivă a gîndirii și pozițiilor dogmatice pentru a putea participa în mod corespunzător la rezolvarea marilor probleme ale epocii istorice contemporane. Și pentru cei din domeniul științelor sociale și umane este valabilă chemarea lui Marx, citată după Dante, în Prefața la a sa ,,*Contribuții la critica economiei politice*'', apărută în 1859: ,,*La porțile științei, ca și la porțile infernului, trebuie înscrisă cerința*: **«Qui si convien lasciare ogni sospetto, ogni viltà convien che sia morta»** *.

* În traducerea lui Gh. Coșbuc: ,,se cade aici să stingi orice prepus și-oricare spaimă moartă-aici să fie''.

Omenirea trebuie să intre în viitorul său *nu prin poarta infernului, ci prin poarta științei*. Aceasta depinde în mare măsură și, probabil, în primul rînd de efortul creator al științelor sociale și umane, și care, la rîndul său, este condiționat într-o mare măsură de timpul de care dispune omul pentru a *gîndi* în vederea rezolvării în mod creator a noilor probleme. Rolul funcțiilor *creative* ale omului au crescut enorm. În activitatea umană există o nouă corelație între funcțiile *creative* și cele *executive*, primele devenind, tot mai mult, determinante pentru progresul omenirii.

★

Am considerat necesare, în prealabil, aceste cîteva considerații critice pentru a situa tema abordată pe un teren cît mai concret și pentru a o privi cu maximă exigență. Este, după părerea noastră, timpul să vorbim despre ceea ce n-au realizat încă științele sociale și despre ceea ce era necesar să realizeze, să vorbim despre răspunderi neonorate și datorii neachitate față de societate ale economiștilor, sociologilor, politologilor, filozofilor, istoricilor, psihologilor, ale tuturor acelora care lucrează în domeniul vast al științelor sociale și umane.

Problema poate fi pusă și în felul următor: stagnarea (de ce am evita acest termen?), respectiv rămînerea în urmă în anumite domenii ale științelor sociale, faptul că în acest vast domeniu al științei nu s-au elaborat în ultimele 3—4 decenii (deci tocmai în perioada cînd se desfășoară RST) teorii sociale de o asemenea valoare științifică încît, pe de o parte, să fi ușurat și direcționat, din punct de vedere social, desfășurarea RST, iar, pe de altă parte, să fi contribuit la prevenirea sau eliminarea efectelor negative ale RST, arată că științele sociale nu și-au îndeplinit pe deplin misiunea și n-au împărtășit cu alte sectoare ale gîndirii și activității umane responsabilitatea în soluționarea marilor probleme care preocupă omenirea în etapa contemporană a dezvoltării sale.

Aceasta se referă și la țara noastră. Cu privire la locul și rolul științei și tehnicii moderne în construirea societății noi, socialiste din România și-au făcut loc în trecut păreri și practici nejuste, care au frînat în mod serios cercetarea științifică, ascensiunea în ritm accelerat a vieții economice, politice și social-culturale. Aprecierea secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, că ,,*în trecut, în activitatea partidului nostru s-au manifestat pregnant și tendințe conservatoare, tendințe de nesocotire a legilor obiective, care au adus daune serioase operei de construcție*

socialistă" [1] are o deplină valabilitate şi pentru domeniul ştiinţei, inclusiv al ştiinţelor sociale. Gîndirea marxistă şi activitatea partidelor revoluţionare nu pot rămîne inerte, lipsite de viaţă, ţintuite în scheme şi formule depăşite de realitatea concretă. Chiar şi cele mai valoroase indicaţii ale marilor dascăli ai proletariatului şi întemeietori ai doctrinei noastre nemuritoare se cer verificate prin confruntarea lor permanentă cu viaţa, cu experienţa istorică. Nu există decît un singur lucru permanent şi anume schimbarea permanentă a lucrurilor. ,,*Înţelegerea schimbărilor ce au loc, a legilor obiective care le guvernează şi desprinderea unor concluzii politice juste cer o analiză ştiinţifică profundă a evenimentelor; ea nu se poate face prin comparaţii mecanice cu situaţii de acum 50—60 de ani, sau recurgîndu-se numai la citate din clasici. Acest mod de abordare a problemelor constituie o piedică în dezvoltarea gîndirii marxist-leniniste*" [2]. Cu deplin temei a afirmat, de asemenea tovarăşul Nicolae Ceauşescu : ,,*Mai mult ca oricînd, omenirea are nevoie de gîndire creatoare, de oameni care să judece, să reflecteze, să-şi exprime părerea despre noile procese sociale. Fără îndoială, nu toţi vor fi la înălţime, nu toţi vor formula cele mai juste puncte de vedere. Dar numai din confruntarea ideilor se poate cristaliza adevărul, se poate asigura mersul înainte al ştiinţei sociale, al marxism-leninismului*" [3].

Apare cu o evidenţă crescîndă adevărul că tocmai cercetările în domeniul ştiinţelor sociale reprezintă acea verigă decisivă menită să permită omului să devină stăpînul conştient şi necontestat al marilor probleme globale, planetare care s-au acumulat şi continuă să se acumuleze în faţa societăţii.

Rămînerea în urmă, stagnarea anumitor domenii ale ştiinţelor sociale are, firesc, cauze precise. Evidenţierea acestora prezintă o importanţă vitală pentru însăşi propăşirea acestui domeniu atît de important al ştiinţei. În această privinţă nu se poate face desigur abstracţie nici de condiţiile materiale, spirituale şi social-politice în cadrul cărora oamenii de ştiinţă îşi desfăşoară activitatea. Principial, socialismul oferă toate premisele unei asemenea activităţi creatoare. Realizarea concretă a superiorităţii socialismului depinde însă de gradul de dezvoltare a orînduirii socialiste. Nu este permis să ,,rezolvăm" marile probleme ale omenirii, care rezultă din dezvoltarea ştiinţifică şi socială continuă, prin aprecieri optimiste, apologetice cu privire la superioritatea socială intrinsecă a socialismului şi a legităţilor ce determină, în ultimă instanţă, evoluţia istorică. Viaţa arată că fenomenul rămînerii în urmă a ştiinţelor sociale este o tristă realitate şi în socialism, — recunoscută şi în unele documente de partid —, ceea ce trebuie să constituie un semnal de alarmă. Nu există evoluţii şi corelaţii absolut lineare. Acestea sînt mult mai complexe decît am fi uneori tentaţi să credem, la o primă şi sumară abordare a problematicii respective. Rămînerea în urmă a ştiinţelor sociale şi umane solicită o analiză străină de orice prejudecăţi, de orice judecăţi cu caracter aprioric. Fără curajul acesta nu se poate progresa nici în acest domeniu. Elaborarea marii strategii revoluţionare a clasei muncitoare internaţionale în vederea triumfului socialismului în lume este imperios condiţionată de asemenea analize teoretice, de progresul substanţial al ştiinţelor sociale şi umane. Ştiinţei marxiste îi revine sarcina de a întreprinde, folosind un instrumentar metodologic diferenţiat, atît critica capitalismului, cît şi a socialismului, deoarece numai datorită lui Marx — după expresia lui Malraux — istoria ,,*a devenit inteligibilă*" *.

În contextul celor enunţate pînă acum se impun unele precizări. Astfel, este cazul a face, de la bun început, o distincţie, în ceea ce priveşte relaţiile lor cu practica socială, între economie, sociologie ş.a., pe de o parte, şi istorie, estetică, lingvistică ş.a. pe de altă parte. Totodată, abordăm aici problema relaţiilor concrete cu practica socială a ştiinţelor sociale propriu-zise, dar privite în acelaşi timp sub aspectul lor interdisciplinar, pentru a pune cît mai clar în evidenţă *noua* calitate a corelaţiilor dintre ştiinţele naturii şi tehnice şi ştiinţele sociale, pe fondul mecanismelor caracteristice astăzi pentru integrarea marilor descoperiri ştiinţifice şi tehnice în procesele de producţie şi în cele de conducere a acestora, pe fondul dialecticii obiective a forţelor şi relaţiilor de producţie. În acest sens, este necesară şi o viziune limpede asupra caracterului cercetării ştiinţifice în domeniul *ştiinţelor sociale*, unde se afirmă de asemenea, cele două categorii de cercetări : *fundamentale* (curate — cum spun englezii) şi *aplicative*.

O privire retrospectivă arată lipsa unui sistem (mecanism) şi a unui aparat instituţionalizat corespunzător de *cercetare-dezvoltare* (C—D), ceea ce în domeniul ştiinţelor naturii nu mai prezintă o problemă. Din faptul că noua corelaţie *ştiinţă-tehnică-producţie* (respectiv rolul determinant al ştiinţei în cadrul acestei corelaţii) este unanim recunoscută, nu

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 92.

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 407.

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, p. 486.

* Vezi Cristian Popişteanu : *Malraux şi aventura umană*, în ,,Magazin istoric", nr. 1, 1975.

decurge încă, implicit, şi claritatea deplină a *corelaţiei dintre ştiinţele sociale şi practica socială*, în înţelesul larg al termenului. Şi în acest domeniu progresul ştiinţelor sociale se cere să fie mai rapid decît cel al practicii sociale, s-o devanseze pe aceasta.

Definirea mai precisă a ceea ce se înţelege (ceea ce ar trebui să se înţeleagă) *prin* cercetări *fundamentale* şi cercetări *aplicative* în domeniul *ştiinţelor sociale* are, fără îndoială, importanţa sa metodologică. Întîrzierile existente în abordarea unor probleme fundamentale, cum ar fi problemele capitalismului contemporan, a căilor de trecere de la capitalism la socialism în ţările capitaliste dezvoltate, întrecerea şi colaborarea dintre ţări şi sisteme sociale diferite, *superioritatea socialismului faţă* de capitalism, corelaţia dintre RST şi RS (revoluţia socialistă), dintre RST şi RS şi revoluţia ecologică ş.a., influenţează negativ asupra evoluţiei istorice. Probabil că acelaşi lucru este valabil şi pentru cercetările sociale aplicative. Prezintă de asemenea interes stabilirea priorităţilor în acest domeniu al cercetărilor, unde nici simpla necesitate a momentului, nici problema unei rentabilităţi eronat înţelese nu pot constitui criterii unice ale deciziei politice.

Firește, enunţarea şi constatarea unor rămîneri în urmă nu înseamnă negarea şi nici diminuarea realizărilor în acest domeniu în condiţiile desfăşurării RST. Pot fi amintite sectoare cum sînt teoria creşterii economice, aplicaţiile modelării matematice în practica de planificare, de organizare şi de conducere a economiei naţionale, a activităţii întreprinderilor, contribuţia cercetărilor demografice la elaborarea politicii respective, unele rezultate în domeniul ştiinţei conducerii, al psihologiei sociale, al politologiei etc. pentru a ilustra convingător aportul ştiinţelor sociale. Totuşi aceste rezultate rămîn parţiale faţă de amploarea sarcinilor ce revin ştiinţelor sociale în condiţiile desfăşurării impetuoase a RST şi a efectelor sale bivalente (pozitive şi negative).

Autolinistirea nu poate fi îngăduită în nici un domeniu al ştiinţei şi cu atît mai puţin în cel al ştiinţelor sociale. Este adevărat că, pînă la urmă, ştiinţa a reuşit să rezolve aproape toate problemele ivite în faţa omenirii. Aceasta se întîmplă atunci cînd dezvoltării ştiinţei şi tehnicii îi corespunde un sistem social adecvat. Dar condiţiile sociale nu acţionează nici automat şi nici (cel puţin nu totdeauna) în ritmul necesar pentru a fi rezolvate la timp acele probleme ştiinţifice care apar în mod imperativ în faţa societăţii. Unele întîrzieri pot avea efecte negative, chiar catastrofale. Uneori, unei anumite *necesităţi* stringente la un moment dat, nu îi corespunde întotdeauna şi imediat o *posibilitate* corespunzătoare. Un exemplu, între multe altele, îl poate oferi problema folosirii energiei termonucleare în scopuri paşnice. Necesitatea a noi surse energetice există incontestabil, dar posibilitatea de a rezolva în mod particular această problemă încă nu există, cu toate cercetările asidue şi investiţiile importante consacrate acestui scop.

În acest context, se poate pune întrebarea dacă *ştiinţele sociale* sînt, în actualele condiţii, capabile de efortul solicitat de asemenea realizări? Totodată, în legătură cu aceasta se pune problema importanţei ştiinţelor sociale şi, în mod deosebit, aceea a atenţiei care trebuie acordată cercetărilor în domeniul ştiinţelor sociale. Este cunoscut faptul că realizări cu caracter revoluţionar în ştiinţă şi tehnică au avut loc nu numai în acest secol. Atît secolul al XVII-lea, sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, cît şi ultimele 3—4 decenii ale secolului al XIX-lea au înregistrat realizări de seamă în domeniile ştiinţei, tehnicii şi producţiei. Nu este cazul a le enumera aici. Ceea ce interesează este însă, pe lîngă aceste constatări în sine, faptul nu de mică importanţă că dacă am compara acele rezultate din trecut cu cele obţinute în *ultimile 3—4 decenii ale secolului nostru* (perioada RST), ar rezulta — oricît de straniu ar apărea la prima vedere — că acele rezultate au „costat" mai puţin societatea decît rezultatele obţinute de pe urma RST, sau cum s-ar spune în limbaj modern, corelaţia dintre „*output*" şi „*input*" s-a schimbat de-a lungul secolelor în defavoarea secolului nostru, „input"-ul fiind astăzi relativ mai mare iar „output"ul fiind relativ mai mic. Situaţie anormală? Trebuie remarcat că numai omul este în stare să dea mai mult decît primeşte şi aceasta, firește, în anumite condiţii.

Pentru înţelegerea importanţei deosebite a procesului revoluţionar contemporan din infra- şi tehnostructura societăţii faţă de cele din secolele precedente este necesar a lua în considerare cel puţin patru aspecte specifice şi distincte ale prezentului faţă de trecut. *Primo*: legătura organică dintre procesul revoluţionar contemporan în ştiinţă şi procesul revoluţionar contemporan în tehnică şi tehnologie, ceea ce n-a existat în trecut; *segundo*: caracterul de „forţă conducătoare" a ştiinţei faţă de tehnică în epoca contemporană; *tertio*: folosirea mult mai rapidă decît în trecut a marilor descoperiri ştiinţifice în domeniul tehnicii, industriei, a producţiei de masă; *quarto*: răspîndirea şi folosirea rapidă pe scară planetară a realizărilor tehnico-ştiinţifice contemporane. Toate acestea înseamnă — se poate spune — că dezvoltarea tehnico-ştiinţifică a atins în etapa actuală acea „*masă critică*", care face posibilă şi determină explozia revoluţionară ştiinţifică şi tehnică contemporană şi folosirea rapidă şi cu caracter global a rezultatelor ei în pro-

ducţie, în societate. Este, de asemenea, evidenţiată strînsa împletire dintre marile cuceriri ştiinţifice şi asigurarea cadrului *social* corespunzător pentru realizarea progresului general. De aici decurge, totodată, necesitatea unor studii şi cercetări complexe, ample şi multilaterale a elaborării sau perfecţionării întregului sistem de valori sociale şi a stabilirii priorităţilor şi opţiunilor în cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale, precum şi importanţa acestora pentru fundamentarea deciziilor politice cu privire la folosirea în scopuri umane a marilor cuceriri ale RST.

La nivelul actual al cercetării ştiinţifice, *activitatea de cercetare* a devenit (independent de voinţa sau de dorinţele noastre) *o meserie*, o profesie *independentă*, ceea ce constituie un fenomen social nou şi care se cere apreciat în consecinţă. Munca de cercetare ştiinţifică nu mai poate fi confundată cu alte activităţi sau considerată ca o sarcină suplimentară, pe lîngă altele sau pe lîngă multe altele.

Firește aceasta nu poate fi privită izolat de legătura organică pe care orice cercetător (fie în domeniul ştiinţelor naturii, fie în cel al ştiinţelor sociale) trebuie să o aibă cu producţia, cu practica socială. Problema integrării cercetării cu învăţămîntul, producţia şi practica socială este de o stringentă necesitate pentru însăşi dezvoltarea ştiinţei, orientarea pe care o imprimă conducerea partidului nostru cu claritate, fermitate, cu rezultate tot mai eficiente.

O cît de sumară analiză arată, fără umbră de îndoială, că cercetarea a devenit unul dintre factorii cei mai importanţi ai dezvoltării economice, industriale şi agrare a statelor, ceea ce confirmă în mod strălucit teza lui Marx cu privire la transformarea ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie. Este un fapt bine cunoscut că există în prezent întregi ramuri şi subramuri industriale care îşi au originea în cercetările ştiinţifice (electronica, petrochimia, industria sintetică organică ş.a.).

Cîteodată, lipsa de răbdare (pentru a nu folosi o expresie mai categorică) îi determină pe unii să considere că societatea ar avea nevoie *nu* de *„cercetători"* ci, dacă se poate spune, de *„găsitori"*. Se manifestă astfel, în ultimă instanţă, o totală neînţelegere a unor lucruri esenţiale. Cine crede că funcţia unui cercetător se limitează la a crea, la a „găsi", greşeşte profund, deoarece *munca* de cercetare înseamnă ceva mult mai cuprinzător decît *creaţia* originală propriu-zisă; creaţia reprezintă rezultatul *final* al unor eforturi asidue, perseverente şi, de regulă, de lungă durată. Rezultă de aici şi necesitatea de a se circumscrie mai clar şi mai precis statutul cercetătorilor. Ne aflăm încă departe de visul lui Descartes care a prezis că, într-o zi, ştiinţa ar putea aduce fericirea omului. De atunci a devenit tot mai evident că pentru aceasta sînt necesare schimbări numeroase şi de cu totul altă natură. După cum politica forţelor de muncă este în funcţie de politica economică şi socială a societăţii respective, tot astfel şi politica în domeniul folosirii forţei de muncă *ştiinţifice* decurge organic din rolul atribuit activităţii de cercetare-dezvoltare (C—D) şi, deci, din politica în domeniul ştiinţei, tehnicii şi tehnologiei, fiind determinată de obiectivele tactice, operative şi strategice pe care şi le fixează societatea.

Goana după productivitate cu orice preţ în sistemul capitalist, presupune eforturi fizice şi psihice, susţinute şi prelungite, care sînt în detrimentul sănătăţii şi atrage după sine, în ultimă instanţă, un efect contrar celui urmărit, duce, pînă la urmă, la scăderea capacităţii fizice şi intelectuale a omului, se întoarce împotriva productivităţii muncii însăşi. Producţia modernă cere, în mod inexorabil, nu numai maşini dar şi oameni „fiabili". Iată de ce între solicitările faţă de om şi condiţiile în care el este pus să lucreze trebuie să existe o corelaţie precisă, o îmbinare armonioasă.

Firește conştiinţa celor ce muncesc a fost şi continuă să fie un factor moral de certă importanţă în desfăşurarea proceselor de producţie. Finalitatea socială a producţiei contribuie la creşterea gradului de conştiinţă. Dacă munca mecanizată şi diviziunea muncii presupune existenţa unei structuri industriale bazate pe constrîngere pentru a impune o cadenţă tot mai înaltă a proceselor de producţie, munca automatizată cere, dimpotrivă, o participare tot mai conştientă, mai efectivă, şi mai reală a omului. Aceasta înseamnă că nu numai exigenţele social-politice dar chiar şi tehnica şi tehnologia modernă presupun, cu necesitate, noi raporturi sociale de colaborare, cointeresarea tuturor fiind o condiţie esenţială pentru realizarea obiectivelor economice stabilite. Pentru ca noua tehnică şi noua tehnologie să-şi manifeste pe deplin potenţele de progres, sînt necesare relaţii de colaborare de asemenea natură încît să satisfacă în aceeaşi măsură şi în mod real toţi factorii participanţi la procesul productiv.

În acelaşi timp, aceasta presupune, pe un plan mult mai vast, o corelaţie sănătoasă, armonioasă între om şi mediu, între care există, fără îndoială, o intercondiţionare reciprocă ce nu poate şi nu trebuie să fie subapreciată. Echilibrul ecologic necesar vieţii reprezintă, în aceeaşi măsură ca şi echilibrul dintre om şi maşină, un imperativ supus acţiunii conştiente de reglare a sistemului de către om.

★

Este necesară şi o analiză strict obiectivă a ceea ce în limbajul propagandei curente denumim *superioritatea socialismului* faţă de

capitalism. Firește, teza în sine și în principiu este justă. Socialismul reprezintă nou și constituie, fără nici o umbră de îndoială, etapa superioară a dezvoltării omenirii. Din nefericire, însă, această superioritate nu se realizează nici automat și nici de la o zi la alta. Evoluția istorică arată că nici una din orînduirile care s-au succedat de-a lungul istoriei milenare a umanității nu s-a impus dintr-odată. Semnificativ și revelator, în acest sens, este și exemplul epocii trecerii de la feudalism la capitalism. Societatea burgheză nu s-a impus și nu și-a dovedit superioritatea imediat și în mod automat, ci în timp și printr-o luptă îndelungată în cursul căreia feudalismul a dovedit, nu odată, o anumită vitalitate și eficiență, chiar și o anumită „superioritate" în anumite domenii, în special în cel economic.

În ceea ce privește corelațiile dintre capitalism și socialism acestea sînt și mai complexe, iar analizele comparative solicită o grijă sporită. Desigur, nu mai sîntem în perioada ultradogmatică, în care folosirea aprecierilor absolutizante (în sens negativ în ce privește capitalismul și în sens pozitiv în ce privește socialismul) era regula generală și cînd orice „abatere" de la această normă de conduită atrăgea cel puțin calificarea de atitudine nejustă, dăunătoare, revizionistă. Perioada exagerărilor a trecut. Totuși nici astăzi nu au fost încă așezate toate analizele pe baze strict științifice și uneori continuă (în alte forme și cu alte intensități) să mai fie promovată optica alb-negrului, viziune în fond simplistă. Apologetica, nici în politică, nici în știință nu a dus niciodată la rezultate valabile. Cîte corectări nu am fost nevoiți să efectuăm pe parcurs? E suficient să ne gîndim la tezele lui Stalin cu privire la imposibilitatea dezvoltării forțelor de producție în capitalism, la teoria pauperizării continue a proletariatului, la unele aprecieri eronate cu privire la criza generală a capitalismului ș.a. În aceeași ordine de idei s-ar cuveni amintite și aprecierile eronate cu privire la cibernetică și genetică, la teoria rezonanței, la teoria complementarității, la principiul incertitudinii, la teoria cuantică relativistă, care, toate, au fost considerate un timp, în anii postbelici, în diferite forme, drept teorii pseudo-științifice sau antiștiințifice de natură burgheză.

În lumina acestei experiențe s-ar cere să se supună unei analize mai atente și problema superiorității socialismului față de capitalism și, în legătură cu aceasta, problema mecanismului „pieirii inevitabile" a capitalismului, de a reflecta asupra capacității de adaptare a sistemului social al capitalismului la noul nivel și caracter al forțelor materiale de producție, emanație a RST, sau cu alte cuvinte, problema „perspectivelor" capitalismului *. Dacă totuși mai există unii oameni care, împotriva realităților incontestabile, continuă să susțină unele teze dogmatice, total depășite de mersul inexorabil al timpului, noi nu avem nici un motiv pentru a prelua răspunderea atitudinii lor.

Deși se recunoaște că între dezvoltarea științei și condițiile social-politice nu există o corelație pur lineară (deși ar fi firește, cu totul greșit de a face abstracție în această privință de baza economică, de relațiile sociale) totuși se subapreciază, cîteodată, importanța independenței relative a dezvoltării științei față de producția materială, logica internă specifică a dezvoltării științei. Numai ținînd seama de această independență relativă în dezvoltarea științei poate fi explicată dezvoltarea vijelioasă a științei și tehnicii în țările capitaliste avansate din punct de vedere economic, manifestată în întreaga perioadă postbelică.

Ar fi, de asemenea, greșit a considera că RST duce doar la agravarea continuă a vechilor contradicții ale capitalismului și la apariția unor contradicții noi. Desigur, nu pot fi negate anumite evidențe, printre care și agravarea unor contradicții și, cîteodată, o agravare accentuată a acestora. Dar a limita analiza numai la aceste constatări înseamnă a omite faptul că RST duce, cîteodată, și la *atenuarea* temporară și relativă a unor contradicții (cum ar fi și acelea dintre munca fizică și munca intelectuală, dintre raționalitatea tehnologică și umanism și chiar a celei dintre forțele și relațiile de producție ș.a.). Numai prin cunoașterea cît mai exactă a tuturor contradicțiilor, a dinamicii lor și a interinfluențării lor se poate obține acea rezultantă care indică direcția reală a evoluției capitalismului contemporan. Mai trebuie adăugat că prăbușirea capitalismului nu mai poate fi considerată ca o consecință doar a evoluției sale economice, respectiv a crizei sale economice. Criza *morală* — care a devenit de pe acum un fenomen acut și endemic — va avea, fără îndoială, un rol deosebit de important în această prăbușire istoricește inevitabilă.

E cazul, în același timp, să observăm că de-a lungul anilor s-au făcut, nu odată, aprecieri exagerate (în sens pozitiv, apologetic) cu privire la orînduirea socialistă. Și socialismul are un amonte și, firește, un aval. El nu s-a născut numai din negarea a tot ceea ce a fost înainte. Trecutul continuă să se manifeste, în diferite forme, și după preluarea puterii. Există nu numai discontinuitate, dar și o anumită continuitate. „*Esența umană*

* Vezi și studiul: *Progresul științific și tehnic în gîndirea lui Marx* apărut în volumul *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Edit. politică, 1968.

— spunea Marx — *este ansamblul raporturilor sociale*". Or aceste raporturi reprezintă o împletire deosebit de complexă de condiţii şi procese, de tendinţe legice şi de întîmplări care nu pot fi dintr-odată cunoscute şi cu atît mai puţin stăpînite. Noul sistem socio-politic nu poate împiedica, printr-o minune, manifestările vechiului (în sensul larg al cuvîntui) şi nu poate asigura cale liberă noului, fără nici o complicaţie şi fără eforturi susţinute. Omul nu a fost şi nu se găseşte niciodată într-un echilibru perfect, nici cu natura, nici cu semenii săi si nici chiar cu sine însuşi. Deşi trăim într-o epocă (epoca RST) în care multe lucruri pot fi realizate, totuşi este necesar să fie realizat numai ceea ce este util, raţional şi uman. Aforismul lui Descartes — *„ştiinţa ne face stăpînul şi posesorul naturii"* —, nu poate fi transformat într-un postulat, el avînd doar o valabilitate relativă, un caracter condiţional. Noi nu putem înceta de a crede în justeţea cauzei, a concepţiilor noastre despre natură şi societate, dar este necesar în acelaşi timp să privim lucrurile cu deplină obiectivitate, să disociem cu exigenţă ceea ce e just şi ceea ce nu este. Trebuie să admitem că marxiştii nu deţin în mod absolut monopolul adevărului. Gînditorii progresişti nemarxişti pot avea uneori dreptate, pot enunţa anumite teze corespunzătoare realităţii. Aceasta cu atît mai mult cu cît numeroase probleme au un caracter global, planetar. Nu este vorba numai de a realiza anumite obiective, cunoscute şi stabilite dinainte, ci a pune sub semnul întrebării chiar şi unele obiective, pentru a evita în acest fel, entropia societăţii noastre. Scopurile acţiunii umane nu pot fi nici simple rezultante ale acţiunii trecute şi nici o negare absolută a acesteia, iar obiectivele atinse nu pot fi considerate ca eterne. Socialismul nu reprezintă doar o simplă negare a capitalismului şi nici nu poate fi limitat la preluarea puterii politice. De asemenea, în socialism, ştiinţa nu poate fi redusă la o simplă înşiruire de fapte din cadrul cărora să dispară omul ca purtător al iniţiativelor istorice. Istoria n-are nimic comun cu teleologia. Istoria este caracterizată prin multiplicitatea posibililor, din care, totdeauna *una* din variante a avut cîştig de cauză. Noi nu ne găsim la capătul unei traiectorii pe care ar trebui doar s-o prelungim în mod mecanic. Viitorul este o operă de anticipare şi el nu poate fi construit numai prin extrapolări ale prezentului sau prin prelungirea trecutului, dar nici pe baza unor previziuni ale căror rădăcini să nu fie implantate, atît în trecut, cît şi în prezent. Metoda extrapolărilor ar putea fi considerată justă şi singura valabilă numai dacă am avea de-a face cu o lume (cu un sistem) stabil sau relativ stabil şi dacă totul s-ar petrece în interiorul acestui sistem. Or, invariabilitatea sistemelor, a legităţilor confundă bilanţul unei cunoaşteri provizorii (acest bilanţ va avea întotdeauna un caracter provizoriu) cu ceva închegat şi definitiv. Viitorul, după cum se exprima un filozof, nu poate fi descoperit aşa cum a descoperit Columb America, ci el trebuie inventat. Contradicţia dintre experienţă şi speranţă poate deveni un motor al anticipării, cu atît mai necesar, — chiar absolut necesar — astăzi, cînd lumea se găseşte într-o permanentă schimbare şi transformare ascendentă. Iată de ce obiectivele, scopurile activităţii noastre în viitorul comunist pe care sîntem chemaţi să-l prefigurăm nu pot fi identice nici cu cele de ieri, nici cu cele de azi. Dacă pînă acum istoria a înscris, în mod preponderent pe răbojul său, ca scop fundamental al activităţii umane, producţia bunurilor materiale în vederea satisfacerii nevoilor de bază ale omului, în condiţiile RST, respectiv ale desăvîrşirii acestei revoluţii (care va însemna, prin forţa legităţilor istorice şi o nouă societate — o societate comunistă), problema scopurilor muncii umane se va pune, cu siguranţă, într-un mod diferit, se va impune o nouă alegere a obiectivelor (şi, în raport cu aceasta şi nu invers, alegerea mijloacelor şi metodelor pentru atingerea acestor scopuri). Aceasta înseamnă, totodată, că viitorul tuturor va trebui să fie opera tuturor, că acest viitor nu va putea fi creat nici printr-o hotărîre şi nici nu va putea fi adus „de undeva" din afară; el va fi creat de către popor şi pentru popor şi va constitui opera unei perioade de lungă durată.

La aceste considerente se cuvine a adăuga că, în abordarea concret-istorică a superiorităţii ţărilor unde a învins revoluţia socialistă şi unde se construieşte noua societate, nu poate fi pierdut din vedere punctul de pornire. Faţă de revoluţiile burgheze care au instaurat un sistem politic corespunzător realităţii economice existente deja (burghezia deţinînd, de fapt, puterea economică), în cazul revoluţiilor socialiste situaţia este diametral opusă; preluarea puterii politice deschide abia posibilitatea creării unor noi relaţii de producţie, a bazei economice a socialismului. Anumite greutăţi atît în preluarea puterii cît şi în construirea noii orînduiri provin, fără îndoială, şi din faptul că hegemonia noii clase sociale, clasa muncitoare, nu fusese asigurată dinainte şi pe deplin, spre deosebire de situaţia burgheziei care, încă înaintea înfăptuirii revoluţiei sale, devenise forţa conducătoare din punct de vedere spiritual, moral-politic a societăţii. O forţă socială poate deveni realmente dominantă numai dacă reprezintă şi forţa conducătoare a societăţii respective. Faptul că burghezia din ţările capitaliste dezvoltate

în momentul cînd a preluat puterea, reprezenta *forța* conducătoare a societății, îi asigură probabil și astăzi o oarecare eficiență a acțiunilor sale. În comparațiile dintre capitalism și socialism nu se poate omite faptul că țările socialiste europene (în marea lor majoritate) au pornit la construcția noii orînduiri de la un nivel de dezvoltare economică simțitor rămas în urmă.

Nu încape nici o îndoială că dezvoltarea în continuare a forțelor de producție în țările capitaliste avansate și *integrarea* noilor forțe de producție în economia capitalistă, precum și *adaptarea* sistemului de relații sociale și, în primul rînd, de producție și de schimb ale acestor țări la noul nivel al forțelor de producție au devenit posibile și datorită faptului că socialismul a învins, în primul rînd, în țări rămase în urmă.

E cazul a mai spune că deși relațiile de producție noi, socialiste reprezintă un motor puternic al dezvoltării țărilor socialiste, totuși ele vor acționa la capacitatea și la randamentul corespunzător și își vor dezvălui eficiența maximă numai dacă aceste relații vor fi *în mod real noi* și *în mod real* calitativ *superioare*. Folosirea avantajelor intrinsece ale noii orînduiri sociale socialiste pentru înfăptuirea RST este o sarcină de lungă durată, a cărei soluționare presupune ca știința, inclusiv științele sociale, să fie folosită în mod conștient, rațional și judicios ca un instrument al conducerii dezvoltării sociale. Partidele revoluționare care exercită conducerea politică a dezvoltării sociale în țările socialiste se bizuie, firește și în primul rînd, pe teoria socialismului științific, ceea ce nu exclude însă folosirea marilor cuceriri ale științelor naturii și tehnice, a metodelor matematice, cibernetice și sistemice, a tehnicii electronice de calcul ș.a. în conducerea societății la toate nivelurile. Fără aceasta, o conducere eficientă și rațională este cu neputință în condițiile desfășurării RST. Totodată, nu trebuie uitat faptul că înainte de toate conducerea societății este o problemă politică, economică și ideologică și nicidecum o problemă cibernetică sau tehnică. Activitatea de conducere a partidelor marxiste are, prin însăși esența ei, un caracter politic și nu se poate baza, în exclusivitate, pe nici una dintre științele particulare ale naturii și tehnicii.

În acest context se situează și problema teoriei revoluției socialiste, respectiv aceea a unor anumite reconsiderări și, poate n-ar fi greșit să spunem, a elaborării unei teorii generale unitare a revoluției socialiste în condițiile RST, ale întrecerii și coexistenței dintre cele două sisteme sociale mondiale. Aceasta privește, în primul rînd, țările capitaliste dezvoltate, dar privește și sistemul socialist mondial în ansamblul său și fiecare țară socialistă în parte.

Partidele comuniste din occidentul Europei au contribuit mult la clarificarea a numeroase aspecte ale procesului revoluționar în condițiile capitalismului contemporan. Calea democratică spre socialism, calea pașnică, parlamentară, problema pluralității partidelor și a alternanței sînt doar cîteva dintre elaborările teoretice de o deosebită valoare pentru definirea strategiei revoluționare cu privire la trecerea la socialism în aceste țări. Cu toată diversitatea soluțiilor concrete preconizate de la o țară la alta, multe elemente sînt comune. Problema alianțelor, a aparatului de stat, a atitudinii clasei muncitoare față de păturile mijlocii, față de armată și de cler sînt tot atîtea probleme care prezintă astăzi aspecte diferite față de cele din trecut.

★

În continuare, voi enunța doar alte cîteva probleme referitoare la *superioritatea potențială* a socialismului, probleme care necesită cercetări și eforturi susținute din partea științelor sociale, deoarece mai buna lor înțelegere poate contribui la rezolvarea unora dintre marile probleme ce stau în fața societății socialiste.

În primul rînd, cîteva cuvinte despre *efectele bivalente ale RST* și despre modul lor de manifestare în cele două sisteme sociale. A considera că socialismul este ferit, prin însăși esența sa, de efectele negative ale RST, de consecințele dezechilibrului ecologic ar fi, evident, o greșeală de neiertat. Ar da, de asemenea, dovadă de o inexplicabilă miopie cine ar ajunge la „concluzia" că, în condițiile socialismului, progresul tehnico-științific n-ar mai cunoaște contradicții de nici o natură, sau că aceste contradicții ar fi chiar *principial* diferite față de cele din capitalism (desigur depinde de ceea ce se înțelege în acest caz sub „principial"). Trebuie avută în vedere și posibilitatea apariției unor disproporții între dezvoltarea științifică și artistică, între dezvoltarea tehnică și estetică a societății.

Evoluția tehnologică a societății umane reprezintă o caracteristică generală care și-a pus pecetea pe *întreaga* societate umană, *indiferent* de caracterul orînduirii. Efectele unei atari evoluții pot fi, firește, diferite de la un sistem la altul, dar aceasta nu înseamnă că ele se manifestă în mod automat diferit. Aceleași cauze pot avea efecte diferite, după cum și cauze diferite pot genera efecte identice.

Nu e cazul de a pune în discuție aici dacă calea tehnologică a fost sau nu calea unică a dezvoltării societății. Probabil că nu, deoarece, de regulă, nu există niciodată o singură soluție posibilă. Dar în cadrul unei asemenea evoluții, impactul ei negativ este în principiu inevitabil dacă acest aspect nu este luat în considerare în mod conștient.

În același timp, se cuvine subliniat faptul că oricît de important ar fi progresul con-

temporan în știință și tehnică, nici în socialism el nu-și va putea impune caracteristicile sale specifice altor forme de activitate umană, între care nici artei. Știința și arta trebuie să meargă mînă în mînă, fiecare urmînd propriile sale legități specifice, nici una nu se poate dezvolta în dauna celeilalte, deoarece altfel s-ar produce o ruptură ale cărei consecințe imprevizibile pot fi catastrofale pentru dezvoltarea societății și a personalității umane. Progresul în știință și tehnică nu poate fi însoțit de un regres în domeniul spiritual, în domeniul artei; dacă s-ar produce un asemenea hiat, progresul general al societății ar fi afectat într-o măsură incalculabilă. Nu poate fi vorba numai de folosirea artei ca un mijloc al progresului tehnico-științific, ci evoluția lor trebuie să devină complementară și amîndouă să folosească dezvoltării multilaterale, multidimensionale a omului. Superioritatea socialismului va consta, în primul rînd, tocmai în faptul că pune accentul pe dezvoltarea puternică a personalității umane, pe o dezvoltare diferențiată și nu amorfă, uniformizată a acestuia, comunismul fiind nu numai o societate mai bogată din punct de vedere material, ci, înainte de toate, o societate în care principiile morale, noile relații umane, noua calitate a vieții vor fi ajuns la maturitatea, unde munca nu va mai fi o simplă necesitate și unde alienarea va fi în mod definitiv înlăturată.

Problema evitării și *eliminării* efectelor negative și aceea a *adaptării* societății, a omului la noile situații sînt două probleme distincte. Adevărul alarmant este însă că efectele așa-zis secundare (negative) pot deveni primare și, în ultimă instanță, dacă nu se acționează conștient, energic și la timpul oportun ele pot pune în pericol însăși existența omenirii. Cu un deosebit simț de răspundere remarca Norbert Wiener în lucrarea sa, de dimensiuni mai mici dar cu semnificații majore, *Dumnezeu și Golem*, că omul e obligat să devină tot mai precaut în folosirea valențelor extraordinare ale științei. Va fi socialismul în stare să rezolve mai rapid și mai bine marile probleme ale mersului accelerat al omenirii spre noi orizonturi? Avem toată certitudinea că superioritatea socialismului se va manifesta din plin tocmai în acest domeniu. Dacă omul a putut să se adapteze de-a lungul mileniilor la atîtea și atîtea situații (începînd, după cum spune un om de știință francez, cu adaptarea sa la mersul vertical), geniul uman, potențat de existența societății socialiste care lichidează întreaga moștenire grea a trecutului, va putea aborda cu succes și problema dezechilibrului ecologic, ,,chemată la viață'' datorită marii revoluții în știință și tehnică. Elaborarea teoriei generale a RST, a teoriei generale a revoluției ecologice, a teoriei generale despre natură sînt unele jaloane ale acestei cu adevărat epocale sarcini umane.

Este uneori enunțată problema ,,barierelor'', a ,,limitelor'' în dezvoltarea științei, și anume că actuala creștere potențială a informațiilor va duce la suprasaturare și deci la o inevitabilă oprire. Fără a nega și fără a aproba pe de-a-ntregul asemenea temeri, este totuși un fapt că problema *învingerii* unor bariere, în speță a *barierei informaționale* (de poluarea informațiilor să nu mai vorbim) se pune și se va pune cu o acuitate crescîndă. Aceasta datorită faptului că o acumulare constantă cu caracter cantitativ are realmente anumite limite, iar neînvingerea acestora poate influența puternic și în sens negativ viitorul civilizației umane.

Se constată, în ultimul timp, o tendință tot mai evidentă în soluționarea acestei probleme. Are loc un proces de *acumulare* de informații și, totodată, și un proces intensiv de *generalizare*. În acest fel se nasc idei și teze care conțin în forme concentrate mari cantități de informații. Sînt, de asemenea, elaborate anumite metodologii, aplicabile în domenii științifice diferite și uneori chiar mult îndepărtate unul de altul. Pînă unde pot ajunge asemenea metode de generalizare e greu de spus, după cum este tot atît de dificilă aprecierea căilor de depășire a barierei informaționale. Probabil că modelarea directă, ca procedeu de cunoaștere (în locul unor descrieri analitice), va reprezenta un pas *calitativ* important în dezvoltarea științei, fără să însemne, totuși, excluderea metodelor teoretice de analiză.

În același context, s-ar cere abordată și problema *costurilor* cercetărilor fundamentale, care — după cum se poate constata — sînt din ce în ce mai mari și pot duce (din punct de vedere financiar) la încetinirea și chiar la sistarea cercetărilor respective. În orice caz, o asemenea perspectivă nu poate fi exclusă *ab ovo*. Care poate fi soluția?

Unii oameni de știință emit părerea că acest fenomen (creșterea exponențială a cheltuielilor solicitate de cercetările fundamentale) ar avea un caracter temporar, că va urma momentul unei echilibrări. Alții, dimpotrivă, sînt de părere că acest fenomen ar fi inevitabil și va reprezenta, în continuare, un aspect absolut normal al dezvoltării științei. Este greu de spus care dintre aceste păreri își va dovedi justețea. S-ar putea afirma, în legătură cu această problemă, că asemenea cercetări implică de pe acum și vor implica cu atît mai mult în viitor (în viitor nu chiar atît de îndepărtat, după cum arată și recenta explorare cosmică comună sovieto-americană) un caracter *global*. Toate acestea determină noi și noi abordări creatoare în domeniul cercetărilor științifice fundamentale.

★

Importanța metodologiei în munca de cercetare este bine cunoscută, precum și valabilitatea unei metodologii dintr-o anumită ramură a științei pentru o altă ramură științifică. Aș dori aici să abordez, tangențial, problema *erorilor* și problema *imposibilităților*, între acestea existînd o anumită conexiune dar fără un caracter pur linear. O eroare poate duce uneori la enunțarea unor imposibilități care ulterior să se dovedească a nu avea un asemenea caracter; dar există și o anumită imposibilitate care nu are nici o legătură organică cu eroarea și care poate fi și trebuie să fie considerată ca un principiu imuabil.

Istoria științei poate fi, într-un anume sens și într-o oarecare măsură, definită — după cum au afirmat cu multă perspicacitate unii gînditori — și ca o istorie a erorilor, a așa-ziselor *cunoașteri negative*. Erorile au deschis, nu o dată, poarta științei, a adevărului. Este suficient a fi amintită eroarea fizicienilor cu privire la eterul ipotetic, care neputînd fi dovedit pe cale experimentală (de către Michelson și Morley) l-a condus pe Einstein la crearea teoriei speciale a relativității (nici un proces din natură nu poate să aibă loc cu o viteză superioară vitezei luminii în vid), iar principiul așa-zisei imposibilități de a deosebi forțele de inerție și forțele de gravitație a contribuit la elaborarea teoriei generale einsteiniene a relativității.

Spiritul *negării* și cel al *afirmării* s-au vădit a nu fi radical opuse ci complementare, reprezentînd două ipoteze ale aceleiași esențe. Astfel, negarea principiului mișcării eterne a dus, pînă la urmă, la elaborarea termodinamicii. Imposibilitatea creării motoarelor veșnice reprezintă, de fapt, primul principiu al termo-dinamicii, iar constatarea că nu se poate construi o mașină termică în stare să efectueze o muncă mecanică numai pe seama răcirii „rezervorului termic", că nu se poate transforma integral energia termică în energie mecanică a dus la enunțarea celui de-al doilea principiu al termodinamicii.

Firește, nu totdeauna ceea ce se dovedește la un moment dat a fi imposibil, înseamnă *ipso facto* că este și rămîne imposibil în general. De exemplu, imposibilitatea creării vacuumului, care în 1654, a fost totuși creat. Dar imposibilitatea atingerii zero-ului absolut a depășirii vitezii luminii în vid ș.a. continuă să păstreze acest caracter.

Experiența arată că „descoperirea" imposibilității și ridicarea ei la rang de lege a naturii a avut un rol poate nu mai mic decît descoperirea posibilităților. Ar fi poate just să se vorbească despre *echivalența* acestor două noțiuni fundamentale în evoluția științei. Istoria dezvoltării științei despre natură (și fără îndoială, și despre societate) nu cunoaște o curbă neîntrerupt ascendentă, iar aparițiile unor imposibilități ar trebui considerate, cel puțin, ca semnale de alarmă cu privire la faptul că anumite concepții sau puncte de vedere contravin naturii lucrurilor. Trecerea semaforului de pe roșu pe verde nu reprezintă, firește, o operație ușoară.

Ce reprezintă toate acestea pentru științele sociale? Principiul imposibilității poate avea vreo valabilitate în dezvoltarea acestor științe, în cunoașterea mai profundă a evoluției sociale? Nu este ușor a da acestor întrebări un răspuns fără rezerve pozitiv sau unul cu totul negativ. În același timp, ocolirea acestei metodologii nu este, cred, de natură să contribuie la rezolvarea problemei atît de arzătoare a rămînerii în urmă a științelor sociale în epoca RST, rămînere în urmă care se concretizează, în special prin decalajul dintre teorie și practica socială, deși, trebuie spus că progresele, pe diferite planuri și de-a lungul mileniilor, nu s-au înregistrat nici în mod paralel și nici sincron, ci, nu odată, în mod discordant și asincronic, accelerări și impasuri succedîndu-se nu arareori.

Totuși, secolul nostru a dus ceva nou și în acest domeniu, a deschis anumite perspective nu prea îndepărtate pentru corectarea anumitor stări de lucruri, pentru inversarea unor situații. Este pentru prima oară cînd, așa cum spune François Jacob, laureat al premiului Nobel, „*omul a devenit primul produs al evoluției capabil de a stăpîni evoluția*". Omul poate schimba în prezent nu numai natura înconjurătoare, ci și pe sine însuși. Se creează condiții ca odată cu sporirea puterii omului asupra naturii, să crească și forța sa *morală* asupra propriului său destin. Deși omul nu va putea face niciodată orice, puterea sa a crescut și continuă să crească în progresie geometrică, pregătind eliberarea sa de multe constrîngeri sociale. Dacă *era primei revoluții industriale* a dus la „*inversarea raporturilor dintre subiect și obiect*" (Marx), supunînd subiectul obiectului, omul devenind un executant orb, un apendice al mașinii, era marilor mutații în știință și tehnică, *era celei de a doua revoluții industriale* (căreia, în ultima fază a evoluției sale, va trebui să-i corespundă victoria socialismului pe plan mondial), va duce la o *nouă* „inversare a raporturilor dintre subiect și obiect", restituind omului dimensiunea sa pierdută în condițiile capitalismului, el redevenind, pe un plan mult superior, stăpînul mașinii moderne, stăpînul propriului său destin.

Revenind la tema abordată, cred că pot fi identificate și în evoluția științelor sociale momente de confuzie și de erori, care, prelungindu-se, și-au pus pecetea pe întregi epoci istorice. Exemple ar fi destule. Din nefericire,

corectarea erorilor comise a constituit de multe ori un proces îndelungat şi anevoios. Deşi aforismul deosebit de spiritual al lui Hegel, preluat şi de Bernard Shaw, că *istoria ne învaţă că nimeni n-a învăţat niciodată nimic din istorie* are o certă valabilitate, el nu corespunde totuşi pe de-a-ntregul adevărului. Îndreptări şi corectări s-au făcut în mod repetat şi nu odată cu efecte pozitive.

Afirmarea unor imposibilităţi a generat teze epocale. Teza fundamentală a lui Marx cu privire la pieirea inevitabilă a capitalismului se sprijină, în fond, pe evidenţierea imposibilităţii supravieţuirii unui sistem condamnat de istorie. În ceea ce priveşte contemporaneitatea, din constatarea imposibilităţii rezolvării numai de către unii a unor probleme cu caracter global şi planetar s-a născut, fără îndoială, ideea cu privire la necesitatea colaborării pe plan internaţional, a mai multor sau a tuturor statelor.

REVOLUȚIA TEHNICO-ȘTIINȚIFICĂ ȘI DEZVOLTAREA ȘTIINȚEI

DE

ȘTEFAN MILCU

Influența exercitată de revoluția tehnico-științifică asupra vieții sociale în toate componentele ei de structură, asupra populațiilor umane și a mediului înconjurător sînt prezentate și comentate cu o incomparabilă frecvență, în comparație cu implicațiile acesteia asupra celor doi termeni ce o compun. Ne referim în primul rînd la procesul ce se desfășoară în cadrul general și particular al diferitelor științe, sub influența descoperirilor realizate în discipline capabile să influențeze la mari distanțe în sistematica științelor. Este vorba, deci, de un proces de retroacțiune care poate fi de auto-stimulare (*feed-back* pozitiv).

Fenomenul la care ne referim este cunoscut în istoria științelor. Vom cita, de exemplu, consecințele descoperirii celulei și punerea în evidență cu microscopul optic a structurii: membrană, protoplasmă și nucleu. Consecințele acestei descoperiri au declanșat un nou curent de gîndire în fiziologie și patologie, așa cum s-a reflectat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în teoria celulară elaborată de Virchow. Teoria celulară a provocat la rîndul ei profunde schimbări în medicina biologică și în cea clinică, în teoria originii vieții și în înțelegerea evoluției organismelor.

La fel de semnificativ este rolul decisiv pe care l-a avut, în descoperirea celulei, factorul tehnic reprezentat de inventarea microscopului optic și de elaborarea tehnologiei necesare. Se regăsește în aceste exemple strînsa legătură între știință și tehnică, cu implicații dinamice în ambele sensuri.

Exemple asemănătoare ar putea fi date din cele mai diferite domenii. Descoperirea electricității, a magnetismului și a fenomenului de inducție electromagnetică, descoperiri care au revoluționat fizica secolului al XIX-lea, au pregătit fondul pe care va apare și se va dezvolta electronica, iar în tehnică, aparatura și tehnologia electricității.

★

În revoluția tehnico-științifică a epocii noastre, regăsim fenomene asemănătoare cu un specific și un dinamism propriu momentului istoric.

Vom cita în acest sens elaborarea complexului tehnic reprezentat de: microscopul electronic, de electroforeză și de cromatografie, care au permis pătrunderea în structura celulei și în genere a fenomenelor biochimice și biofizice la nivel molecular.

S-a născut astfel biologia moleculară care, folosind numeroasele posibilități ale calculatoarelor, a permis descoperirea codului genetic și pătrunderea în adîncimea fenomenelor de *transport* și de *recepție a hormonilor*, vitaminelor, substanțelor energetice și a medicamentelor.

Iată un exemplu caracteristic care arată cum prin circuite succesive în sisteme interrelate, prin retroacții negative și pozitive, procesul revoluției tehnico-științifice se reflectă și se realizează în interiorul partenerilor ce o generează.

★

Revoluția tehnico-științifică a influențat de asemenea gîndirea și metodologia cercetării științifice. Datorită complexității fenomenelor accesibile cu tehnologia modernă, a fost eliminată investigarea lor limitată la posibilitățile de recoltare, înregistrare multi și interdisciplinară a fenomenului, ceea ce a necesitat elaborarea unor metode corespunzătoare și a unui nou mod de interpretare și înțelegere.

Datorită acestui proces au apărut noi categorii sistematice în clasificarea științelor, dintre care cele mai caracteristice sînt cele interdisciplinare. Revoluția tehnico-științifică a intensificat și amplificat acest fenomen în așa măsură încît îl putem considera drept una din cele mai caracteristice consecințe ale acesteia în interiorul științelor.

Un fenomen asemănător, dar de alt ordin, s-a ivit în unele mari componente ale științelor naturii, care au fost obligate — pentru studiul și clarificarea observațiilor spontane sau experimentale — să folosească numeroase discipline, a căror metodologie și fond epistemologic au fost concentrate pe domeniile aflate în obiectiv. Un exemplu dintre cele mai caracteristice îl reprezintă genetica modernă,

Rev. filoz., XXII, 5, p. 564–565, București, 1975

incomparabilă în complexitatea și în cuprinderea fenomenelor cu vechea genetică mendeliană (formală).

Însfîrșit, trebuie să constatăm că revoluția tehnico-științifică a generat apariția a numeroase noi discipline printr-un proces de segregare în interiorul categoriilor tradiționale sau prin deschiderea unui nou cîmp de cunoaștere. Fizica radiațiilor și a energiilor înalte, automatica, steroidologia, hormonologia, sînt doar cîteva exemple care ilustrează acest proces.

★

Noile posibilități oferite pe un front larg în adîncime și pe orizontală, de revoluția tehnico-științifică au influențat nu numai științele naturii ci, într-o măsură crescîndă, și științele sociale și umanistice. În unele domenii s-a produs o apropiere cu geneza unor inducții teoretice, în altele au apărut științe interdisciplinare. Fenomenul este mai evident în filozofia științelor și în sociologie.

Este de așteptat ca filozofia să aibă cele mai bogate urmări pentru știință. Confruntarea concepțiilor care tind să restabilească unitatea științei sau să-i confere cel puțin o bază teoretică se exemplifică în diferitele orientări moderne. Structuralismul, neopozitivismul, neodarvinismul și teoria sistemelor sînt ilustrative din acest punct de vedere.

O poziție avantajoasă are în acest context *materialismul dialectic și istoric, care oferă* o concepție unitară despre geneza și natura fenomenelor în natură și societate.

Ce consecințe va avea revoluția tehnico-științifică asupra acestora în deceniile următoare, rămîne o problemă de investigare și de meditație. Realitatea acestui punct de vedere este justificată de strînsa legătură dintre materialismul dialectic și istoric și știință, precum și de acceptarea faptului științific ca esențial în geneza ideilor și a conceptelor filozofice. Remanierea continuă a cunoașterii aproximate, conferă acestei interrelații un caracter dinamic. Este de presupus că această remaniere se va desfășura în compartimente particulare, fără afectarea universalității conceptelor.

★

Revoluția tehnico-științifică a modificat și va continua să modifice ritmul de construcție al științei. Caracterul ei exploziv unanim recunoscut este datorat fenomenului de accelerație cu caracter exponențial al cunoștințelor și aplicațiilor lor.

Interdependența științelor, caracterul lor multidisciplinar și interdisciplinar ne conferă noi parametri în aprecierea consecințelor accelerației epistemologice și tehnologice.

Interesul și consecințele acestui fenomen sînt subliniate și de generalitatea lui în apariția și dezvoltarea parametrilor comentați, referitor la impactul revoluției tehnico-științifice în știința modernă. Accelerația are consecințe imediate în formarea specialiștilor și în aparatul tehnic al științei.

Imposibilitatea cuprinderii unui front uriaș de fapte și de concepte, capabile să ne conducă la eficiență și înțelegere generează o instabilitate și efemerizare, care tind să înlocuiască permanența și stabilitatea științei. Este evident că această concluzie nu-i valabilă decît parțial, pentru că în frontul de înaintare al științei există un fond permanent și o periferie epistemologică instabilă, la nivelul faptelor și evenimentelor.

Consecințele cele mai severe ale accelerației epistemologice sînt de ordin tehnic și economic. Uzura morală a unei aparaturi a devenit o obsesie curentă în practica cercetării și în bugetarea ei. Sînt cunoscute diferitele măsuri și modele care urmăresc să elimine sau cel puțin să reducă aceste fenomene. Oricare ar fi atitudinea noastră, ele rămîn o trăsătură caracteristică a complexului de influențe exercitate de revoluția tehnico-științifică în știința contemporană.

★

Aceste probleme nu sînt surprinzătoare pentru că istoria culturii ne arată că orice descoperire sau invenție este urmată de aplicații în viața socială și, în același timp, de influențe exercitate asupra condițiilor și factorilor ce au generat-o.

Întreaga tehnică de investigare *confirmă* realitatea acestei retro-acțiuni, care este de auto-excitație în circuitul normal al științei, dar poate fi de inhibiție dacă intervin factori și condiții externe științei. Fenomenele de inhibiție pot apărea mai frecvent în cercetările de dezvoltare care, prin geneza posibilă a noului, produce devalorizarea morală a unei investiții insuficient recuperate.

Factorii ideologici și dogmatici pot interveni în altă modalitate la nivelul cercetării fundamentale. Blocarea geneticii și a cibernetici în deceniile precedente sînt exemple edificatoare din acest punct de vedere.

Toate acestea ne arată multiplele posibilități prin care revoluția științifico-tehnică influențează la rîndul ei dezvoltarea științelor ce o generează.

PERSPECTIVE ALE DEZVOLTĂRII PERSONALITĂȚII UMANE ÎN CONDIȚIILE REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICO-TEHNICE

DE

TADEUSZ M. JAROSZEWSKI
(R. P. Polonă)

„Conștienți de forța și acțiunea focului, apei, aerului, stelelor, cerului și a tuturor celorlalte corpuri ce ne înconjoară ... — citim în *Discurs asupra metodei* al lui Descartes — le vom putea folosi în orice scop pentru care sînt apte, și grație acestui fapt vom deveni stăpînii și posesorii naturii".

Revelația unui viitor nou pentru umanitate, adus de către dezvoltarea științei și tehnicii, încrederea optimistă în posibilitățile civilizației revoluționate prin tehnică au fascinat pe profeții burgheziei secolului al XVII-lea care se afla atunci în ajunul victoriei sale. Deviza formulată de Descartes la începutul civilizației moderne: „Învățați să cunoașteți secretul naturii și veți deveni stăpînii și posesorii ei, veți ajunge la prosperitatea și fericirea secolului de aur cîntat de poeții antichității" — pare să nu mai fie astăzi departe de realizare.

Ascensiunea culturii materiale a omenirii, progresele tehnicii și ale științelor naturii se desfășoară într-un ritm de-a dreptul amețitor. Aproape că nu există ramură a științelor naturii și a celor tehnice în care să nu fi avut loc în ultimii ani achimbări calitative extrem de rapide. Răstimpul dintre apariția unei invenții științifice și tehnice și aplicarea ei practică în viață și în producție n-a fost niciodată atît de scurt și de comprimat.

1. O șansă sau o amenințare pentru omenire?

Ar fi greu de contestat avantajele economice pe care le aduce revoluția științifico-tehnică sau faptul că, în ultimul secol, omenirea a realizat în tehnica de fabricație perfecționări enorme care, la rîndul lor, au contribuit la creșterea volumului producției și la satisfacerea mai deplină a necesităților materiale ale multor pături ale populației din țările industrializate, în perspectivă conturîndu-se șansele unei bunăstări generale la scară planetară.

Cu toate acestea, ridică mereu controverse ntrebarea în ce măsură și în care condiții progresul tehnic duce — sau poate să ducă — la expansiunea domeniului libertății și la dezvoltarea personalității omului contemporan, înainte de toate a producătorilor nemijlociți? Va determina oare acest progres trezirea și satisfacerea nevoilor culturale ale muncitorilor, sau va duce numai la vulgara „compensație" a trudei enorme — sub forma omogenizată a „culturii de masă" și a banalului divertisment? În ce măsură revoluția tehnică favorizează lichidarea dezrădăcinării și izolării oamenilor, desființarea variatelor forme de alienare și de exploatare a muncii; întrucît, adică, o astfel de revoluție favorizează realizarea proiectului de eliberare și dezvoltare multilaterală a personalității umane, implantarea ei într-o comunitate autentică?

Nu-mi voi propune să elucidez aici toate aceste întrebări. Mă voi limita să ridic unele probleme și să avansez, în legătură cu ele, o serie de puncte de vedere.

2. Revoluția tehnologică și umanizarea muncii

În zorii veacului nostru, atunci cînd Wright aducea elogii secolului aburului și oțelului, cînd pe străzile marilor orașe din Europa și America apăruseră primele automobile, iar renumitul Blériot își realiza cu succes primul zbor — domnea cu privire la viitor acel optimism ce caracterizează în genere o revoluție științifică și tehnică.

Umaniștii epocii moderne, fascinați de maximele științei, nutreau în majoritatea lor convingerea că progresul tehnic va determina automat emanciparea omului, precum și o dezvoltare superioară în domeniul culturii, al instrucției și moralei.

Erau anii în care Marcelin Berthelot, în mica sa culegere de articole și polemici apărută sub titlul *Știința și morala*[1], demonstra

[1] M. Berthelot, *Science et Morale*, Paris, 1897.

că știința și tehnica oferă ,,unica morală universală", ,,apță să asigure oamenilor o viață fericită și demnă". Părea deajuns ca ,,rezultatele științelor naturii să fie difuzate și cunoscute", ca orice cucerire a tehnologiei mecanice să fie aplicată consecvent în viață, pentru ca toate problemele sociale și morale ale omenirii să-și capete ,,rezolvarea". Tot pe atunci își sărbătorea triumful așa-numita ,,organizare științifică a muncii" a lui Taylor, socotită drept sinteză supremă a ,,civilizației industriale".

Contribuției lui Taylor la analiza muncii umane și, în linii mari, la tehnica conducerii întreprinderilor și a organizării muncii trebuie să i se recunoască o anumită însemnătate practică. Meritul său constă în faptul că a creat o organizare a muncii avînd la bază specializarea, analiza tuturor momentelor în executarea operațiilor, stimularea interesului material pentru creșterea productivității, acordul progresiv etc. Nu trebuie pierdut însă din vedere nici faptul că taylorismul, cu absolutizarea atît de caracteristică a laturii tehnice a muncii și cu neglijarea factorilor psihosociologici, a devenit — în cadrul relațiilor capitaliste — un instrument al exploatării jefuitoare a forței de muncă (exploatare nerațională chiar din punctul de vedere al capitalismului).

Adepții versiunii tayloriste a ,,organizării științifice a muncii" reprezentau fără îndoială un punct de vedere îngust tehnic, ,,scientist" și behaviorist asupra omului și muncii umane. Condițiile social-structurale ale producției, aspectele sociologice, psihologice și morale ale acesteia nu prezentau pentru ei un interes special. Ei credeau că preluînd *tale quale* metodele științelor matematice și tehnice și introducîndu-le în producție, vor ajunge la o legitate cvasi-matematică, ,,rațională", prin care funcționarea întreprinderilor capitaliste va scăpa de orice neajunsuri. Nu erau în fond decît victimele iluziei solidariste, ale credinței că printr-o creștere continuă a productivității muncii și a salariilor (ca fenomen secundar), nu numai că vor dispărea conflictele fundamentale dintre patroni și muncitori, dar totodată știința conducerii întreprinderilor se va ridica la nivelul științelor matematic exacte [2].

Viața practică a spulberat destul de repede această utopie tehnocratică. S-a dovedit că analiza cronometrică a muncii utilizată în industrie și bazată pe descompunerea amănunțită a operațiilor tehnologice în funcțiile lor simple, ca și introducerea procesului pe bandă rulantă, reprezentînd o formă de organizare a producției industriale și în principiu regimul de funcționare extrem de specializat, antrenează — pe lîngă o anumită creștere a intensității muncii — o serie de efecte negative evidente pentru oricine, care vor adînci nemulțumirea muncitorilor și vor genera noi tensiuni și conflicte sociale în industrie.

A devenit clar că versiunea tayloristă a ,,organizării științifice a muncii", total absorbită de latura tehnic-operațională neglijează celelalte aspecte nu mai puțin esențiale ale procesului muncii. Tayloriștilor li s-au imputat deficiențe în ce privește educația lor științifică, între altele o crasă necunoaștere a fiziologiei muncii (...o analiză defectuoasă a cauzelor oboselii), a psihologiei sau sociologiei, nemaivorbind de concepțiile filozofice asupra omului.

S-au întreprins în consecință cercetări asupra unor factori de creștere a forței productive cum sînt : adaptarea ritmului de lucru al mașinii la proprietățile psihofiziologice ale omului ; sistemul de aerisire în fabrici, reglarea temperaturii, umiditatea aerului ; protecția și igiena muncii ; estetica mediului de muncă ; ,,situația psihologică" a muncitorului la locul de muncă ; integrarea în echipă, stimulentele morale, instaurarea unor relații de ,,camaraderie" între supraveghetorii producției și muncitori ; problema managerului ,,model" capabil să-și asigure simpatia subordonaților și totodată să-i antreneze la cooperare.

În multe lucrări a fost abordată și tema consecințelor negative asupra măririi producției. Rezultatele constatate : diviziunea peste măsură a muncii, reglementarea excesivă din partea supravegherii tehnice a operațiilor efectuate de muncitori, ritmul de lucru exacerbat. S-a stabilit totodată că asemenea stări de lucruri slăbesc spiritul activ și interesul muncitorului, produc plictiseală, iritație, agresivitate individuală și socială, influențînd astfel scăderea intensității și calității muncii și ascuțind conflictele sociale în procesul de fabricație etc. Au fost recomandate, în fine, o serie de măsuri sociotehnice întemeiate pe analiza psihologică și sociologică a personalității umane, prin a căror aplicare urma să fie ușurată conducerea echipei și realizate mai bune randamente în întreprindere.

În felul acesta, critica taylorismului, studiul diverselor aspecte ale muncii și al variatelor experimente economice legate de ele, au contribuit la promovarea unei noi tendințe, a unei noi atitudini față de proble-

[2] Unul dintre adepții lui Taylor, H. Le Chatelier, susținea chiar că metoda elaborată de el pentru organizarea producției și cele patru reguli ale ei au cel puțin aceeași importanță pentru procesul dezvoltării gîndirii umane, ca și cele patru reguli faimoase ale lui Descartes pentru metoda științifică riguroasă (Vezi *Le Taylorisme*, Paris, 1928, p. 124).

mele muncitorului. A devenit clar totodată că dezvoltarea personalității muncitorului, viața lui spirituală sînt strîns legate de activitatea lui productivă — și că ele influențează într-un fel sau altul rentabilitatea întreprinderii.

Unii sociologi ai muncii nu s-au mulțumit cu experimentele din sfera planificării muncii sau a sociotehnicii conducerii. A fost atinsă și problematica „democratizării producției". În sociologia actuală a relațiilor industriale are o largă circulație părerea că asemenea experimente sociotehnice nu epuizează rezervele „psihosociale" ale creșterii producției. Se relevă adesea că obținerea unor rezultate economice mai bune e posibilă numai prin stimularea interesului muncitorului față de activitatea întreprinderii considerată ca un întreg, prin atragerea producătorilor nemijlociți, în calitate de participanți la raționalizarea procesului de producție din întreaga întreprindere. Acest lucru este însă cu neputința fără „umanizarea condițiilor industriale", fără „democratizarea vieții economice".

S-a recurs astfel la diverse experimente practice avînd trecere în cercurile novatoare ale neocapitalismului contemporan, cum ar fi, de pildă, participarea muncitorilor la conducerea întreprinderii, informarea întregului personal asupra problemelor economice ale firmei, consfătuiri tehnice, participarea la beneficiu, adică așa-numitul „acționariat" al muncii sau sistemul de participare prin „acțiuni populare".

Nu trebuie pierdut însă din vedere nici o clipă că astfel de experimente își au limitele lor inevitabile în societatea capitalistă, determinate de drepturile și de interesele private ale posesorului de capital. Sistemul de „acționariat" muncitoresc — prevăzut pentru întreprinzători și menit a traduce în viață propunerile sociologilor — nu este decît o soluție iluzorie menită, în esență, să slăbească opoziția muncitorilor pe plan economic, să strecoare în conștiința acestora „sentimentul interesului comun de coposesori".

Partea de beneficiu ce revine muncitorului „acționar" este în realitate cu totul neînsemnată, iar influența concretă a acestuia asupra dezvoltării întreprinderii — minimă. Căci, în mod practic, cel care decide este nu micul acționar, ci posesorul pachetului de control al acțiunilor. Diversele forme de „participare" la afaceri sau așa-zisele „consultări tehnico-economice" devin posibile numai dacă nu lezează interesul de bază al întreprinzătorului.

Se poate arăta în sfîrșit că toate aceste intervenții „psihotehnice", deși sprijinite pe o analiză științifică a personalității umane, sînt încercate în cadrul capitalismului nu pentru a extinde libertatea reală a muncitorului, ci pentru a-l putea dirija și manevra într-un mod mai subtil; de unde și urmarea că în loc de a favoriza „descărcarea" conflictelor în economia capitalistă, ele provoacă rezistența grupărilor organizate ale clasei muncitoare, ale sindicatelor etc.

Această situație nu trebuie să ducă însă la subestimarea faptului că sociologia occidentală — vrînd, nevrînd — recunoaște și ea că în condițiile revoluției tehnice contemporane dezvoltarea generală a producției este de neconceput fără umanizarea muncii, fără înțelegerea condiției ontologice a omului ca ființă creatoare. Dar postulatele acestei umanizări depășesc adesea posibilitățile obiective ale societății capitaliste.

În literatura filozofică pe tema revoluției științifico-tehnice este amplu dezbătută și problema tehnicii moderne. Tehnica zilelor noastre va duce inevitabil la o diviziune excesivă a muncii. Ca urmare, munca va fi lipsită de un caracter creator, iar personalității omului îi va fi răpit caracterul multilateral, ajungîndu-se astfel la agravarea „înstrăinării muncii". Aceasta ar rezulta, se spune, din cerința sporirii productivității muncii ca o condiție a bunăstării, ar fi prețul ce se cere plătit pentru ridicarea nivelului de trai.

Asemenea concepții nu pot fi însă verificate printr-o analiză specială a dezvoltării producției. Căci între umanizarea relațiilor și creșterea producției nu există incompatibilitate; dimpotrivă, umanizarea poate deveni un factor esențial al productivității muncii. Acest lucru rezultă limpede dacă se cercetează îndeosebi raportul dintre dezvoltarea automatizării și cîteva postulate ale umanizării muncii.

3. Urmările automatizării

Odată cu introducerea în producție a instalațiilor automate moderne se face din ce în ce mai simțită necesitatea unui muncitor de tip nou. În locul muncitorului de ieri, care deprindea cele cîteva operații manuale printr-un curs în fabrică, se impune acum muncitorul cu o pregătire tehnică generală mult mai largă. Ceea ce interesează astăzi la el sînt inteligența, inventivitatea și orizontul profesional. În întreprinderile automatizate li se cer muncitorilor angajați o participare activă, priceperea de a interveni în cazurile de defecțiuni la mașini sau mecanisme. Un rol încă și mai însemnat revine orizontului intelectual general, aptitudinii de a gîndi creator și elastic, cunoștințelor, responsabilității morale.

Norbert Wiener, specialist în cibernetică și automatică, este convins că utilizarea în producția industrială a ordinatoarelor și

automatelor va duce la ,,dispariţia bruscă şi definitivă a nevoii de muncitori de fabrică care execută mereu una şi aceeaşi operaţie" [3]. Ipoteza sa a şi fost confirmată de primele observaţii dintr-o serie de ţări socialiste în care automatizarea este în plin proces.

Aceste împrejurări contribuie la afirmarea unor tendinţe noi în ceea ce priveşte instruirea tehnică, la creşterea cerinţei de muncitori cu liceu tehnic de profil general, la ,,universalizarea" reciclării profesionale a muncitorilor ocupaţi în producţie, la ştergerea deosebirilor dintre muncitori şi personalul tehnic, la introducerea în industrie a principiilor unei munci pe bază de laborator ştiinţific.

Noile condiţii trebuiau să determine şi o revizuire a concepţiilor de pînă acum asupra organizării muncii, introducerea unui nou sistem de instruire a muncitorilor şi schimbarea tipului de personalitate. Revoluţia ştiinţifico-tehnică forjează, cum susţin mulţi sociologi, un nou tip de muncitor industrial, caracterizat prin mari posibilităţi şi care, în ceea ce priveşte cunoştinţele, calificarea şi conduita morală generală, trebuie să răspundă exigenţelor sporite ale tehnicii moderne în continuu progres.

Se va formula deci dezideratul unei pregătiri generale şi tehnice temeinice, deziderat realizabil numai printr-o instruire sistematică. Muncitorului modern i se cere să cunoască bine maşinile şi dispozitivele pe care le mînuieşte; mai mult, el trebuie să aibă o astfel de pregătire încît, la nevoie, să poată fi transferat fără dificultăţi în alte posturi.

Progresul tehnicii în lumea contemporană are loc într-un ritm extrem de rapid, iar ,,parcul de maşini" se modernizează mereu. Străduinţa de a dobîndi măiestrie într-o specialitate determinată — îndeosebi cînd e vorba de munca manuală — îşi pierde treptat utilitatea. Se aşteaptă în schimb de la muncitorul de azi un larg orizont al cunoştinţelor tehnice şi aptitudini de a gîndi creator şi independent.

Largi posibilităţi de intelectualizare şi umanizare a muncii, de ştergere a deosebirilor dintre ,,munca intelectuală" şi cea ,,fizică" oferă în orînduirea socialistă dezvoltarea diverselor forme de participare a muncitorului la conducerea întreprinderii. În acest sens, studiile lui St. Widerszpil, cunoscut specialist polonez în sociologia relaţiilor industriale, aduc o serie de date interesante cu privire la activitatea muncitorilor în sindicate, organizaţii politice, autoadministrare etc.

În statele socialiste, interesul crescînd al muncitorilor pentru activitatea întregii întreprinderi (ei iau parte nu la munca ,,fragmentată", ci la prelucrarea ,,produsului complex"), participarea lor la conducerea şi raţionalizarea relaţiilor de producţie în întreaga uzină — reprezintă o formă de ,,universalizare" a muncii pe seama ,,fărîmiţării" impuse de diviziunea muncii.

Perfecţionarea participării la conducere contracarează şi fenomenele secundare implicate de dezvoltarea tehnologiei şi constînd într-o anumită izolare a unor posturi de muncă, în monotonia unor operaţii etc.

În economia socialistă şi în cadrul comunităţii socialiste revoluţia tehnică oferă astfel oamenilor posibilităţi nu numai de reducere a timpului de muncă — fără riscul şomajului — , dar şi de asigurare a bunăstării generale a colectivităţii şi a accesului la învăţămînt şi cultură, şi în primul rînd posibilităţi ample de umanizare şi intelectualizare a muncii, de depăşire a deosebirilor dintre munca fizică şi intelectuală, de afirmare a lor pe tărîm social.

Desigur, aceste posibilităţi se cer puse în armonie — prin politica socială, culturală şi de învăţămînt — cu necesităţile revoluţiei tehnologice din fiecare domeniu al dezvoltării economice. De aceea noi acordăm astăzi în Polonia o mare atenţie modernizării sistemului de învăţămînt şi ridicării nivelului general de cultură.

4. Era tehnocraţiei?

Demonstraţia de mai sus ar putea fi subminată însă în parte prin felul de a înţelege traducerea ei în viaţă.

Este adevărat că condiţiile producţiei moderne impun ceea ce am numi ,,mica umanizare": soluţionarea problemelor de siguranţă, igienă şi estetică a muncii; înlăturarea exceselor de oboseală cauzate de intensificarea ritmului de muncă, a zgomotului, proastei aerisiri, a monotoniei muncii sau a suprasolicitării sistemului nervos; amplificarea informării în cadrul întreprinderii, participarea muncitorilor la raţionalizarea sistemului de fabricaţie, a stilului de lucru al conducerii. Dar acest fapt nu înlătură deloc necesitatea pentru tehnica modernă a unei conduceri de specialitate, centralizată. Pornind de aici se poate ajunge la constituirea unei elite de şefi administrativi care — deşi nu atît de brutal ca şefii de întreprindere din trecut — să reducă practic orice iniţiativă a producătorilor direcţi la o activitate pur executivă, invocîndu-se în acest scop metodele de administraţie ,,moderne", ,,umaniste".

Partizanii concepţiei tehnocratice ignoră însă faptul, cu totul esenţial, că prin actuala revoluţie industrială se obţine o reducere

[3] N. Wiener, *Cibernetică şi societate*, Varşovia, 1960, p. 176.

importantă a timpului de muncă, grație căreia producătorii direcți vor dispune de timp liber pentru perfecționarea calificării profesionale, pentru o intensificare a activității în viața lor socială. Ei ignoră implicațiile revoluționare în domeniul învățămîntului și al ridicării nivelului general de cultură, pe care le comportă revoluția tehnică, precum și „premisele culturale" pentru participarea comunității la conducerea și controlul întreprinderii. Acestea vor înlătura două obstacole principale din calea participării producătorilor direcți la conducere: lipsa de timp liber și de instruire. Revoluția tehnică oferă deci șanse mai mari pentru realizarea — pe baza transformărilor socialiste ale orînduirii sociale — a ideii de ordine democratică.

Ei uită în sfîrșit impactul progresului tehnic asupra „tehnologiei" muncii de conducere. Utilizarea în conducere a ordinatoarelor, a mașinilor de calculat și a diverselor dispozitive automate ce ușurează munca de birou, va determina — precum o prevăd mulți sociologi și economiști — o reducere însemnată a aparatului administrativ și crearea, cu ajutorul informaticii moderne, a unei forme mai precise de control în domeniul muncii.

Vorbind despre perspectivele dezvoltării relațiilor socialiste în rîndul muncitorilor industriali, se impune să luăm în considerare și faptul esențial că socialismul a creat și verificat diferite forme ale democrației, ale muncii întemeiate pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție.

În cadrul orînduirii socialiste problema eliberării și umanizării muncii nu este doar o problemă tehnico-economică sau socio-tehnică (eficiența conducerii), ea reprezintă și o componentă esențială a idealului socialist. Acest ideal se bazează pe o concepție ontologică științifică asupra omului ca „ființă care transformă în mod activ și conștient mediul său înconjurător și prin aceasta se realizează pe sine".

Pentru marxiști, munca umană nu este doar o sursă obișnuită de cîștig, ci o formă concretă de realizare a naturii umane — „realizarea esenței generice a omului" — și de manifestare a demnității umane, o formă de manifestare a personalității creatoare, a talentelor și responsabilității morale a omului, de aport al individului la binele obștesc, de socializare a individului. Muncitorul, omul muncii nu reprezintă un simplu „factor de producție" care poate fi manipulat după bunul plac, asemenea unui obiect. Muncitorul trebuie privit ca o ființă activă, luîndu-i în considerație demnitatea, trebuințele și aspirațiile și asigurînd posibilitățile de realizare a talentelor sale, a proiectelor sale creatoare.

Cercetînd felul cum s-a realizat această idee în statele socialiste, se pot constata următoarele modalități de participare a muncitorilor la conducere: inspecția instituită de muncitori și sovietele de deputați ai muncitorilor în primii ani ai puterii sovietice, apoi dreptul de control asupra administrației — adică un drept al organizației de partid și al sindicatului întreprinderii, consfătuiri de producție, conferințe economice etc. Sînt de amintit de asemenea acele organe speciale de autoconducere a muncitorilor create nu de mult în U.R.S.S. și în unele state europene de democrație populară — „consiliile permanente de producție" sau conferințele de autogospodărire a muncitorilor în Polonia etc.

Tendința de a ignora aspectele sociale și morale ale muncii rezultă adesea, cum s-a arătat mai sus, din soluția structurală și organizatorică, care se explică și prin ierarhizarea conștientă sau spontană a valorilor. Se pare că tehnicienii specialiști, absorbiți exclusiv de problemele de capacitate tehnică și de competență ca și de perfecționarea procesului de producție, de condițiile lui materiale și organizatorice, înclină să neglijeze motivația și finalitatea umană, socială a muncii. De acest fapt e răspunzătoare și lipsa unei pregătiri adecvate: filozofice, social-politice și umaniste a inginerilor, tehnicienilor și organizatorilor producției. De aceea, pentru a înlătura „stilul de muncă tehnocratic", este necesară *o bună formare umanistă* a tehnicienilor și inginerilor, o predare adecvată în școlile de specialitate a unor materii ca economia politică, teoria organizării muncii, sociologia relațiilor industriale, psihologia socială, filozofia, etica generală și profesională etc., precum și o muncă de educație desfășurată de organizațiile obștești în rîndurile personalului tehnic și administrativ al întreprinderii.

Revoluția tehnică nu conduce deci, în mod inevitabil, la o amenințare a valorilor umaniste în domeniul vieții de producție a omului. Unele primejdii reale apărute pe baza actualei „civilizații tehnice", posibilitatea de a folosi cuceririle în scopuri de distrugere (genocidul), ca și depersonalizarea muncitorului nu-și au originea în tehnica propriu-zisă, ci în natura orînduirii sociale.

5. „Homo Faber sau Homo Ludens?

Considerațiile premergătoare s-au axat cu deosebire pe raportul revoluției științifico-tehnice cu activitatea de producție a omului. Rămîne deschisă însă a doua problemă, care se leagă de cea precedentă, și anume: ce influență au transformările tehnologice și implicațiile acestora pe plan social asupra așa-numitei culturi spirituale a omenirii? Se știe, de pildă, că automatizarea producției așează

într-o lumină nouă problema diviziunii muncii în muncă fizică şi intelectuală, ceea ce trebuie să determine efecte corespunzătoare pentru schimbarea sistemului de educaţie, pentru modelarea ,,omului modern''.

Consecinţele majore ale progresului tehnologic şi ale raţionalizării procesului de producţie (,,cultura de consum'' tehnologică), ca şi cele decurgînd din dezvoltarea economică (creşterea ,,loisir''-ului şi *mijloacele* de comunicare moderne — mass-media) pot să producă, în anumite condiţii, ceea ce se numeşte ,,cultura de masă'' şi ,,spiritul de consum''. Sînt probleme asupra cărora nu voi insista în mod special, limitîndu-mă să ating doar un aspect al acestei problematici.

În literatura occidentală de specialitate referitoare la timpul liber, acest domeniu al vieţii umane (ca şi problema participării la cultură) este înţeles ca o ,,compensaţie'' a neajunsurilor din orele de muncă, a depersonalizării şi deformării vieţii individuale, particularitate a muncii în multe domenii de producţie.

Făcînd abstracţie de faptul că teoriile compensaţiei ascund în spatele lor o tendinţă evidentă de renunţare la perspectiva unei mai largi umanizări a activităţii muncitorilor, realizarea lor va duce neapărat atît la slăbirea unor factori esenţiali ai dezvoltării economice (rezidînd în atitudinea creatoare faţă de muncă şi în perfecţionarea mediului de muncă), cît şi la distorsiuni grave ale vieţii umane chiar în timpul liber al muncitorului. Aici începe de fapt deformarea culturii umane.

N. Wiener relevă că diminuarea efortului de a combate consecinţele negative ale actualei diviziuni a muncii şi ale dispunerii procesului de muncă după cerinţa reducerii timpului de muncă şi a compensaţiei în ,,timpul liber'', devine periculoasă în primul rînd pentru progresul tehnic. ,,Fiinţa umană — scrie Wiener — e capabilă să înveţe şi să studieze cu multă osteneală. Polivalenţa şi adaptabilitatea sînt sădite de la natură în creierul omului şi sînt cheia spre cel mai înalt zbor al său, ele caracterizînd structura organismului uman... Dacă fiinţa omului e redusă exclusiv la exercitarea uneia şi aceleiaşi activităţi, ea nu va fi nici măcar o bună furnică, necum un bun om. Cei care vor să ne organizeze pentru activităţi individuale constante şi cu limite fixe ar condamna omenirea la un mers atît de lent, că n-ar putea fi numit nici măcar: « cu jumătate presiune, înainte ! »''[4].

Opoziţia dintre ,,timpul liber'' şi ,,timpul de muncă'' e contestată cu şi mai mult temei de către oamenii de ştiinţă marxişti. În cartea sa *Il tempo libero*, cunoscutul marxist italian Gianni Totti a spulberat diversele mistificări acreditate de anumiţi gînditori în marginea acelui fragment din volumul III al *Capitalului* în care se vorbeşte despre importanţa crescîndă a ,,timpului liber'' pentru dezvoltarea şi libertatea omului. ,,Marx — scrie Totti — vorbea de înlăturarea totală a opoziţiei dintre muncă şi creaţia liberă, *id est* ... divertisment, în schimb sociologii care vor să perfecţioneze capitalismul sau cred în socializarea lui treptată lasă deschisă problema opoziţiei şi-şi reprezintă omul viitorului ca împărţindu-şi mereu timpul între munca productivă şi loisir ... Incapacitatea savanţilor nemarxişti de a recunoaşte şi aplica metoda dialectică nu-i poate conduce decît la poziţii extreme. Ei vor rămîne întotdeauna departe de conceptul schimbării şi al noii sinteze care transformă munca în contrariul ei şi plăcerea de a munci într-un mod nou, într-o nouă legătură între om şi natură ...''[5].

Marxismul autentic refuză de asemenea şi concepţiile neohedoniste care văd în muncă o funcţie a timpului liber, un preţ ce trebuie plătit pentru recreare şi divertisment, ca şi pe cele tehnocratice care văd în timpul liber o funcţie a muncii, o simplă formă a ,,reproducerii'', a refacerii forţei de muncă.

Ceea ce viza Marx nu era o revenire unilaterală a omului la *homo faber* sau la *homo economicus*, şi nici la un *homo ludens* deformant, ci integrarea dialectică a lui *homo faber, homo economicus, homo politicus, homo sapiens* şi *homo ludens*.

Procesul integrării se desfăşoară prin conlucrarea creatoare a indivizilor în toate sferele vieţii umane — începînd cu munca, activitatea obştească, domeniul învăţămîntului şi culturii şi terminînd cu felul de a petrece timpul liber. El cuprinde atît viaţa ,,exterioară'' a individului manifestată în procesele de muncă, în cadrul social, în relaţiile dintre oameni, cît şi viaţa lui lăuntrică, interioară: accesul neîngrădit la bunurile şi realizările spirituale ale omenirii, contemplaţia, reflexia asupra lumii şi a poziţiei omului în lume, asupra valorilor ce călăuzesc umanitatea, asupra menirii omului şi a responsabilităţii lui morale.

Tradiţia marxistă concepe acest proces în perspectiva generalizării şi a unei dezvoltări multilaterale, armonice a personalităţii umane, în perspectiva unui ,,om total'', a unui om în întregime angajat în viaţa socială.

[4] N. Wiener, *Cibernetică şi societate*, p. 54—55.

[5] G. Totti, *Il tempo libero*, Roma 1960, p. 126; cf. şi P. Maville, *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1957; I. Danecki, *Unitatea (armonia) timpului divizat. Timpul liber şi timpul de muncă în comunitatea industrializată*, Varşovia, 1970.

Genealogia teoriilor compensației se împletește cu contradicțiile esențiale ale dezvoltării țărilor capitaliste industrializate și superior dezvoltate. Apărînd bazele economice ale puterii lor, clasele dominante din aceste țări nu pot admite o mutație esențială a caracterului muncii umane în sensul umanizării ei. Ei se străduiesc deci să lege speranțele maselor muncitoare de perspectiva unei creșteri a consumului individual și a timpului liber. Neputînd admite o ascensiune socială reală a clasei muncitoare, ei se străduiesc să creeze un miraj al avansării individului — în legătură cu dezvoltarea așa-numitei ,,culturi de masă'', comercializată și primitivă. S-a dovedit totuși că în aceste societăți, care — poate cam prea repede — au fost numite ,,state ale prosperității'', depășirea nevoilor strict economice și a sărăciei n-a putut duce cîtuși de puțin la îmbogățirea spirituală a oamenilor muncii, la înflorirea unei adevărate culturi de masă. După cum o dovedesc numeroși filozofi, sociologi și teoreticieni înaintați, s-a ajuns tocmai la o situație opusă: în aceste societăți, asimilarea culturii este periclitată de generalizarea spiritului de consum, a plăcerilor comercializate și sterile, iar plictisul și sentimentul de goliciune a vieții au început să-i însoțească pe oameni atît în munca lor, cît și în felul de a-și petrece timpul liber.

De aceea ,,civilizația industrială'' socialistă nu se poate mărgini în mod unilateral — cum preconizează unii teoreticieni — la noile relații sociale, la dezvoltarea personalității omului și a spiritului cultural activ, la modul de a înțelege sensul și calitatea vieții, ci va acorda o egală atenție ,,valorilor timpului liber'', deoarece munca nu este numai baza existenței și înfloririi civilizației, dar și sensul principal al vieții umane și baza dezvoltării multilaterale a personalității.

Unirea perspectivelor civilizației și culturii socialiste cu umanizarea muncii este pe deplin posibilă, căci progresul continuu al tehnicii moderne și progresul social — după cum am arătat mai sus — favorizează în așa măsură transformarea condițiilor și a sensului muncii, încît din ce în ce mai mulți oameni vor putea desfășura o muncă creatoare, realizîndu-și astfel nevoile și aspirațiile personale. O viziune umanistă și totodată realistă asupra viitorului concepe dezvoltarea relațiilor socialiste ca o generalizare a activității creatoare a omului în toate domeniile vieții sale. Ea nu va fi deci o viziune despre o ,,civilizație a odihnei și divertismentului'' ca răsplată și compensație pentru insatisfacția produsă omului de munca automatizată de robot.

Din acest punct de vedere opoziția dintre muncă și timpul liber nu mai constituie o problemă. În accepția ei cuprinzătoare, problema ,,formării pentru viitor'' constă în pregătirea omului pentru activitate creatoare în ambele domenii ale vieții umane, pentru afirmarea personalității sale atît la locul de muncă, cît și în modul de a folosi timpul liber: participare la cultură, divertisment, sport, turism și alte forme de recreație.

Pentru marxiști, omul viitorului este un om complet, multilateral dezvoltat, o ființă activă care-și realizează personalitatea în toate sferele existenței sale — un *homo creator*, care va fi departe atît de unilateralitatea acelui *homo faber* tehnocratic, cît și a modelului hedonist pe care îl lansează în capitalism ,,civilizația de consum'' și ,,cultura de masă''.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI SOCIALISMUL *

DE

RADOVAN RICHTA, I. FILIPEC
(R. S. Cehoslovacă)

1. REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ CA PROCES SOCIAL

Mutațiile radicale ce au avut loc în domeniul științei și tehnicii și care au început să exercite în prezent o puternică influență asupra vieții sociale, se caracterizează printr-o logică ce le este proprie : ele constituie un lanț de transformări interdependente[1] ale căror efecte, în condiții sociale determinate, se repercutează asupra cauzelor care le-au generat și determină, în anumite privințe, accelerarea și intensificarea lor reciprocă. Astfel în societatea socialistă, unde revoluția științifico-tehnică dispune de un larg cîmp de manifestare, se desfășoară un întreg șir de procese revoluționare strîns legate între ele. Să analizăm cîteva din verigile acestui proces.

a. Revoluția actuală în domeniul științei este legată de o dezvoltare cantitativă fără precedent a cercetării științifice, de creșterea periodică a numărului și frecvenței descoperirilor, precum și de schimbări calitative survenite în înseși bazele științei. Concomitent asistăm la o refundamentare teoretică și metodologică a științei contemporane, care se deosebește de modul de abordare tradițional iluminist-cartezian. Aceste noi fenomene sînt departe de a fi lipsite de premise. Numai pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor de producție — în principiu atunci cînd există o bază de producție industrială (care să permită eliberarea unor mijloace relativ considerabile din procesul de producție nemijlocit spre a putea fi folosite la constituirea unui aparat de cercetări) — și înainte de toate în condițiile existenței unor puternice presiuni transformatoare exercitate de relațiile de producție socialiste, dezvoltarea științei a dobîndit un ritm care a impulsionat expansiunea cercetărilor și a pus sub semnul întrebării principiile care, din epoca iluminismului, stăteau la baza întregului sistem al cunoașterii societății. Criza ce a cuprins o ramură după alta a științei și care a fost însoțită de un torent tumultos de descoperiri, demonstrează că știința contemporană pătrunde în noi și noi domenii ale realității materiale : la nivelele de bază ale materiei vii, în structura elementară a materiei, în structura nucleului, în esența sistemelor cu autoreglare internă complexă. Totodată, așa cum prevedea cu deplin temei V.I.Lenin, ea generează dialectica materialistă, adică formează noi baze teoretico-metodologice care diferă de modul de abordare tradițional pe care știința — cea legată în principiu de folosirea mecanismului mașinilor — s-a sprijinit de-a lungul întregii formațiuni burgheze. Dezvoltarea aceasta e însoțită de serioase mutații în tehnica cercetărilor, în baza lor informațională, în organele de memorizare etc., fapt ce face din știința contemporană un organism dintre cele mai complexe și în permanentă dezvoltare. Ne găsim, evident, la hotarul unei profunde *revoluții științifice*, care afectează atît caracterul științei cît și statutul ei social — în particular raporturile ei cu baza economică a vieții milioanelor de oameni. Devenind cea mai importantă forță de producție a societății omenești, știința contemporană pătrunde pas cu pas în toate domeniile activității oamenilor. Pe măsură ce i se maturizează premisele, determinînd restructurări în condițiile de producție și de viață ale oamenilor, știința își face tot mai simțită valoarea și utilitatea pentru clasa muncitoare și pentru societatea socialistă.

b. Prefacerile actuale din domeniul științei sînt strîns legate de o amplă *revoluție tehnică*, de schimbările calitative ce se produc continuu în baza tehnico-materială a vieții sociale, ca urmare a aplicării noilor descoperiri în produc-

---

* Sub acest titlu reproducem trei capitole dintr-o lucrare mai amplă (litografiată) a celor doi autori cehi intitulată : *Naucino-tehniceskaia revoluțiia i soțializm.*

[1] „...revoluția științifico-tehnică ... aduce cu sine prefaceri calitative în tehnologia producției, în energetică, în uneltele și obiectele muncii, în organizarea conducerii, în caracterul activității productive desfășurate de oameni" (*La o sută de ani de la nașterea lui V.I. Lenin. Tezele C.C. al P.C.U.S.*, Pravda", 23 dec. 1969).

ţie. Dacă tehnica mecanică a maşinilor a constituit iniţial nucleul industriei şi a reprezentat principala modalitate de acţiune a omului asupra naturii, în prezent baza tehnico-materială tinde să fie asigurată prin tehnica cibernetică. Ea se caracterizează prin introducerea sistemelor automate, prin mutaţii în domeniul materiilor prime şi al energeticii, prin revoluţionarea transportului şi comunicaţiilor, prin modificări progresive în mediul artificial ambiant etc. O caracteristică a acestui proces este faptul că progresul tehnic, care secole de-a rîndul era condiţionat predominant de datele empirice şi de metoda „trial and error" (încercare şi eroare), se contopeşte în prezent cu dezvoltarea ştiinţei ca aplicare conştientă şi sistematică a lui, ca o parte componentă activă.

e. Constatăm, de asemenea, în legătură cu progresul actual al ştiinţei şi tehnicii, că ne găsim în pragul unei ample şi permanente revoluţii în *structura forţelor de producţie ale societăţii*, în sensul că nu mai avem de-a face cu o simplă trecere de la o tehnologie de producţie la alta, ci cu transformări repetate în chiar elementele lor componente şi în raporturile reciproce dintre ele. Sistemul producţiei industriale bazate pe maşini conduse manual cedează treptat locul producţiei complet automatizate. Ca urmare forţa de muncă simplă a omului este treptat eliminată din ciclul direct al producţiei şi transferată în faza de control şi pregătire. Forţa de muncă simplă tradiţională este înlocuită masiv cu aplicarea tehnică mult mai eficientă a ştiinţei ca forţă de producţie socială.

d. Transformarea ce are loc în structura forţelor de producţie determină schimbări calitative în dinamica bazei tehnico-materiale a societăţii. Forţa de muncă simplă a omului nu suferă comparaţie cu eficienţa economică a ştiinţei ca forţă de producţie. Acolo unde inovaţiile ştiinţifico-tehnice se succed într-un ritm destul de puternic şi continuu, devine posibilă o optimizare a producţiei care nu mai înseamnă simpla ei extindere cantitativă — cum a fost cazul revoluţiei industriale burgheze şi cum se întîmplă într-o anumită măsură în toate fazele primare ale industrializării —, ci se defineşte în primul rînd prin schimbări calitative ale forţelor de producţie, prin mutaţii în domeniul tehnologiei, organizării etc. din baza industrială existentă. Apare, prin urmare, posibilitatea de a se trece de la o dezvoltare extensivă la una intensivă a forţelor de producţie [2]. Aceste importante schimbări ce au loc în dinamica forţelor de producţie şi în întreaga viaţă socială deschid apoi noi posibilităţi în ceea ce priveşte amploarea procesului de reproducţie (disponibilitatea fondurilor), fapt ce permite să se îmbine creşterea neîntreruptă a producţiei cu creşterea rapidă a consumului şi a nivelului de trai. O condiţie nouă dar foarte importantă a unei asemenea reproducţii o constituie dezvoltarea mai rapidă a ştiinţei în comparaţie cu dezvoltarea tehnicii şi a tehnicii în comparaţie cu producţia directă. În ansamblu, o asemenea dinamică a forţelor de producţie nu mai este posibilă în cadrul capitalismului.

e. Realizarea acestor schimbări este legată de o treaptă calitativ nouă, mai înaltă a *conducerii şi organizării raţionale* a societăţii, care se bazează pe un plan şi un program ştiinţific pe termen lung. În principiu, acest lucru nu e posibil decît pe baza lichidării vechilor bariere fixe dintre clasele societăţii şi a introducerii la scara întregii societăţi a tehnicii moderne, de informare, organizare şi programare. În această privinţă afirmarea revoluţiei ştiinţifico-tehnice înseamnă totodată şi o „revoluţie organizaţională". În condiţiile favorabile ale societăţii socialiste, opera de organizare nu-şi schimbă numai formele şi mijloacele, dar şi sensul şi poziţia ei în viaţa societăţii.

f. Revoluţionarea continuă a producţiei, automatizarea unor procese în transport, a muncilor administrative, a serviciilor publice etc. modifică în fazele lor mai avansate procesul tradiţional de fărămiţare a muncii omului în elemente simple, abstracte, pur executive. Se produce în schimb o transformare treptată a procesului industrial de producţie într-un proces complex, în cadrul căruia ştiinţa se îmbină cu producţia iar funcţiile muncitorului cu funcţiile tehnicianului. Acest lucru indică, în ultimă instanţă, *transformările revoluţionare în conţinutul muncii*: trecerea omului de la operaţii simple, de pură execuţie în ciclul producţiei, la funcţii complexe reclamate de aplicarea ştiinţei în producţie şi la folosirea tuturor posibilităţilor sale creatoare. În această direcţie se deschide calea către schimbări viitoare radicale în ceea ce priveşte nivelul calificării şi instruirii tuturor oamenilor muncii, ca şi proporţiile diviziunii muncii şi structura profesională a societăţii. Dar asemenea schimbări nu sînt posibile decît în condiţii sociale favorabile pe care, în nici un caz, nu le asigură modul de producţie capitalist.

g. Transformările substanţiale în activitatea omului şi în condiţiile vieţii sale materiale produse de actuala revoluţie ştiinţifico-tehnică îşi găsesc o expresie semnificativă în creşterea cantităţii de „timp care se găseşte la dispoziţia omului", cum minunat caracterizează acest lucru Marx, timp disponibil

[2] Karl Marx caracteriza dezvoltarea ca „extensivă" atunci cînd „se extinde numai cîmpul de producţie" şi ca „intensivă" dacă „sînt folosite mijloace de producţie mai eficiente" (Vezi *Opere*, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 180).

pentru dezvoltarea forțelor omenești. Astfel ele acționează neîndoielnic (pe măsura posibilităților lor) în direcția schimbării calitative a conținutului vieții omenești și a relațiilor dintre oameni. Fapt este că, în condițiile favorabile ale societății socialiste, ele creează, într-o anumită măsură, o *dezvoltare socială (cultivare) universală a forțelor*, a potențelor și talentelor fiecărui individ, creînd prin aceasta un teren propice pentru o dezvoltare a oamenilor întemeiată pe relații de reciprocitate.

Totalitatea acestor tendințe de schimbare poate fi privită ca o caracteristică a unei *trepte noi* în dezvoltarea forțelor de producție, a bazei civilizației legate de esența revoluției științifico-tehnice actuale. Fapt este că în ansamblul lor asemenea schimbări de ordin științific, tehnic, organizațional, de calificare profesională, care duc în mod treptat la dezvoltarea socială a tuturor oamenilor muncii, la afirmarea de masă a forțelor omenești, se constituie la rîndul lor ca un element nou, activ și extrem de eficace pentru dezvoltarea științei și aplicarea ei, element care nu a existat în societățile anterioare. Dezvoltarea capacității creatoare a omului se traduce nemijlocit în creșterea nivelului și eficienței științei, tehnicii, organizării, calificării etc. În măsura în care în societatea socialistă — spre deosebire de treptele precedente ale civilizației — are loc generalizarea treptată a acestui proces de dezvoltare a forțelor omenești, se va crea un mecanism nou, mult mai dinamic al procesului istoric. Cu alte cuvinte, dezvoltarea forțelor omenești, întrucît se manifestă ca rezultat și efect al procesului general al revoluției științifico-tehnice, devine la rîndul ei o cauză producătoare de noi rezultate în știință, tehnică, organizare etc. Acolo unde condițiile sociale sînt de natură să asigure desfășurarea acestui circuit cauzal, dinamica interactivă a forțelor de producție capătă forma unei spirale care face din revoluția științifico-tehnică un *proces social* în adevăratul și deplinul sens al cuvîntului. În seria acestor prefaceri un rol hotărîtor de mediere le revine condițiilor sociale, condițiilor de producție, complexului relațiilor dintre oameni, care găsesc aici largi și necunoscute posibilități, dar care se pot manifesta totodată și ca factori limitativi cu rol hotărîtor în realizarea acestor posibilități nou descoperite. În acest sens afirmarea deplină a revoluției științifico-tehnice se leagă în mod vital de progresul revoluției sociale, de crearea relațiilor noi, socialiste dintre oameni și, în fazele cele mai înalte, a relațiilor comuniste.

2. LOCUL REVOLUȚIEI ȘTIINȚIFICO-TEHNICE ÎN EPOCA DE TRECERE DE LA CAPITALISM LA COMUNISM

Încă Marx și Lenin au arătat că transformarea întregii baze materiale a vieții omului, adică atît a condițiilor sociale cît și a celor tehnice, a însuși bazelor civilizației, reprezintă *o parte organică*, și anume unul din *elementele vitale* ale revoluției sociale, ale construirii socialismului și comunismului. Societatea nouă își poate dovedi superioritatea și avantajele multilaterale pe toate planurile numai prin formarea unor condiții noi de producție care să se îmbine cu transformarea întregii structuri și mișcări a forțelor de producție. Vechile formațiuni sociale nu dispar înainte de a dezvolta forțele de producție pentru care au creat un cîmp adecvat. La fel, relațiile noi, superioare dintre oameni nu se pot afirma deplin decît după ce s-au creat posibilități adecvate pentru dezvoltarea unor forțe de producție mai puternice și a unei dinamici mai eficiente a dezvoltării întregii baze materiale. Din acest punct de vedere, revoluția *științifico-tehnică nu reprezintă o simplă* completare a construirii socialismului întemeiată pe considerente de ordin exterior sau de prestigiu. În realitate avem de-a face cu o verigă legic necesară a procesului revoluționar, care începînd cu cucerirea puterii de către clasa muncitoare și cu luarea în stăpînire socială a mijloacelor de producție, pătrunde mai adînc în temelia dezvoltării istorice și înfăptuiește, cam a prevăzut Lenin, un nou mod de organizare a celor mai adînci baze economice pentru viața a milioane și milioane de oameni.

Considerată prin trăsăturile sale definitorii și într-o perspectivă istorică largă, revoluția *științifico-tehnică* apare ca un proces de transformare universală a structurii și dinamicii forțelor de poducție, proces corespunzător *epocii de trecere de la capitalism la comunism*. Între revoluția științifico-tehnică și dezvoltarea socialismului există, istoricește, o legătură tot atît de necesară ca și legătura ce a existat în secolele XVIII și XIX între schimbările provocate în producție de revoluția industrială și dezvoltarea capitalismului.

Revoluția industrială a marcat procesul formării unui mod de producție corespunzător capitalismului, procesul de apariție a *„bazei materiale proprii* a producției capitaliste"[3].

Paralel cu sistemul industrial mașinist a apărut și armata muncitorilor industriali

---

[3] K. Marx, *Caiete despre tehnică*, în „Voprosî istorii estestvoznaniia i tehniki", nr. 25, 1968, p. 25.

ocupaţi cu munci din ce în ce mai simple de deservire a maşinilor, muncitori care prin simpla reproducere a vieţii lor creează baza pentru reproducerea lărgită a capitalului ca relaţie socială dominantă. Principiul dezvoltat al capitalului a fost tocmai separarea ştiinţei de munca industrială, ceea ce a făcut inutilă iscusinţa deosebită în rîndurile masei de producători. O serie de elemente din această activitate descompusă au fost trecute apoi asupra maşinilor. În sistemul industrial bazat pe maşini[4] care şi-a găsit aplicarea în fabrică, în formele corespunzătoare de muncă şi de viaţă ale muncitorilor, s-a realizat dominaţia muncii moarte asupra muncii vii. Prin sistemul însuşi de organizare tehnică a fabricii masele de producători au fost supuse elementului social (capitalului) care a apărut din interacţiunea lor generală.

Asupra însemnătăţii specifice a industriei maşiniste pentru dezvoltarea societăţii burgheze a atras atenţia V.I.Lenin în analiza pe care a făcut-o transformărilor radicale ale relaţiilor sociale sub influenţa maşinilor (nu a naturii lor capitaliste), transformări denumite de obicei în ştiinţa economică „revoluţie industrială" (*industrial revolution*).

Interdependenţele dintre dezvoltarea forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie s-au dovedit a fi de aşa natură încît fără capitalism nu s-ar fi putut răspîndi tehnica industrială maşinistă, iar fără o bază constituită a forţelor de producţie, creată de revoluţia industrială, capitalismul nu s-ar fi transformat într-o formaţiune social-economică unitară.

O dialectică identică apare şi în interacţiunea dintre revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifico-tehnică contemporană. Nu este întîmplător că tocmai într-o epocă ce se caracterizează prin revoluţia socialistă au loc schimbări radicale în ştiinţă, tehnică, organizare etc.[5]. Pe de altă parte, este de aşteptat ca tocmai sub impactul cuceririlor ştiinţifice şi tehnice moderne, care oferă noi instrumente clasei muncitoare şi forţei sale conducătoare, partidul comunist, societatea socialistă să facă paşi considerabili în direcţia formării şi maturizării noilor condiţii sociale. Prin transformarea condiţiilor de viaţă produse de revoluţia ştiinţifică-tehnică noua societate îşi formează baza propriei sale civilizaţii, potrivit propriilor săi parametri tehnici şi nivelului izvoarelor pe care le creează, bază corespunzătoare relaţiilor noi, superioare, dintre oameni.

a. Oamenii nu pot să stăpînească pe deplin condiţiile vieţii lor — inclusiv propriile lor relaţii — înainte de a fi învăţat să le transforme potrivit unor scopuri. Pentru aceasta sînt necesare însă schimbări adînci în bazele ştiinţei şi în statutul ei social[6], iar acest lucru nu e posibil decît printr-o dezvoltare a ştiinţei care să-i permită să devină o parte constitutivă a tuturor condiţiilor de viaţă ale societăţii şi ale omului şi care să creeze posibilitatea stăpînirii depline a acestora. Prin urmare socialismul nu se poate dezvolta fără o *dezvoltare impetuoasă a ştiinţei* şi fără o integrare universală între ştiinţă, producţie şi viaţa socială. Spre a-şi realiza esenţa socială proprie, socialismul reclamă o restructurare adecvată a tuturor condiţiilor de viaţă pe baza cunoaşterii ştiinţifice, reclamă schimbări planificate, ştiinţific fundamentate în ansamblul producţiei, într-un cuvînt se cer înfăptuite o serie de procese ce definesc esenţa revoluţiei ştiinţifico-tehnice.

b. Spre a se putea dezvolta socialismul reclamă, de asemenea, *o treaptă nouă în dezvoltarea tehnicii* care să permită tehnicizarea şi automatizarea nu numai a operaţiilor elementare, mecanice, ci a tuturor celorlalte operaţii efectuate de forţa de muncă simplă în cadrul producţiei directe (tehnica cibernetică etc.). Automatul modern dirijat de maşina automată de calculat nu mai este propriu-zis o simplă maşină, ci un sistem tehnic care foloseşte o serie de maşini. Prin urmare, el presupune tehnicizarea tuturor operaţiilor de deservire, rezervînd omului în procesul de producţie doar rolul funcţiei de conducere şi control. Sistemele automate, tehnica actuală în domeniul producţiei, transportului, comunicaţiei, consumului ş.a,. inclusiv dirijarea proceselor chimice şi biologice, sînt tot atît de necesare şi indispensabile pentru societatea

---

[4] K. Marx a respins caracterizarea vulgară a maşinii ca instrument complex folosit de muncitor, pentru că din ea lipsea tocmai „latura socială" a producţiei maşiniste. El şi-a exprimat acordul cu Ch. Babbage care considera maşina ca un sistem ce foloseşte propriile instrumente şi chiar pe muncitori ca pe propriile sale instrumente (Vezi *Caiete despre tehnică*, p. 26—27). Raporturile inversate dintre capital şi muncă capătă prin dezvoltarea maşinilor caracterul unei „realităţi tehnice palpabile".

[5] „Nu este întîmplător că revoluţiile în ştiinţă şi în societate s-au produs simultan..." (J. D. Bernal, *Veda v dejinach*, sv. II, Praha, 1930, p. 8.

[6] În ciornele lui Marx pentru *Războiul civil din Franţa* putem citi următoarele: „...numai clasa muncitoare... poate transforma ştiinţa dintr-un instrument al dominaţiei de clasă într-o forţă a poporului... Numai în Republica Muncii ştiinţa îşi poate îndeplini adevăratul ei rol" (vezi *Opere*, vol. 17, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 584).

socialistă precum erau la vremea lor necesare, pentru capitalism, mașinile în fabrici. Experiența țărilor socialiste confirmă justețea ideilor întemeietorilor marxism-leninismului cu privire la faptul că crearea unor relații noi, comuniste între oameni presupune de asemenea o creștere uriașă a forțelor de producție ale societății.

e. Prin esența sa socialismul urmărește asemenea *schimbări în structura forțelor de producție*, care să excludă din ciclul direct al producției forța de muncă simplă a omului și s-o înlocuiască prin aplicarea tehnică dirijată de om a științei moderne ca forță de producție. Cerința aceasta e condiționată, pe de o parte, de eficiența scăzută a forței de muncă simple, necalificate a omului (în comparație cu componentele tehnice ale producției), pe de altă parte, de limitările și antagonismele sociale care se accentuează în societate ca urmare a folosirii unei părți a acesteia ca forță de muncă simplă, și, în sfîrșit, din cauză că în mod practic există limite pentru dezvoltarea aptitudinilor umane atunci cînd o parte a societății este nevoită să se ocupe de munci simple de deservire.

d. Dezvoltarea bazei economice a societății socialiste, ca societate întemeiată pe cooperarea și dezvoltarea reciprocă a indivizilor, nu poate fi decît una *intensivă*. Ea presupune un atare grad de eficiență și continuitate, de aplicare a științei în procesele de producție încît să permită o ridicare continuă și rapidă a productivității generale a muncii sociale și, pe această bază, o lărgire a reproducției. Se vor crea astfel, odată cu ridicarea continuă a producției, și izvoarele necesare pentru creșterea substanțială a consumului și pentru sporirea timpului liber necesar omului în vederea propriei sale dezvoltări. Însă acest lucru nu e posibil în condițiile unei dinamici scăzute, extensive a forțelor de producție. Socialismul e o societate bazată pe dezvoltarea forțelor de producție „nu în vederea reproducerii unei anumite stări sau, cel mult, în vederea extinderii ei, ci a unui mod de producție în care dezvoltarea liberă, nestînjenită, progresistă și universală a forțelor de producție constituie premisa societății și deci a reproducerii ei ...”[7].

e. Socialismul ia naștere pe baza socializării mijloacelor de producție; chiar de la început forța sa constă în aceea că el cuprinde în procesul de producție (care, în accepția dată de Marx și Engels, înseamnă producerea condițiilor de viață ale oamenilor), totalitatea forței asociate a oamenilor muncii din cadrul societății. Această tendință a socialismului constituie în genere baza pentru un nou rol social al științei. Spre deosebire de modul de producție capitalist, în care din principiu nu există o reglementare socială conștientă a producției și în care raționalul își croiește drum ca o medie ce acționează orbește, socializarea înseamnă „un tip mai înalt de organizare socială a muncii ... În aceasta rezidă izvorul forței și al triumfului inevitabil și deplin al comunismului” (Lenin). Socialismul se caracterizează printr-o organizare conștientă, planificată și rațională a întregului proces de reproducție în cadrul societății ca întreg.

f. Spre deosebire de trecerea de la capitalism la socialism, trecerea socialismului la faza superioară, comunistă, nu poate avea loc fără *o schimbare generală a caracterului muncii*, a întregului ansamblu de activități elementare desfășurate de om în producție, aceasta referindu-se atît la condițiile sale sociale, cît și la cele materiale întruchipate în nivelul tehnic și organizatoric al producției, ca și în nivelul de calificare corespunzător al oamenilor muncii. În sistemul industrial burghez munca s-a desfășurat în mod separat de aptitudinile intelectuale, era redusă la operații fragmentate, monotone, pur rutiniere de deservire a mecanismelor. Ea și-a pierdut astfel caracterul de autorealizare activă a omului, s-a reflectat grav în condițiile lui sociale de viață, în motivația, scopurile și valorile de viață, restrînse la nivelul simplei reproduceri a forței de muncă. Depășirea acestor limite înguste de viață presupune o transformare generală, socială și de substanță a muncii, transformare realizabilă prin aceea că „1) este statornicit caracterul ei social și 2) că ea are un caracter științific, că reprezintă totodată munca generală, este efortul omului nu ca forță naturală orientată într-un fel anumit, ci ca subiect care intervine în procesul de producție nu într-o formă pur naturală, statornicită în chip firesc, ci ca activitate care dirijează toate forțele naturii”[8].

g. Socialismul reprezintă opera eforturilor revoluționare ale clasei muncitoare. Misiunea ei istorică este desființarea tuturor condițiilor sociale și materiale care îngrădesc viața muncitorului, schimbarea totală a structurii societății și, în ultimă instanță, desființarea claselor în genere. În lupta ei pentru socialism clasa muncitoare descătușează treptat izvoarele activității creatoare, ale instrucției, culturii etc. pentru toți oamenii muncii, se orientează către un mod de viață care prin nivelul ei să asigure dezvoltarea generală a individului și a forțelor sale. Principiul și țelul final al comunismului le constituie „dezvoltarea deplină și liberă a fiecărui individ”. Principiul exploatării

[7] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 2, București, Edit. politică, 1974, p. 32—33.

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 2, București, Edit. politică, 1974, p. 99.

omului de către om este înlocuit cu principiul dezvoltării universale reciproce a indivizilor. Reiese limpede că numai prin aplicarea şi dezvoltarea deplină şi consecventă a revoluţiei ştiinţifico-tehnice în socialism devine posibilă punerea în valoare a uriaşelor rezerve pe care le reprezintă dezvoltarea tuturor forţelor şi capacităţilor oamenilor muncii.

3. VERIGILE MEDIATOARE DINTRE TRANSFORMĂRILE SOCIALE ŞI CELE TEHNICE CONTEMPORANE

Profundele legături interne dintre revoluţia ştiinţifico-tehnică şi socialism sînt estompate adesea, în actualul stadiu încă incipient al acestui proces, de o serie de împrejurări istorice care obnubilează esenţa reală a dezvoltării şi care sînt speculate în mod abuziv de către apologeţii burghezi.

Ansamblul condiţiilor de producţie evoluează, în contextele epocilor istorice, în corelaţie cu nivelul dezvoltării forţelor de producţie, însă acest lucru nu se produce automat şi nici independent de acţiunea inversă a condiţiilor sociale. Datorită unor atari împrejurări, care din punct de vedere teoretic au un rol secundar, este posibil ca în societăţi în care a învins revoluţia socialistă forţele de producţie să aibă iniţial un nivel de dezvoltare inferior celui din ţările capitaliste cu industrie dezvoltată [9]. În faţa socialismului stă astfel necesitatea înfăptuirii unor procese de industrializare primară; legătura mai adîncă a socialismului cu revoluţia ştiinţifico-tehnică se va revela abia treptat. În aceste condiţii, nu este exclus ca în societatea nouă să apară o anumită tensiune ca urmare a contradicţiei dintre nivelul atins în forţele de producţie (în multe privinţe încă insuficient) şi condiţiile nou create de colaborare mutuală între membrii societăţii. Această contradicţie are desigur un cu totul alt caracter decît conflictul cu caracter de clasă dintre vechile condiţii de producţie, bazate pe proprietatea privată, şi dezvoltarea forţelor sociale de producţie. Alta va fi deci şi soluţionarea acestei contradicţii: ea se va întemeia în principiu pe înfăptuirea raţională, planificată de măsuri radicale la nivel social global în vederea construirii accelerate a noii baze tehnico-materiale a societăţii socialiste, proces care în mod firesc nu este scutit de unele *disproporţionalităţi vremelnice*, de parţiale limitări sau decalaje în trecerea de la o etapă la alta etc.

Pe de altă parte, capitalismul — dintr-o serie de cauze mai cu seamă externe (îndeosebi în condiţiile existenţei socialismului şi a luptei dintre cele două sisteme sociale) — va fi nevoit să iasă din graniţele sistemului industrial clasic şi să se adapteze la condiţiile unei dezvoltări generale rapide a forţelor de producţie, deşi o atare dezvoltare — care priveşte sfera de ansamblu a revoluţiei ştiinţifico-tehnice — constituie deja un element cu natură străină în organismul societăţii capitaliste. Aceasta va provoca inevitabil în viaţa economică şi culturală o serie de fenomene noi, neobişnuite, care nu vor modifica însă, în nici un fel, esenţa socială a capitalismului. În felul acesta, unele elemente ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice apar la început în ţările capitaliste — nu însă fără o legătură generală cu apariţia socialismului pe arena istoriei şi nu în toată amploarea lor sau cu toate posibilităţile sociale pe care le oferă, după cum ele nu apar fără unele deformări esenţiale în însăşi dezvoltarea tehnică [10].

Acest lucru poate crea impresia că pentru revoluţia ştiinţifico-tehnică sînt esenţiale şi determinante îndeosebi acele schimbări şi

[9] Firește că ideologia burgheză face caz de orice dificultăţi temporare apărute, le speculează teoretic şi încearcă să prezinte aceste dificultăţi ca indicii de caracter defectuos sau de imposibilitate a realizării ţelurilor socialiste; în cazul în care se dovedeşte contrariul, succesele obţinute sînt interpretate ca rod al unor condiţii cu totul specifice, ca o excepţie nerealizabilă în alte ţări. Aşa, de pildă, în condiţiile Cehoslovaciei, cu un nivel de dezvoltare relativ ridicat, ascuţişul acestei argumentări a fost concentrat în afirmaţia că socialismul se potriveşte (în cel mai bun caz) ţărilor nedezvoltate din punct de vedere industrial. În legătură cu faptul că în prezent anumite curente burgheze exagerează starea de înapoiere a bazei productive de pornire din ţările în care a învins revoluţia socialistă şi califică în consecinţă socialismul existent drept ,,neautentic'', ,,neizbutit'' etc., n-ar fi nepotrivit să amintim că Lenin, care vorbea adesea despre înapoierea Rusiei, a rectificat un text în care nivelul economic al Rusiei prerevoluţionare era caracterizat cel mai ,,scăzut'', prin expresia ,,mediu'', adăugînd: ,,Fără un anumit nivel al capitalismului la noi n-ar fi ieşit nimic'' (V.I. Lenin, *Observaţii în legătură cu cartea lui N. Buharin ,,Economia perioadei de trecere''*, Moscova, 1932, p. 56).

[10] În S.U.A., creşterea numărului de maşini de calculat automate pentru scopuri militare depăşeşte volumul tehnicii cibernetice pentru scopuri paşnice. Specialiştii vorbesc adesea despre deformarea dezvoltării tehnice şi a folosirii rezultatelor ei în societatea burgheză. Progresul tehnic în domeniul producţiei apare aici adesea ca ,,produs rezidual'' al marilor programe militare.

elemente limitate, deformate sau rău valorificate care apar în contextul capitalismului contemporan și care nici pe departe nu definesc tendințele principale ale revoluției științifico-tehnice, ba dimpotrivă, sînt în contradicție cu ele și transpun tabloul etapelor intermediare pe planuri neadecvate.

Totodată situația conflictuală din lumea împărțită în clase exercită o influență multilaterală asupra acestor faze de început ale revoluției științifico-tehnice: pe de o parte, ea stimulează progresul științific și tehnic, iar pe de altă parte îi imprimă direcții și trăsături aparte care distorsionează sau estompează dimensiunile și tendințele sociale legice implicate de revoluția științifico-tehnică.

Ca un rezultat al întregului complex de verigi intermediare și procese mediatoare, apare o anumită discordanță reală între dezvoltarea socială și cea tehnică. Faptul acesta își găsește reflectare și în gama pestriță a concepțiilor asupra viitorului. La unul din poli se situează cei care fac caz de limitările ce stau în calea răsturnărilor produse în baza civilizatoare a societății — ca urmare a structurii sale capitaliste — sau de o anumită rămînere în urmă a țărilor în care au învins relațiile sociale socialiste. De pe această bază ei reduc întregul proces al revoluției științifico-tehnice la schimbări de ordin mai mult sau mai puțin secundar, care nu conferă forțelor de producție și dezvoltării lor o nouă calitate, interpretînd tendințele actuale în contextul ideilor tradiționale burgheze despre ,,societatea industrială". La celălalt pol se situează cei care admit că dezvoltarea viitoare a societății depinde de schimbările produse în volumul și în frecvența noutăților științifice și tehnice, dar o admit numai într-un sens anumit, numai sub aspect cantitativ, fără a lua în considerare parametrii sociali ai acestor schimbări. De aceea ei susțin și teoria celei de-a ,,doua" sau ,,a treia revoluții industriale", adică fac caz de formele corespunzătoare creșterii forțelor de producție, dar cu menținerea structurii lor inițiale și a reproducerii constante a condițiilor de producție capitaliste. În felul acesta dezvoltarea socială e îngustată și redusă la tendințele existente ale creșterii economice, socotită drept scară predeterminată, invariabilă a istoriei. De aici și tentativele de a atribui progresului științifico-tehnic rolul de instrument al *convergenței* sistemelor sociale opuse. Chiar și atunci cînd se admite existența unei variante socialiste a ,,societății industriale", fenomenele revoluției științifico-tehnice sînt interpretate ca un proces de convergență către un ,,sistem post-industrial" unic[11], în care se vor șterge oarecum deosebirile de orînduire socială.

Este adevărat că structura predominantă și dinamica forțelor de producție și prin urmare a formelor materiale ale muncii, a volumului izvoarelor de consum etc., vor duce pe o anumită treaptă a dezvoltării la unele forme asemănătoare ale procesului de civilizație. Dar chiar în aceste etape limitate, contextul social al schimbărilor tehnice este altul, iar prognozele sale sînt cu totul deosebite. De fapt, atunci cînd studiem realmente sistemele sociale, chiar dacă întreprindem acest lucru sub aspectul dezvoltării forțelor de producție, nu vom avea în vedere doar simpla creștere cantitativă, identică, ci vom urmări procesul dezvoltării în care, paralel cu fiecare pas în evoluția realității sociale, au loc schimbări în calitatea și structura forțelor de producție precum și în condițiile de producție. Sisteme sociale opuse care au în aparență forme materiale de producție asemănătoare, acționează în realitate tot mai accentuat în sensuri contrare asupra dezvoltării bazei civilizație și transferă treptat contradicțiile sociale asupra formelor reale ale vieții umane, care se manifestă în *divergența căilor* de dezvoltare a civilizației. Dacă pînă în prezent nivelul și structura forțelor de producție a pus mai puțin în lumină deosebirile dintre cele două sisteme sociale, perspectivele desfășurării revoluției științifico-tehnice pe tărîmul celor două sisteme opuse arată că ,,tocmai revoluția științifico-tehnică este un proces în cursul căruia se manifestă clar deosebirile principale dintre cele două lumi, deoarece în procesul acestei revoluții își va găsi locul în mod practic unificarea întregii societății din care decurge progresul științei și, în ultimă instanță, dez-

---

[11] Daniel Bell, *The Post-Industrial Society. A speculative View*, în *Scientific Progress and Human Values*, Elsevier, New York, Amsterdam, London, 1967, p. 155. În mod similar, încă W.W. Rostow considera anterior revoluția socialistă drept simplă deviere, ,,boală a perioadei de trecere", care va dispărea odată cu succesiunea stadiilor creșterii, transformîndu-se, de pildă, într-o ,,societate a consumului de masă" (vezi *The Stages of Economic Growth* 1960, p. 162).

voltarea omului ca forță de producție nouă, specifică a revoluției comuniste" [12]

Evoluția din ultimii ani demonstrează cu atîta putere această situație, încît propovăduitorii ,,secolului american" ar putea lua acest lucru drept o ironie rău intenționată. În cursul a douăzeci de ani de dezvoltare economică relativ rapidă teoriile burgheze se rezemau în prospectarea viitorului pe credința că știința și tehnica, laboratoarele și ordinatoarele, vor înlătura contradicțiile interne ale capitalismului și vor contribui la transformarea lui într-o ,,societate a belșugului", într-un pămînt al făgăduinței, într-un model pentru toată lumea [13]. Simptomele evidente ale crizei progresului științific-tehnic, manifestate spre sfîrșitul anilor '60, îndeosebi în S.U.A., au dat acestor iluzii o lovitură de nevindecat. Agravarea urmărilor negative ale dezvoltării științifico-tehnice, dezvoltare orientată unilateral spre obținerea profitului (îndeosebi în sfera mediului ambiant și a ,,calității vieții"), critica aspră la adresa științei și tehnicii, scăderea bugetelor și concedierea specialiștilor au demonstrat că nu societatea americană este alergătorul de nădejde menit să poarte făclia științei. Dimpotrivă, a devenit evident faptul că ea ,,nu este în stare să reglementeze dezvoltarea tehnologică într-o direcție care să țină îndeajuns seama de aria largă a cerințelor umane", ceea ce provoacă ,,un pericol serios pentru omul viitorului" [14]. A devenit evident și faptul că ritmul accelerat al progresului științific-tehnic și creșterea economică adîncesc tot mai mult conflictele din societatea capitalistă și produc nemijlocit ,,efecte traumatice" [15].

În cercuri oficiale se poartă discuții despre ,,conflictul ascuțit dintre succesul tehnic și insuccesul social" [16]. În cercurile neoficiale se

---

[12] R. Richta și colab., *Civilizația la răscruce* (Praha, 1966, p. 158). Ideea dezvoltării istorice divergente a sistemelor social-economice opuse din lumea contemporană este pivotul acestei lucrări, care, în condițiile complexe ale primei jumătăți a deceniului trecut, a încercat să croiască în țara noastră calea către o analiză științifică, marxistă a revoluției științifico-tehnice, către înțelegerea și stăpînirea în practică a legăturii organice a acesteia cu socialismul, pornind de la convingerea că, la un anumit punct critic baza capitalismului se va dovedi prea îngustă pentru afirmarea revoluției științifico-tehnice, în timp ce în socialism și în comunism vor fi realizate condițiile necesare pentru ca ea să se manifeste în toată amploarea sa. Încă de pe atunci autorii arătau că lucrarea *Civilizația la răscruce* e o ipoteză științifică ce necesită încă un studiu îndelungat, verificări și precizări. Dezvoltarea ulterioară a cunoașterii științifice în raport cu evoluția reală a confirmat, după părerea noastră, justețea ideii fundamentale a acestei lucrări. Dar ea a dezvăluit fără îndoială și unele părți slabe ale lucrării, care au generat unele neclarități și chiar interpretări discutabile. Ne referim în speță la insuficienta determinare socială a unor noțiuni privind forțele de producție, baza tehnică a vieții sociale (în primul rînd categoria de ,,civilizație industrială"); avem în vedere, de asemenea, unele formulări unilaterale sau care pot da naștere unor interpretări unilaterale și care, din dorința de a sublinia cu tărie și din unghi strict teoretic însemnătatea pentru socialism a dezvoltării forțelor de producție, a revoluției științifico-tehnice ar fi putut duce la slăbirea atenției necesare față de etapele de trecere sau față de ponderea condițiilor istorice specifice ale producției. În spiritul îndelungatei munci științifice avînd ca scop explicarea justă a problemelor revoluției științifico-tehnice, considerăm că este corect să vorbim despre acestea în lucrarea de față, care pornește de la rezultatele lucrării *Civilizația la răscruce* și își propune depășirea nivelului de cunoaștere existent, aprofundarea teoretică a problematicii revoluției științifico-tehnice și a legăturii ei cu socialismul.

[13] Cît de înrădăcinate erau aceste iluzii se poate vedea din afirmațiile lui D.B. Wisner, consilier al fostului președinte Kennedy în problemele științei: ,,Nădăjduim că mașinile electronice vor crea posibilitatea de a înțelege și controla importantele probleme sociale care produc frămîntări" (*Communications and Electronics*).

[14] *Technology, Processes of Assessement and Choice*. Raportul Academiei Naționale de Științe a S.U.A. ținut la Congresul S.U.A. din iulie 1969.

[15] ,,Există pericolul ca lumea apuseană să vadă în dezvoltarea economică, în dinamismul tehnic, în știință și tehnică izvoare ale dizarmoniei... Credința în creșterea economică a fost înlocuită cu un sentiment de indispoziție generat de perspectivele pe care această creștere le deschide..." (*Science, Growth and Society*, raport oficial al comisiei OECD, sub conducerea prof. H. Brooks, Paris, 1971, p. 20, 26).

[16] Z. Brzezinzki, *Between Two Ages. Americans Role in the Technotronic Era*, New York, 1970, p. 220.

intensifică „critica culturală", ba se fac auzite voci care proclamă știința și tehnica „o invenție satanică", „opium al intelectualilor" etc. Orice concepție mai serioasă în aceste probleme trebuie totuși să pornească de la constatarea faptului că în metropolele capitalismului, politica științifică nu e în ordine pentrucă societatea însăși nu e în ordine"[17]. Și dacă o asemenea concepție se va întemeia pe idei științifice, ea va ajunge la concluzia că nu există decît o singură cale reală care duce la realizarea tuturor cuceririlor revoluției științifico-tehnice fără ca prin aceasta să fie amenințate bazele societății înșăși și existența omului în genere — calea trecerii revoluționare de la capitalism la socialism.

[17] *Science, Growth and Society*, OECD, Paris, 1971, p. 39.

Studia Filozoficzne

(R.P. Polonă)

Nr. 4/1975

Din sumar: Premise filozofice și consecvența științelor particulare. În căutarea modelului de integrare a științei (Dezbatere); SEWERYN ZURAWICKI, Integrarea științelor sau integrarea cunoașterii; MICHAL TEMPCZYK, Poate fi fizicianul reducționist? JÓZEF KOSSECKI, Modelul cibernetic de difuzare a normelor sociale; MAREK ABRAMOWICZ, Introducere în problematica privitoare la *black holes*; ANDRZEJ SIEMIANOWSKI, Acțiune și cunoaștere nomologică; TADEUSZ WÓJCIK, Semiotehnica muzicală în lumina teoriei comunicării optime; SABINA MAGIERSKA, Unele observații despre analogie; WIESLAW GROMCZYŃSKI, Introducere în „filozofia" lui Kierkegaard; LESZEK NOWAK, Idealizare și interpretare umanistă; MIECZYSLAW MICHALIK, Etologie, etică normativă, metaetică.

Nr. 5/1975

Din sumar: JAN W. SARNA, Stanislaw Ignacy Witkiewicz; ANDRZEJ WALICKI, Stanislaw Brzozowski i Edward Abramowski; WITOLD MACKIEWICZ, Sinteza pozitivismului și romantismului ca drum spre realizarea autonomiei naționale; S. S. TOWMASJAN, J. I. CHACZIKIAN, Filozofia în Armenia sovietică; CHAIM PERELMAN, Dialectică și dialog; DIETER HENRICH, Formele negației în logica hegeliană; ADAM SYNOWIECKI, Despre interpretarea formelor hegeliene ale negației la Dieter Henrich; HENRYK PISAREK, Hegel despre dialectica cunoașterii științifice; MIECZYSLAW SUBOTOWICZ, Timpul (Unele considerații fizice) JADWIGA MIZINSKA, Rolul erorii în creație; ELZBIETA KALUSZYŃSKA, Despre conceptul de esență; MIECZYSLAW MICHALIK, Caracterul de clasă al moralității.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI UMANISMUL REAL

DE

I. NETOPILÍK
(R. S. Cehoslovacă)

Procesul afirmării revoluției științifico-tehnice contemporane ridică din nou, cu o acuitate mai mare decît oricînd, vechea problemă dacă și în ce măsură va reuși omul să-și subordoneze forțele uriașe ale tehnicii, astfel încît puterea ei să devină dintr-o amenințare pentru existența sa un mijloc de dominație asupra naturii și un izvor al dezvoltării sale universale.

Revoluția științifico-tehnică contemporană se definește prin schimbări considerabile în știință, tehnică, în structura forțelor de producție, în dinamica dezvoltării sociale și în conținutul muncii. Este evident însă că acest proces nu poate să nu ridice problema dezvoltării omului însuși, a transformării oamenilor muncii din obiecte ale producției în purtători materiali și spirituali ai progresului social și tehnico-științific. Capitalismul nu se dovedește capabil să rezolve această problemă și deci nici să ducă la desăvîrșire revoluția științifico-tehnică. El nu poate permite oamenilor muncii să devină subiectul progresului social și al celui tehnic-științific. Aceasta explică de ce problemele umanismului, implicate în dezvoltarea revoluției științifico-tehnice, au început să devină terenul unei ascuțite lupte ideologice. Folosirea cuceririlor științei și tehnicii în interesul întregii omeniri presupune corelarea revoluției științifico-tehnice cu sistemul social socialist.

Dacă în trecut educația oamenilor, exceptînd elita privilegiată, urmărea cu precădere asigurarea și funcționarea producției, corelarea revoluției științifico-tehnice cu realizările orînduirii socialiste deschide tuturor oamenilor posibilitatea unei educații multilaterale atît în vederea procesului de muncă și de producție, cît și a autorealizării lor ca oameni, a dezvoltării maxime a potențelor lor fizice și spirituale. Societatea socialistă, departe de a manifesta un interes unilateral și exclusiv pentru dezvoltarea producției, științei, tehnicii, urmărește înainte de toate formarea unui om multilateral, dezvoltarea tuturor capacităților sale fizice, intelectuale, spirituale, morale și afective, a unui om cu spirit creator și activ, responsabil pentru destinul noii societăți.

Într-o măsură sau alta, idealul abstract al omului multilateral dezvoltat a fost susținut și în trecut de către diferitele curente și orientări ideologice. Acest ideal, enunțat pentru prima oară în epoca Renașterii, a intrat în tradițiile progresiste ale gîndirii filozofice contemporane. Dacă lăsăm la o parte controversele în jurul conceptului de om multilateral dezvoltat, principalul obiect al ciocnirilor ideologice contemporane privind formarea omului îl constituie condițiile care permit afirmarea unei adevărate umanități.

Încă Marx și Engels, polemizînd cu mitul „omului" în general, scriau: „În indivizii care nu mai sînt subordonați diviziunii muncii, filozofii au văzut un ideal pe care l-au denumit «Omul» și întregul proces descris de noi a fost înfățișat de ei ca un proces de dezvoltare «a Omului»; în acest scop, în locul indivizilor care au existat pe fiecare treaptă a istoriei ei au pus «Omul», prezentîndu-l drept forța motrice a istoriei. În felul acesta întregul proces istoric a fost prezentat ca un proces de autoînstrăinare «a Omului». Aceasta se explică, în fond, prin faptul că în locul individului de pe treapta anterioară ei au pus întotdeauna individul mijlociu de pe treapta ulterioară. Prin această inversare, care din capul locului face abstracție de condițiile reale, a devenit posibilă transformarea întregii istorii într-un proces de dezvoltare a conștiinței"[1].

Înlăturarea acestei concepții idealiste a constituit una dintre condițiile necesare pentru elaborarea unei concepții științifice asupra omului, pentru fundamentarea umanismului marxist. Pentru clasicii marxism-leninismului punctul de plecare în înțelegerea naturii omului și a existenței sale l-a constituit practica istorică reală. Ei au îmbinat critica concepțiilor idealist-abstracte despre om și umanism cu critica înțelegerii omului ca ființă pasivă, pur receptivă. Respingînd diversele reprezentări speculative ei au elaborat o înțelegere a omului ca fiind propriul său demiurg,

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 70.

ca făuritor al propriei sale istorii prin mijlocirea practicii.

A rezolva problemele social-economice și umane în acord cu concepția materialistă a istoriei nu înseamnă însă, cum vor să acrediteze unii „critici" ai marxism-leninismului, abandonarea omului în brațele nemiloase ale unei fatalități economice oarbe, împăcarea cu realitatea existentă și adaptarea la această realitate (conformism). Această soluționare are loc pe baza unui program științific fundamentat de transformare a relațiilor existente. Nimeni n-a combătut cu mai multă tărie decît V.I. Lenin arbitrariul și subiectivismul în înțelegerea vieții sociale. Dar tot V.I. Lenin a demonstrat magistral în același timp că procesul și transformările istorice depind de oamenii înșiși, de cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării istorice. Întreaga activitatea teoretică și practică a lui Marx, Engels și Lenin stă mărturie despre atitudinea lor creatoare, activă față de realitate. Deosebit de actuale apar aceste idei leniniste în legătură cu problema ridicată de istoria contemporană, anume dacă omul e sortit să devină un element standardizat și anonim în mecanismul tehnico-birocratic, o ființă oprimată social și lipsită de drepturi, supusă forțelor oarbe ale fatalității economice, adică exploatării capitaliste, sau dimpotrivă va deveni cu adevărat un făuritor conștient al propriei sale istorii.

Așa cum a demonstrat experiența construirii socialismului, spontaneitatea ce a caracterizat înainte dezvoltarea socială se transformă într-un element subordonat și controlat, cedînd locul dezvoltării sociale planificate — condiție a construirii conștiente a viitorului.

Dezvoltarea planificată a societății socialiste trebuie deosebită însă principial de reglementarea practică în capitalismul monopolist de stat, al cărei scop primordial este să asigure condițiile generale de exploatare și de subordonare a oamenilor muncii sistemului social existent. Experiența arată că încercările de a înlătura spontaneitatea și contradicțiile dezvoltării sociale prin soluții de tip capitalist, departe de a lichida caracterul spontan al dezvoltării, duc mai curînd la intensificarea lui.

Cu atît mai importante apar planificarea științifică și conducerea societății socialiste în prezent, cînd are loc construirea societății socialiste dezvoltate, a cărei înfăptuire presupune un aport mereu sporit al științelor sociale, al științelor naturii și al celor tehnice. Folosind din plin realizările acestora, planificarea și conducerea socialistă fixează obiective speciale în calea spre obiectivul principal și constituie un izvor al făuririi libere și conștiente a viitorului, un mijloc de alegere a unor variante optime ale acțiunii sociale.

Îmbinînd pentru prima oară interpretarea filozofică și tradițiile gîndirii umaniste cu cercetarea științifică concretă, istorico-economică, sociologică, psihologică etc. a realității sociale, marxism-leninismul a permis nu numai o lărgire teoretică a problematicii omului și umanismului, dar și o rezolvare a ei practică. Am putea spune că el a transformat umanismul, utopic în umanism științific, care are la bază o înțelegere materialist-dialectică a lumii și o întemeiere materialist-științifică a dezvoltării societății. Nu se poate vorbi de umanism autentic în afara aplicării științei, în afara transformării și organizării raționale a societății. În accepția lui marxist-leninistă, termenul umanism nu desemnează ceva static și imuabil, ci însăși mișcarea reală de transformare și punere în valoare a realității sociale. În concordanță cu sarcinile mișcării muncitorești și revoluționare se impun pe prim plan și se realizează unul sau altul dintre aspectele umanismului socialist. Dacă la început se impune, ca premisă a umanismului real, lichidarea relațiilor capitaliste de putere și de proprietate, în cursul construirii societății socialiste apare pe prim plan, ca o altă premisă, înfăptuirea — cum arăta V.I. Lenin — a alianței dintre știință, proletariat și tehnică, drept bază și premisă pentru înlăturarea deosebirilor dintre oraș și sat, dintre munca fizică și intelectuală.

Construirea socialismului înseamnă unirea practică a mișcării muncitorești cu știința, luarea în stăpînire de către oamenii muncii a forțelor de producție, îmbinarea revoluției științifice-tehnice cu revoluția culturală socialistă. Lichidînd interesele înguste de clasă, revoluția socialistă deschide drum larg unei dezvoltări uriașe a forțelor de producție, organizării raționale a vieții sociale, afirmării activității conștiente și creatoare, pe baze științifice, a oamenilor muncii. Înfăptuirea revoluției științifico-tehnice reprezintă unul din aspectele misiunii istorice a clasei muncitoare.

O problemă de bază a oricărui umanism este aceea relativă la forța sau neputința omului, la temeiurile și perspectivele acțiunilor sale. În condițiile trecerii pe plan mondial de la capitalism la socialism și ale mutațiilor vertiginoase în știință și tehnică, această problemă devine un focar al luptei ideologice. Unii dintre ideologii burghezi și revizioniști, reprezentanți ai existențialismului antropologic, acuză marxism-leninismul de scientism optimist, de faptul că ar acorda atenție în mod exclusiv stăpînirii forțelor materiale, ignorînd problemele fundamentale ale dezvoltării omului și pericolele ce decurg din dezvoltarea științei și tehnicii. Acestora li se raliază într-o măsură și acei teoreticieni pentru care eforturile partidelor comuniste

din țările socialiste de a dezvolta știința și tehnica echivalează cu o trădare a idealurilor revoluționare, cu îmburghezirea mișcării muncitorești, cu revizuirea tehnocratică a marxism-leninismului. Alți ideologi burghezi care pornesc de la filozofia scientist-pozitivistă și de la diferitele teritorii tehnocratice acuză dimpotrivă marxism-leninismul de abordare ideologică a dezvoltării științei și tehnicii, de supraestimare a posibilităților și eforturilor omului de a subordona această dezvoltare intereselor societății.

În esență, atît interpretarea existențialist-antropologică cît și cea scientist-tehnocratică au comun faptul că instituie o opoziție între revoluția științifico-tehnică, de o parte, și dezvoltarea forțelor omenești, de altă parte. Umanismul acestor teorii nu trebuie totuși să ne înșele de vreme ce în cadrul lor omul apare doar ca un mijloc menit să răspundă cerințelor de funcționare rațională și eficientă a sistemului. În cadrul lor, clasa muncitoare este apreciată numai ca un accesoriu al complexului mecanism tehnic. Și nu întîmplător categoria ,,adaptării'' joacă un rol fundamental în aceste teorii.

Numeroși autori burghezi văd în revoluția științifico-tehnică modernă o amenințare pentru umanism, manifestată în ,,raționalizarea'' gîndirii și activității, în ,,depersonalizarea'' și ,,fărîmițarea'' individului, în pierderea valorilor umane și a inițiativei creatoare, în conduita standardizată, în transformarea omului într-o ființă unidimensională (producător și consumator). Cauzele degradării omului ei nu le caută în condițiile reale care o produc — relațiile social-economice capitaliste — ci în dezvoltarea științei și tehnicii. Ei fac astfel apologia folosirii capitaliste a științei și tehnicii, apologie îmbrăcînd în același timp haina criticii la adresa eforturilor țărilor socialiste îndreptate spre dezvoltarea științei și tehnicii.

Interpretarea existențialist-antropologică și cea scientist-pozitivistă a revoluției științifice-tehnice dezvăluie o înțelegere unilaterală a umanismului de pe poziții înguste de clasă, înțelegere ce-și are originea, pe de o parte, în concepția subiectivist-voluntaristă, pe de altă parte, în concepția obiectivist-fatalistă asupra omului și societății. Utilizarea științei și tehnicii în scopurile înguste ale burgheziei exploatatoare i-a aruncat pe oamenii muncii în rețeaua înrobitoare a unor relații sociale care se dezvoltă spontan. Evoluția istorică a capitalismului a pus cu tărie în evidență faptul că omul, masele de oameni ai muncii sînt în același timp creatorii și prizonierii relațiilor sociale create de ei înșiși. Această contradicție specifică orînduirii capitaliste și-a găsit expresia ideologică în diferitele sisteme filozofice, dintre care unele văd esența umanismului în fuga de lumea reală a științei și tehnicii și în opțiunea pentru lumea interioară a trăirilor (de pildă, diferitele curente existențialist-antropologice și romantice), iar altele vor să-l supună pe om, să-l integreze în sistemul fetișizat, înstrăinat al relațiilor capitaliste (de pildă, diferitele tendințe scientist-pozitiviste și tehnocratice contemporane).

Pesimismul disperat al așa-numitei ,,critici a culturii'' pentru care contradicțiile capitalismului își au sursa în dezvoltarea științei și tehnicii, de unde și respingerea revoluției științifico-tehnice actuale — cum îl întîlnim la reprezentanți ai existențialismului ca Heidegger, Ortega Y. Gasset, Sartre și la diferiții sociologi de genul lui Weber, Rüstow, Räpcke, Spranger, Freyer, precum și la reprezentanții americani și așa-numitei ,,teorii critice'' (Riessman, Fromm, Marcuse etc.) —, acest pesimism disperat își găsește completare în optimismul teoreticienilor ,,societății industriale'' (Aron, Fourastier sau ai ,,societății postindustriale'' (Bell, Brzezinski, Kahn ș.a.), care visează un capitalism ,,tehnocratic'' sau ,,cibernetic'' eliberat de orice contradicții prin dezvoltarea științei și tehnicii.

Contradicțiile societății capitaliste s-au reflectat astfel în contradicțiile dintre umanism de o parte, și știință și tehnică, de cealaltă parte, dintre științele sociale și științele naturii — științele tehnice etc. Ideologii burghezi consideră asemenea contradicții ca avînd un caracter etern sau absolutizează una din laturile lor.

Nivelul de trai relativ ridicat dintr-o serie de țări capitaliste dezvoltate nu constituie încă un indiciu al înlăturării contradicției dintre interesele burgheziei monopoliste și interesele întregii societăți, ale oamenilor muncii. Acest nivel este obținut pe calea unei puternice intensificări a muncii, pe calea exploatării, în dauna sănătății fizice și sufletești și prin neglijarea asistenței medicale, a dezvoltării culturii etc. După cum recunosc chiar economiști ai burgheziei, revoluția științifico-tehnică, departe de a rezolva problema somajului, dimpotrivă o agravează prin așa-numitul șomaj ,,tehnologic''. Distrugerea treptată a naturii, subminarea sănătății fizice și spirituale, demoralizarea, creșterea criminalității, pierderea sensului vieții, creșterea violenței și agresivității, a spiritului războinic împotriva mișcării de eliberare națională, precum și condițiile proaste de viață și muncă, foametea îndeosebi în țările ce se găsesc încă sub jugul colonialismului sau neocolonialismului — toate acestea sînt fenomene care însoțesc capitalismul monopolist de stat contemporan. Contradicția dintre imensele posibilități de progres social deschise de revoluția științifico-tehnică și țelurile înguste pentru care burghezia

imperialistă contemporană folosește realizările științei și tehnicii, devine un pericol pentru însăși existența societății omenești.

Urmările negative ale unui progres tehnico-științific orientat unilateral către profit, modul cum sînt valorificate cuceririle științei și tehnicii în scopuri utilitarist-pragmatice, incapacitatea societății burgheze de a face față problemelor ce decurg din pătrunderea științei în toate sferele vieții sociale își găsesc reflectare în „critica culturală" unilaterală de factură romantică, care opune științei umanismul. Pînă la un punct, această critică poate fi înțeleasă ca expresie spontană a contradicțiilor ce sfîșie societatea și care subordonează pretutindeni activitatea indivizilor la cerințele raționalității funcționale și ale eficienței pragmatice. Dar critica abstractă a „tehnicismului", „industrialismului", „raționalismului" etc. duce la utopism și, în multe cazuri, devine o bază pentru anarhism și voluntarism, precum o demonstrează unii ideologi ai „noii stîngi". Neînțelegînd dialectica sistemului social și generînd astfel trăsături anti-umaniste, această critică se convertește în ultimă instanță în apologie a capitalismului și în critică a socialismului din țările care tind să dezvolte revoluția științifico-tehnică. Ea prezintă această dezvoltare ca formă a înstrăinării, ca anomie, decădere culturală, ca depreciere a intelectului și personalității omului. Afirmarea revoluției științifico-tehnice provoacă atît ascuțirea contradicțiilor capitalismului, cît și criza valorilor tradiționale burgheze. Această criză se oglindește în primul rînd în ideologia creștină contemporană și în diferitele orientări existențialiste. Ceea ce le unește este critica raționalismului, acesta fiind făcut răspunzător de tehnicizarea excesivă a lumii, de reificarea relațiilor sociale și reducerea ființei omului la rolul de element anonim în mecanismul tehnic-birocratic. Se afirmă că triumful rațiunii n-a fost în fapt decît o trădare tragică a rațiunii. Atari concepții sînt îmbrățișate cu căldură și de diferiți ideologi de felul lui Marcuse, care ne zugrăvesc tabloul sumbru al unui viitor în care dezvoltarea științei și tehnicii va distruge în om tot ceea ce are el uman, cînd se vor stinge morală, valori umane și culturale iar indivizii vor fi reduși la simpli tehnocrați raționali. Avînd sub ochi practica capitalismului monopolist de stat, pentru ei transformarea științei într-o forță de producție nemijlocită nu constituie un izvor al dezvoltării omului, ci numai o amenințare ce plutește deasupra lui. De aceea ei izolează dezvoltarea omului de sfera producției, a practicii, a transformării practice a realității, tendință pe deplin învederată în diferitele viziuni despre omul „total", „omul secolului al XXI-lea", „societatea umanistă".

Criticii romantici ai așa-numitei „civilizații tehnice" aduc adesea marxiștilor reproșul că ar ignora consecințele negative ale dezvoltării științei și tehnicii, că s-ar găsi sub imperiul așa-numitului eros al tehnicii. Mulți dintre ei încearcă să le atribuie o concepție tehnică despre dezvoltarea socială, deși tocmai ei au ca punct de plecare ascuns o asemenea concepție și apreciază dezvoltarea științei și tehnicii ca o forță demonică, nesubordonată voinței omului. Ei susțin că marxiștii, concentrîndu-și atenția asupra dezvoltării științei și tehnicii, ar uita de om și de umanism. Asemenea obiecții critice sînt avansate mai ales de cei care taxează teoria revoluției științifico-tehnice drept o mistificare și o pătrundere a așa-numitei „rațiuni tehnice" în filozofia marxist-leninistă, rațiune ce ar genera un sistem de manipulare universală. Sub pretextul promovării unei filozofii umaniste ei adîncesc prăpastia tradițională dintre problema omului și știință și transformă umanismul real într-o interpretare abstract umanistă și abstract etică a problemei omului. Această atitudine disprețuitoare față de dezvoltarea științei și tehnicii, ca și ruperea filozofiei de problemele concrete ale construirii socialismului și reducerea ei la problematica unui om abstract, echivalează cu renunțarea la interpretarea materialistă a societății și înlocuirea ei prin concepții mic-burgheze și individualiste care joacă un rol dăunător în practica politică. Desconsiderînd legile concrete ale construirii socialismului, umanismul abstract devine un dușman al adevăratului umanism militant, al umanismului socialist.

La fel de lipsite de temei sînt și afirmațiile unor teoreticieni precum K. Axelos ș.a., potrivit cărora socialismul contemporan ar fi renunțat la țelurile umaniste și ar concepe dezvoltarea omului ca fiind condiționată exclusiv de progresul tehnic, precum și afirmațiile că doctrina lui Marx despre „emanciparea omului" s-ar reduce în fond la o teorie despre „emanciparea" tehnicii. Asemenea interpretări au la bază un reducționism vulgar al forțelor de producție la tehnică. Se știe însă că tehnica și forțele de producție nu sînt același lucru și că o teză fundamentală a materialismului istoric susține că omul — muncitorul — reprezintă forța de producție cea mai importantă. Cu alte cuvinte, prin producție, oamenii creează condițiile obiective care determină dezvoltarea lor — unitatea dintre forțele de producție și relațiile de producție.

Recunoașterea rolului determinant al forțelor de producție nu are nimic comun cu determinismul fatalist care subordonează pe om cerințelor implacabile ale tehnicii. Marx nu a ignorat deloc influența negativă a tehnicii, dar el nu atribuia această influență teh-

nicii ca atare, ci unei orînduiri determinate, celei capitaliste. Este adevărat că şi în condiţiile socialismului dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii întîmpină anumite greutăţi, antrenează unele fenomene negative, dar socialismul dispune de capacitatea de a le învinge şi pune sub control. Revoluţia ştiinţifico-tehnică nu se afirmă aici în mod independent de celelalte sfere ale vieţii sociale, ea fiind legată în mod conştient de progresul economico-social, spiritual şi cultural. Ideea însăşi a legării cuceririlor revoluţiei ştiinţifico-tehnice de avantajele socialismului nu se referă deloc la un proces automat, ci la afirmarea planificată a intereacţiunii dialectice dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie. O latură componentă a acestui proces o constituie lărgirea şi consolidarea democraţiei socialiste, participarea oamenilor muncii, a clasei muncitoare la conducerea proceselor sociale, formarea conştiinţei socialiste, dezvoltarea învăţămîntului, culturii şi întărirea rolului conducător al partidului comunist. O mare însemnătate capătă în această privinţă formarea modului de viaţă socialist, care trebuie să stimuleze participarea omului societăţii socialiste la construirea socialismului dezvoltat, întemeierea vieţii sale pe valorile ştiinţei, culturii şi concepţiei ştiinţifice despre lume.

Socialismul dispune de toate premisele pentru eliminarea opoziţiei dintre civilizaţie şi cultură, în condiţiile lui ştiinţa devenind un factor de integrare şi de transformare atît a culturii materiale (a civilizaţiei), cît şi a culturii spirituale, pentru eliminarea antagonismului dintre cultura umanistă şi cea ştiinţifică-tehnică, cu un cuvînt pentru lichidarea tuturor antagonismelor ce caracterizează societatea burgheză.

La scurt timp după Revoluţia din Octombrie, V.I. Lenin scria: ,,Înainte, toată inteligenţa, tot geniul omenirii creau numai pentru a asigura unora toate binefacerile tehnicii şi civilizaţiei şi a -i lipsi pe ceilalţi de lucrul cel mai necesar — instrucţiunea şi progresul. Acum însă toate minunile tehnicii, toate cuceririle culturii vor deveni un bun al întregului popor, şi de azi înainte inteligenţa şi geniul omenirii nu vor mai fi niciodată transformate în mijloace de constrîngere, în mijloace de exploatare" [2].

Se înţelege că nici în socialism aceste procese nu se desfăşoară fără contradicţii. Aşa, de pildă, automatizarea parţială şi dezvoltarea producţiei pe bandă rulantă intensifică fărămiţarea muncii, impun operaţii monotone şi limite pentru cîştigarea calificării şi folosirii depline a capacităţii omului. În schimb, formele mai înalte ale automatizării reclamă o calificare superioară, vor generaliza la scară de masă tipurile de muncă ce vor deveni pentru om o necesitate vitală de prim ordin. Probleme ridică iarăşi faptul că dezvoltarea conştiinţei socialiste nu decurge în mod automat din progresul pe tărîm economic, apoi folosirea raţională a timpului liber etc. De aici, înscrierea pe prim plan a problemelor educaţiei, învăţămîntului şi formării conştiinţei individului.

După părerea mea, clasicii marxism-leninismului vedeau esenţa adevăratului umanism în stăpînirea asupra condiţiilor de viaţă naturale şi sociale. Marxism-leninismul oferă clasei muncitoare şi tuturor oamenilor muncii un program raţional de adaptare a vieţii la cerinţele şi posibilităţile omeneşti ale dezvoltării. Nu este un program de refuz al lumii şi nici de percepere a ei într-o formă înstrăinată, ci unul de transformare a ei potrivit cu trebuinţele omului şi cu dezvoltarea lor. Teoria marxist-leninistă nu analizează evoluţia socială viitoare prin prisma unui ideal, ci arată în mod ştiinţific cum să fie organizate, folosite şi dezvoltate actualele forţe de producţie astfel încît să nu deformeze, să nu prejudicieze forţele sociale şi personale ale omului. Devine tot mai limpede faptul că numai socialismul deschide omenirii contemporane calea spre ieşirea din impasul contradicţiilor orînduirii burgheze, că realizările ştiinţei şi tehnicii contemporane nu pot fi puse în slujba omenirii decît prin transformări fundamentale ale societăţii. Înţelegerea materialist-dialectică a dezvoltării societăţii a transformat umanismul, afirmat în trecut ca un ideal mai mult sau mai puţin literar-teoretic, într-un act istoric practic, concretizat în revoluţia socialistă care urmăreşte eliberarea practică a omului.

K. Marx concepea societatea socialistă şi comunistă ca o societate a umanismului real. El avea în vedere atît orînduirea socială, cît şi ,,mişcarea reală" practică, procesul concret de edificare a noii orînduiri, umanismul socialist activ care transformă lumea pe baza cunoaşterii legilor dezvoltării ei. Este un umanism concret care dobîndeşte realitate în procesul revoluţiei socialiste şi al construirii socialismului şi comunismului. Umanismul marxist are ca premise lichidarea proprietăţii private şi a tuturor formelor de exploatare, crearea bazei tehnice-materiale a socialismului şi dezvoltarea multilaterală a personalităţii etc.

În etapa actuală, ca urmare a consolidării relaţiilor de producţie socialiste, se pune problema dezvoltării nelimitate şi universale a forţelor de producţie corespunzătoare societăţii socialiste, a ridicării pe o treaptă nouă a planificării şi conducerii producţiei şi a vieţii sociale.

Marxism-leninismul nu fetişizează dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii, nu o concepe ca o

[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 35, Bucureşti, Edit. politică 1965, p. 299.

forță fatală ieșită de sub controlul omului. Ideologii burghezi care impută marxiștilor un optimism naiv în abordarea revoluției științifico-tehnice, invocă drept argumente unele urmări negative ale industrializării socialiste. Fără a tăgădui aceste urmări, trebuie totuși luat în considerare faptul că socialismul s-a dezvoltat pînă acum pe o bază tehnică neadecvată, că numai prin promovarea revoluției științifico-tehnice el capătă posibilitatea de a-și făuri o bază tehnico-materială proprie.

Socialismul a lichidat bazele dominării relațiilor sociale de înstrăinare, însă urmările indirecte ale acestei dominații manifestate în modul de dezvoltare a tehnicii în capitalism, nu pot fi înlăturare decît treptat, în cursul unei întregi epoci istorice. Există de asemenea consecințe neprevăzute ale activității conștiente și raționale a oamenilor, decurgînd din faptul că nu se cunosc în suficientă măsură toate efectele activității productive. Aceasta nu infirmă însă deloc capacitatea omului de a subordona tehnica nevoilor sale. În sfîrșit, nu trebuie să uităm nici faptul că o serie de fenomene negative cum sînt poluarea atmosferei, intoxicarea apelor, solului etc. vor putea fi înlăturate în epoca noastră numai printr-o puternică dezvoltare a științei și tehnicii. Trebuie să notăm apoi că progresul științei și tehnicii deschide posibilitatea, de exemplu, de a se aplica noi metode tehnologice și de producție capabile să împiedice apariția unor fenomene negative. Cu cît știința și tehnica se vor dezvolta mai intens, cu atît va crește și capacitatea omului de a prevedea rezultatele mai îndepărtate ale activității sale productive. În capitalismul actual chiar dacă avertismentele oamenilor de știință relative la distrugerea treptată a mediului înconjurător nu mai pot fi desconsiderate, interesele egoiste de clasă limitează inevitabil sincera preocupare pentru urmările negative ale producției.

Umanismul marxist nu poate fi echivalent cu o glorificare a economicului și tehnicului, concepute ca scopuri în sine. Patosul lui constă în faptul că promovînd dezvoltarea economiei și tehnicii, cunoașterea legilor dezvoltării vieții materiale în general, el le consideră drept condiții necesare pentru afirmarea omului ca subiect și făuritor al propriei sale dezvoltări istorice, pentru eliberarea sa de sub domnia mașinilor și a banilor, pentru transformarea sa în stăpîn al dezvoltării economice și tehnice.

Esența revoluționară a dezvoltării tehnicii în condițiile construcției socialiste nu poate fi și nu trebuie redusă la simpla aplicare în producție a tehnicii noi. Această esență se manifestă în primul rînd în consecințele pe care le are pe plan uman și social. Caracterizîndu-se prin adînci mutații în condițiile tehnice și sociale ale procesului de producție, revoluția științifico-tehnică determină schimbări și mai importante în situația subiectului societății socialiste, a clasei muncitoare și a tuturor oamenilor muncii. Mutațiile ce au loc în producție în sensul stăpînirii procesului productiv, ridică pe o treaptă nouă și sporesc dominația oamenilor asupra naturii, modifică poziția lui în procesul de producție. Progresul automatizării va înlătura treptat acele operații și activități care prezintă încă monotonie, uniformitate, rutină. Pătrunderea progresivă a cunoașterii științifice în procesul muncii va face să crească rolul învățămîntului, raționalizării, capacității de decizie și măiestria în conducerea și în alegerea metodelor tehnologice. Nu numai că știința pătrunde azi tot mai mult în producție, în sfera conducerii economice și de stat, dar ea devine și o parte componentă a vieții cotidiene, materiale și spirituale a oamenilor. Societatea socialistă — și în aceasta rezidă superioritatea ei față de societatea burgheză contemporană — asigură tuturor oamenilor muncii accesul la valorile științei, posibilitatea de a și le însuși. Știința, cunoașterea științifică se integrează constitutiv în cultura spirituală și în formația omului societății socialiste. Aceasta reprezintă un moment nou în viața societății, deoarece în trecut, cînd viața socială și producția se întemeiau mai mult sau mai puțin pe repetarea acelorași modele de comportament, o asemenea calitate a gîndirii nu era o necesitate.

Locul ce revine științei în socialism se deosebește de statutul ce i se atribuie în societatea burgheză contemporană. În aceasta din urmă, unde e subordonată țelurilor producției capitaliste, știința e privită dintr-o perspectivă utilitară și pragmatică. În condițiile socialismului, clasa muncitoare eliberează știința de folosirea ei unilaterală, îi conferă o funcție ce derivă din esența ei internă, și anume de a fi mijlocul cel mai eficace de dominare a realității și de eliberare a omului. Din acest punct de vedere știința devine, în societatea socialistă, unul din principalele izvoare ale dezvoltării multilaterale a omului. Asociind activitatea creatoare cu știința socialismul conferă creației omului un caracter multilateral, intelectual, rațional. Se poate susține, pe drept cuvînt, că știința, cunoașterea, reprezintă în societatea socialistă unul din izvoarele fericirii omului și ale realizării lui plenare.

Uneori, din faptul că știința se transformă într-o forță de producție nemijlocită, că deschide căi noi tehnicii și industriei se trage concluzia greșită că ea devine singura forță motrice a tehnicii contemporane, a industriei și a societății în general. O asemenea teză transformă știința și tehnica în determinanți fundamentali ai dezvoltării sociale. De aici și referirile la epoca actuală ca la un secol al revoluției științifico-tehnice sau al automa-

tizării, al societății industriale de masă etc. Interpretarea idealistă a revoluției științifico-tehnice reprezintă un element al apologiei capitalismului monopolist de stat, o tentativă de acreditare a ideii transformării capitalismului într-o societate nouă. O reflectare deformată a revoluției științifico-tehnice ne-o dau teoriile sociale burgheze despre noua „societate industrială" (J. Galbraith), „societatea cibernetică" (Brzezinski), „societatea postindustrială" (D. Bell) etc.

Aceste concepții au la bază reprezentarea idealistă despre „rațiunea pură", convertită în prezent în ideea de „rațiune tehnică" dezumanizată. Fetișizarea raționalității utilitariste duce la diferitele teorii tehnocratice și tehnicizante asupra dezvoltării sociale, teorii care, pe de o parte, absolutizează unele momente ale revoluției științifico-tehnice, iar pe de altă parte reflectă în mod spontan folosirea unilaterală, limitată a realizărilor științei și tehnicii în societatea burgheză contemporană. Subordonarea științelor naturii, a celor tehnice și sociale unor scopuri utilitarist-pragmatice, intereselor de clasă ale burgheziei duce la înstrăinarea acestor științe. Teoriile tehnocratice și scientiste văd în acest fenomen o afirmare a rolului științei și tehnicii în societate, afirmare menită să salveze societatea capitalistă și să rezolve contradicțiile ei. Tendința de a face din știință și tehnică un suport al orînduirii capitaliste se manifestă în reducerea funcțiilor multilaterale ale științei la un singur aspect, cel tehnologic, și în izolarea științei de sistemul social. O atare simplificare a locului științei revine în ultimă instanță la susținerea determinismului tehnologic, a tezei că dezvoltarea socială nu e decît un produs al dezvoltării științei și tehnicii, fapt ce permite ideologilor burghezi să atribuie științei și tehnicii toate contradicțiile capitalismului și să spere că aceste contradicții vor putea fi rezolvate fără revoluție socială. Concepțiile tehnocratice și tehniciste transformă știința și tehnica într-o falsă ideologie (Habermas) cu aparențe de renunțare la ideologie și chiar cu pretenții de a-l fi depășit pe Marx. Această falsă ideologie nu este decît o apologie a societății capitaliste îndreptată împotriva tezelor marxist-leniniste despre necesitatea transformării societății ca o condiție de bază a dezvoltării științei și tehnicii și totodată a omului.

Teoria „societății industriale" nu poate ieși din orizontul îngust al viziunii burgheze asupra dezvoltării științei și tehnicii. Acest lucru se reflectă, între altele, și în faptul că ea atribuie rolul de exponent al revoluției științifico-tehnice unei pături subțiri de specialiști competenți, negînd acest rol clasei muncitoare, maselor de oameni ai muncii. În felul acesta ea consfințește deosebirile sociale și de clasă și „fundamentează" teoretic imposibilitatea dezvoltării cultural-tehnice a oamenilor muncii. Deși se prezintă ca susținătoare unică a progresului tehnico-științific nelimitat, în realitate ea îl frînează deoarece neagă rolul maselor largi în afirmarea revoluției științifice-tehnice.

Adîncirea contradicțiilor social-economice ale capitalismului și creșterea influenței sistemului mondial socialist au subminat însă iluziile tehniciste că progresul științific-tehnic va rezolva de la sine problemele societății burgheze. Aceasta explică tentativele (de ex. A. Toffler, S. D. Servan-Schreiber, P. Drücker) de a înlocui înțelegerea îngust utilitaristă a revoluției științifice-tehnice cu o concepție mai largă privind interdependența dintre societate, politică și cultură. La baza considerațiilor acestor autori stă cercetarea comparativă a dezvoltării științei, tehnicii, economiei, politicii și culturii din țările capitaliste și din lumea socialistă și chiar din lumea a treia. Relevarea unor fenomene de criză în dezvoltarea capitalismului contemporan, relevare ce se sprijină adesea pe date din teoria socială a lui Marx, e orientată spre formularea de proiecte pragmatice menite să stabilizeze orînduirea capitalistă. Nu e mai puțin adevărat că în asemenea cercetări se fac simțite adesea deziluzia profundă și îndoiala cu privire la evoluția viitoare. Un exemplu tipic ni-l oferă lucrarea lui R. Aron *Deziluziile progresului* [3], în care se declară că nici revoluția socială, nici cea tehnică nu pot aduce omului fericirea dorită. Acest scepticism provine din neînțelegerea faptului că adevărata emancipare a omului o poate asigura numai o îmbinare complexă a revoluției socialiste cu revoluția științifico-tehnică.

Determinismul tehnologic a devenit unul din pilonii unor critici la adresa construirii socialismului. De pe platforma lui sînt lansate atacuri împotriva rolului conducător al partidului comunist și al clasei muncitoare, împotriva dictaturii proletariatului. Sub pretextul necesității de a ridica eficiența și organizarea rațională a producției, dictate de cerințele revoluției științifico-tehnice contemporane, mulți încearcă să demonstreze că conducerea societății ar trebui să fie preluată de către experți, care să-i înlocuiască, într-o măsură sau alta, pe activiștii politici. După ei, locul ideologiei marxist-leniniste și mai ales al dialecticii materialiste ar trebui să-l ia așa-numita gîndire sistemic-cibernetică, socotită un tip de gîndire mai adecvat stării actuale a științei și tehnicii. Aceste proiecte pornesc, în ultimă analiză, de la teoria „societății industriale" potrivit căreia știința și tehnica generează, independent

[3] R. Aron, *Les desillusions du progrès Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, 1969.

de natura relațiilor social-economice, probleme identice și promovează cerințe identice, deci au nevoie de metode identice de rezolvare. Ele privează clasa muncitoare de misiunea sa istorică — edificarea societății comuniste fără clase pe baza creșterii nelimitate a forțelor de producție — sau reduc această misiune la cucerirea puterii politice și la instaurarea socialismului, rezervînd intelectualității sarcina înfăptuirii revoluției tehnico-științifice. În felul acesta, clasa muncitoare e redusă la rolul unui obiect al dezvoltării istorice sau, mai exact, al unui obiect de manipulare din partea diverselor grupări ce vor să cucerească puterea politică. Pornind de la o înțelegere unilaterală a umanismului, teoria ,,societății industriale'' recunoaște dezvoltarea omului doar sub forma adaptării lui la cerințele științei și tehnicii, numai în limitele capacității sale de a funcționa eficient și adecvat în sistemul producției moderne.

Știm însă că Marx nu înțelegea ,,emanciparea omului'' și dezvoltarea lui multilaterală în mod utopic, adică în afara procesului concret de transformare a vechii orînduiri sociale și a celui, complex și anevoios, de construire a noii orînduiri pe baza celor mai noi realizări ale științei și tehnicii. Pentru Marx cerința dezvoltării multilaterale a personalității decurgea din caracterul marii industrii, dar o atare cerință urma să se realizeze progresiv abia în sistemul integral al relațiilor sociale și ideologice socialiste. Iar această cerință o poate înfăptui numai clasa muncitoare, singura interesată în cel mai înalt grad să pună stăpînire deplină pe procesele naturale și sociale, prin urmare și singura interesată în dezvoltarea nelimitată a cunoașterii, științei și tehnicii. Departe de a slăbi sau dispărea în perioada construcției desfășurate a socialismului, rolul determinant al clasei muncitoare se va întări continuu, căci numai această clasă, sub conducerea partidului său revoluționar și înarmată cu doctrina marxist-leninistă, se dovedește capabilă nu numai să înfăptuiască în mod consecvent dezvoltarea științei și tehnicii, dar și să o subordoneze cerințelor societății socialiste și ale membrilor ei.

Omul multilateral dezvoltat, a cărui deplină afirmare constituie sensul și țelul luptei clasei muncitoare, nu-și caută libertatea și valoarea într-o visată independență față de societate și natură; dimpotrivă, recunoscîndu-se legat de natură și societate el caută să cunoască legile lor și să le folosească în practică, devenind astfel un subiect conștient al procesului dezvoltării social-istorice.

De aceea orizontul larg al cunoașterii, începînd cu cunoștințele de istorie și filozofie și mergînd pînă la științele tehnice și științele naturii, constituie o trăsătură definitorie a profilului spiritual al omului nou. Numai un astfel de orizont de cunoaștere îl poate înnobila și îmbogăți emoțional, îi poate activiza multilateral potențele și aptitudinile creatoare în cadrul procesului de transformare a realității și de valorificare a ei potrivit cerințelor omenești. Societatea socialistă are nevoie de oameni activi, înzestrați cu inițiativă și spirit creator, de oameni care se dezvoltă multilateral și armonios. Contradicțiile adînci ale capitalismului monopolist de stat ne arată că revoluția științifico -tehnică nu poate fi subordonată țelurilor lui limitate. Deși procesul revoluției *științifico-tehnice* și procesul construirii socialismului au început relativ independent unul *față* de celălalt, ele se găsesc totuși într-o profundă unitate. Numai socialismul poate să dezvolte pe deplin revoluția științifico-tehnică și numai revoluția științifico-tehnică poate să ducă socialismul la deplină maturitate, căci numai prin ea se poate ajunge la desființarea diviziunii muncii, la creșterea timpului liber, la noi izvoare ale bogăției sociale, la o poziție nouă a omului în producție și la noi posibilități în activitatea sa creatoare.

Înțelegerea esenței revoluției științifico-tehnice presupune totodată o justă înțelegere a problemei rolului clasei muncitoare. Am arătat înainte că teoriile burgheze care contestă clasei *muncitoare rolul de forță* principală a progresului social — cum este cazul diverselor *concepții existențialist-antropologice* sau al celor scientist-pozitiviste — nu pot înțelege *nici consecințele economice*, sociale, politice și culturale ale revoluției științifico-tehnice. Cu toată diferența de apreciere a progresului științei și tehnicii — alternînd între contestarea pesimistă și încrederea naivă optimistă — în principiu ele se aseamănă prin faptul că transformă dezvoltarea științei și tehnicii în forță motrice principală a dezvoltării sociale, în conținut principal al epocii contemporane. În ambele cazuri știința și tehnica sînt fetișizate, sînt rupte de realitatea socială, de clasele sociale, de activitatea omului, evoluînd deci în afara forțelor capabile să le subordoneze intereselor omului. Însă atît știința cît și tehnica sînt produse ale activității umane, sînt parte integrantă a unei orînduiri social-istorice date, o ramură specială a activității omenești. Istoria o fac oamenii — repetau adesea clasicii marxism-leninismului; se înțelege însă că nu o fac în mod arbitrar, și tocmai în acest fapt rezidă atît raționalitatea cît și iraționalitatea istoriei omenești, atît dramatismul cît și măreția ei. În condițiile socialismului oamenii *încetînd de a se mai raporta orbește* la legile obiective, devin stăpîni pe conduita lor, călăuzită întotdeauna de obiectivitate, și acest control permite clasei muncitoare să construia-

scă o societate nouă în care omul să nu fie sclavul, produsul activității sale sociale.

Cunoașterea și controlul legilor obiective permite oamenilor să dezvolte o inițiativă creatoare. Firește că nu este vorba de un act singular ci de un proces istoric care are loc în formațiunea comunistă, al cărui țel final este tocmai dezvoltarea deplină a forțelor și aptitudinilor omului și a cărei bogății constă în universalitatea „trebuințelor, posibilităților, mijloacelor de consum, forțelor de producție etc. ale indivizilor, universalitate generată de schimbul universal", cu alte cuvinte în deplina afirmare a „dominației omului asupra forțelor naturii, adică atît asupra forțelor așa-numitei «naturi», cît și asupra forțelor propriei sale naturi" [4].

Esența revoluționară a progresului științific-tehnic contemporan se manifestă pozitiv doar în legătura lui indisolubilă cu socialismul, cu clasa muncitoare. Căci numai în contextul acestei legături își poate dezvălui revoluția științifico-tehnică întreaga bogăție a consecințelor ei pentru om și societate.

De aceea clasa muncitoare e chemată să facă din revoluția științifico-tehnică o cauză a sa la nivel internațional, să-i asigure desfășurarea cu succes în strînsă unitate cu mișcarea muncitorească din lagărul socialist. Este un fapt că dezvoltarea revoluției științifico-tehnice a devenit în prezent unul din domeniile principale ale întrecerii și ale luptei dintre capitalism și socialism. Nu este doar o luptă pentru o economie superior dezvoltată, ci și lupta pentru un tip superior de umanism, pentru o dezvoltare superioară a personalității, pentru un nou mod de viață, pentru o nouă fericire și un nou sens în viața clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii. Tocmai prin îmbinarea revoluției științifico-tehnice cu socialismul se va înfăptui treptat dimensiunea comunismului ca „umanism desăvîrșit", despre care vorbea Marx, „*adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură" *(Manuscrise economico-filozofice din 1844)*.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 48, p. 100 (ed. rusă citată de autor).

Filosofický Časopis

(R.S. Cehoslovacă)

Nr. 3/1975

Din sumar: * * *, Înfrîngerea fascismului și construcția societății socialiste în Cehoslovacia; J. FOYTIK, A 30-a aniversare a victoriei poporului nostru în lupta pentru eliberare națională și a eliberării Cehoslovaciei de către armata sovietică; L. HERZAL, R. RICHTA, Dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste, a sociologiei și a comunismului științific în R.S. Cehoslovacă; V. RUML, Despre căile dezvoltării filozofiei marxist-leniniste; L. NOVOTNÝ, Rolul conducător al partidului în lupta pentru eliberarea națională și instaurarea democrației populare în Cehoslovacia; V. PLEVZA, Importanța istorică a programului politic de la Kosice; J. OBZINA, Problemele puterii revoluționare în Cehoslovacia după 1945; F. HAVLÍCEK, Congresul liniei generale a construcției socialismului în Cehoslovacia; D. A. VOLKOGONOV, Factorul moral și politic în marea victorie; N. I. SEHOVTOV, Misiunea eliberatoare a poporului și armatei sovietice în timpul celui de al doilea război mondial; J. ZVARA, Rezolvarea problemei naționale în Cehoslovacia socialistă; J. NETOPÍLIK, Internaționalismul — concepția despre lume a clasei muncitoare; A. SIRÁCKY, D. HAJKO, Ideea națională și internaționalismul în dezvoltarea societății socialiste cehoslovace; J. LOUKOTKA, Cu privire la conceptele de național și internațional în filozofia marxist-leninistă.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI NECESITATEA DEMOCRATIZĂRII VIEȚII SOCIALE

DE

ANETA NUȚU BUSUIOC

„Vorbind de afirmarea revoluției tehnico-științifice, trebuie să avem în vedere că ea va putea fi realizată odată cu o afirmare hotărîtă a spiritului revoluționar în activitatea partidului, cu manifestarea puternică în toate sectoarele vieții de partid și de stat, în toate sferele societății, a spiritului revoluționar, caracteristic concepției materialismului dialectic și istoric".

NICOLAE CEAUȘESCU

(Cuvîntare la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României din 21—22 iulie 1975).

Măsurile luate de conducerea de partid și de stat în ultimii ani, ca și cele care decurg din documentele programatice ale Congresului al XI-lea al partidului privind simplificarea și reducerea aparatului administrativ, întărirea rolului conducător al partidului și adîncirea și sporirea eficacității sistemului democrației socialiste, a funcționării ei, constituie un *complex indivizibil* în care se exprimă esența orînduirii noastre socialiste, precum și *efectul amplificator al revoluției științifico-tehnice asupra legităților de sistem ale societății socialiste*, îndeosebi *asupra socializării crescînde a deciziilor și controlului*.

Revoluția științifică și tehnică actuală creează baza tehnologică corespunzătoare comunismului, așa cum fusese el înțeles încă de către Marx ca „asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor" și în care funcționează principiul: „fiecăruia după necesități". *Programul Partidului Comunist Român* a dezvoltat sub toate aspectele tezele lui Marx și Engels, precizînd, în condițiile specifice țării noastre, căile și modalitățile concrete ale înfăptuirii unei societăți comuniste.

Una din consecințele esențiale ale revoluției științifico-tehnice, în condițiile societății socialiste, este — așa cum menționam — *socializarea organizării și conducerii sociale*. Ea se manifestă prin *tendința lărgirii numărului și a ponderii sociale a indivizilor care participă la procesele de decizie*. Caracterul științific și tehnic crescînd al alegerii variantelor și al luării deciziilor face să sporească — în lumea contemporană — necesitatea includerii specialiștilor din diverse domenii în sfera aparatului centrelor de decizie; în aceste condiții, aparatul de tip tradițional birocratic devine nu numai inoperant, dar și inutil. Dar aceasta nu înseamnă trecerea la înlocuirea procesului de birocratizare cu un proces de tehnocratizare; tehnocrația nu reprezintă o soluție pentru problemele create de birocrație, deși ea marchează un progres față de aceasta, în sensul că în domeniul tehnic se creează condiții, oricum, mai avantajoase pentru promovarea competențelor și apare mai nemijlocit responsabilitatea pentru decizii. Numai ignorînd procesele concrete pe care revoluția științifică și tehnică le provoacă *pe ansamblul sistemelor sociale* s-ar putea crea impresia că omenirea se îndreaptă spre „era administratorilor" sau a „tehnocraților", atît în statele socialiste cît și în cele nesocialiste, după cum susțin unii ideologi burghezi[1].

[1] G. Burdeau, *Le pouvoir politique dans la société technicienne*, în „Projet", nr. 38, 1969, p. 901; J. Burnham, *L'ére des organisateurs*, Paris, 1947; J. Meynaud, *Technocratie et politique*, A. Colin, Lausanne, 1960; același, *La technocratie, mythe ou réalité?*, Payot, Paris, 1964; H. Lefebvre, *Position: contre les technocrates*, 1967 (citat după „Projet", nr. 38, 1969, p. 909).

Automatizarea, de pildă, are drept consecință nu numai amintita tehnicizare și scientizare a conducerii, ci și *procesul de creștere a ponderii factorului de inteligență în ansamblul activității sociale*. Condițiile producției și ale activității sociale automatizate *impun*, în mod necesar, *creșterea nivelului de pregătire școlară pe ansamblul societății* într-un ritm atît de rapid, încît, în unele țări dezvoltate sau în curs de dezvoltare se propune trecerea în viitoarele două-trei decenii la învățămîntul obligatoriu de nivel liceal — așa cum s-a stabilit și în documentele programatice ale partidului nostru[2] — și, în perspectivă, la cel post-liceal. Acest proces face ca forțele sociale capabile să controleze în mod competent activitatea centrelor de decizie să crească în mod considerabil, iar majoritatea oamenilor — agenții dezvoltării sociale — să se apropie de *nivelul înțelegerii științifice a poziției și răspunderii lor sociale* în sistemul dat. Aceasta înseamnă că procesul de automatizare nu creează numai o dependență a sistemului față de specialiști, dar *dă naștere și unui fenomen invers, de creștere a competenței efective a maselor* și ponderii experților în problemele conducerii sistemului social.

Sub acest raport, sistemele sociale socialiste, care au lichidat proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, vor resimți și vor răspunde mai prompt și mai eficace la această presiune exercitată de dinamica forțelor productive, întrucît aici nu funcționează factori de frînare determinați de legile sistemului social capitalist, de proprietatea privat-capitalistă. Întregul proces al evoluției istorice din țările socialiste, mai cu seamă din ultimul deceniu, indică accentuarea tendințelor și creșterea factorilor care acționează în acest sens.

După cum se știe, pentru sistemele sociale capitaliste secolul nostru a însemnat trecerea, mereu mai accentuată, la ceea ce Lenin denumea stadiul imperialismului. Încă în caracterizarea făcută de el s-a relevat trecerea de la capitalismul clasic la cel monopolist în care, sub raportul aspectului politic, se operează o concentrare a puterii supreme de decizie în mîinile unei oligarhii financiare, care folosește nemijlocit puterea sa economică pentru a orienta statul, aparatul său spre intervenție directă în activitatea economică și spre limitarea acelor libertăți acordate diverselor clase și grupuri sau indivizilor care periclitează stabilizarea sistemului social ca atare.

Apariția și dezvoltarea statelor socialiste, succesele mișcărilor naționale de eliberare din fostele colonii, lupta noilor state independente apărute ca urmare a prăbușirii sistemului colonial, actuala criză mondială ce cuprinde toate laturile vieții economico-sociale, ale lumii capitaliste, contradicțiile dintre statele capitaliste și necesitatea reorganizării producției și a serviciilor potrivit cerințelor revoluției științifice-tehnice au determinat pe ansamblul statelor capitaliste o creștere considerabilă a ponderii politicului, a statului îndeosebi, în întreaga activitate socială. Spre deosebire de capitalismul clasic, capitalismul actual se caracterizează printr-o înaltă organizare și programare, atît a activității economice, cît și a activității statului în toate sectoarele vieții sociale. Acest capitalism hiperorganizat caută să folosească posibilitățile de raționalizare și planificare pentru a „integra" clasele exploatate, păturile asuprite și a evita astfel manifestarea conflictuală, antagonistă a contradicțiilor sale interne.

Această folosire nemijlocită a politicului și a întregului sistem politic în serviciul *neutralizării* factorilor care ar duce la instabilitatea sistemului social capitalist se manifestă, potrivit condițiilor istorice și geografice, în forme extrem de variate: de la militarizarea aparatului de stat și organizarea dictatorial-fascistă a puterii, pînă la statul cu tendințe patronale de promovare a așa-numitei „participări la exercitarea puterii" — care niciodată nu privește însă participarea la decizia finală — , de la provocare de conflicte armate sau războaie capabile să absoarbă temporar factorii de dezechilibru și revoluționare, pînă la politica de împărțire a lumii în sfere de influențe etc. În cadrul tuturor acestor forme variate de evoluție a activității politice, și mai ales datorită rapidității schimbărilor în raportul de forțe dintre clase și sisteme sociale, crește ponderea aparatului politic. Într-adevăr, în aceste conflicte și schimbări rapide, administrația și aparatul reprezintă *elementul consant* care asigură trecerea puterii politice de la un grup capitalist la altul, fără ca prin aceasta activitatea statului să sufere întreruperi. Aceasta poate să fie și explicația birocratizării și tehnocratizării statului capitalist, fenomen înregistrat în mod critic de cei mai mulți gînditori și cercetători în sociologie, politologie etc. Este evident însă că intervenția statului capitalist în viața economică, chiar dacă manifestă o creștere continuă impunînd structurii economice înseși anumite restricții și introducînd în ansamblul activităților sociale elemente de planificare, uneori privind chiar sistemul social global, nu poate fi considerat *nici* soluționare a contradicțiilor siste-

---

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 93; vezi și *Hotărîrea plenarei C.C. al P.C.R. din 18—19 iunie 1973 cu privire la dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului în Republica Socialistă România*, București, Edit. politică, 1973, p. 25.

mului social capitalist și *nici* un echivalent al funcțiilor statului socialist; și aceasta fiindcă intervenția statului capitalist nu modifică în esență structura sistemului social dat, ci urmărește să dea un caracter neconflictual contradicțiilor care se manifestă în cadrul său. Ea vizează la eliminarea ,,disfuncțiilor" sau conflictelor, în condițiile menținerii structurii existente.

Dezvoltarea tehnicii moderne de producție și mai ales începuturile automatizării, cu tehnicizarea și scientizarea pe care o impun, creează, indiferent de natura sistemului social, condiții favorabile pentru transformarea organizării eficiente într-un proces de accentuare a tendințelor de autonomizare a aparatului specializat în conducere și administrație. Aceste tendințe spontane au însă *efecte diferite* în capitalism și socialism. Sistemul social socialist poate găsi *în însăși structura sa* forțele capabile să neutralizeze și să învingă aceste fenomene, aceste tendințe negative. *Factorul hotărîtor* al unei astfel de evoluții este fără îndoială *inițiativa maselor și capacitatea partidelor comuniste de a organiza* această inițiativă, dîndu-i o fundamentare științifică, capacitatea de a conduce societatea *prin asimilarea cuceririlor revoluției științifico-tehnice*. Această chestiune se decide în fiecare țară potrivit situației și forțelor existente. Cu alte cuvinte, este o problemă *de domeniul practicii sociale în care intervine nivelul de conștientizare a situației și a soluțiilor posibile de către factorul uman responsabil de evoluția istorică*. Astfel formulată, problema depășește însă cadrul cercetării și este de competența politologiei.

Din punctul nostru de vedere se impune evidențierea *posibilităților* de care dispun, în principiu, sistemele sociale socialiste actuale de a asigura perfecționarea lor prin *dezvoltarea democrației socialiste*.

Creșterea gradului de organizare este recunoscută a fi o lege a societății și a activității moderne, ca urmare a sporirii gradului de complexitate a acestora. Dacă însă această creștere a organizării nu este legată organic de *o dezvoltare și adîncire corespunzătoare a procesului de democratizare, respectiv a democrației socialiste*, apar inevitabil fenomene de birocratizare, această tendință fiind posibilă chiar și în cadrul noii formațiuni sociale.

Hotărîrile luate în ultimii ani de Partidul Comunist Român și legile adoptate de Marea Adunare Națională ,,asigură — după cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — condiții pentru utilizarea mai eficientă a potențialului material și uman al țării, pentru accelerarea dezvoltării și modernizării forțelor de producție, creează noi premise pentru ridicarea nivelului de trai și a gradului de civilizație a întregului nostru popor"[3]; scopul acestor măsuri este ,,de a apropia conducerea de unitățile de bază, de a suprima unele verigi intermediare, de a deplasa în mai mare măsură forțele de specialiști spre producție, ...de a reduce pe ansamblu aparatul funcționăresc, de a elimina o serie de activități birocratice, care devin o frînă în calea progresului general al societății"[4]; și aceasta întrucît ,,reducerea aparatului birocratic, simplificarea lui, apropierea de masele populare constituie o condiție ca acest aparat de stat să nu se poată rupe de mase, să nu uite de misiunea sa de a servi poporul, de a fi întotdeauna în serviciul poporului"[5].

Complexul de măsuri privind normele de organizare a economiei și în general a aparatului de stat reprezintă un factor puternic de mobilizare a capacității creatoare a întregului popor, eliminînd piedicile pe care le reprezintă birocratismul, formalismul, supradimensionările organizatorice și paralelismele și, implicit, accentuînd *manifestarea caracterului umanist* al tuturor structurilor organizatorice, adecvarea întregii organizări social-politice la scopurile și obiectivele societății socialiste multilateral dezvoltate, la cele, în perspectivă, ale comunismului.

Experiența social-istorică confirmă justețea spiritului în care documentele partidului nostru abordează problemele cu care ne confruntăm; ea arată, într-adevăr, că structurile organizatorice slab integrate, rigide, nefuncționale generează probleme sociale inutile, piedici artificiale, care nu pot fi înlăturate decît prin crearea altor structuri, capabile să asigure realizarea acțiunii sociale cu maximum de eficiență, ceea ce oferă implicit colectivității și fiecăruia dintre noi posibilitatea folosirii mereu mai depline a capacităților și aptitudinilor.

Înțelegerea acestui tip de umanism înscris în programul de perfecționare a structurilor societății noastre ajută la depășirea acelei perspective oarecum naive și simpliste despre umanismul orînduirii noastre, pentru care umanismul apare ca un element adăugat practicii sociale și nu ca principiu *constitutiv* al acesteia. Programul partidului nostru insistă tocmai asupra caracterului *intrinsec* al umanismului practicii noastre sociale, evidențiind faptul că afirmarea conținutului socialist al activităților și relațiilor din cele mai variate domenii ale vieții sociale depinde,

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 8, București, Edit. politică, 1973, p. 388.

[4] *Op. cit.*, p. 246.

[5] *Ibidem*.

într-o măsură hotărîtoare, de capacitatea colectivităților și a persoanelor de a asigura adecvarea structurilor la cerințele umanismului socialist; o structură organizațională care funcționează defectuos, greoi, ineficace îngreunează și prin aceasta împiedică afirmarea plenară a ceea ce este specific și autentic socialist în construcția socială.

Instituțiile noastre au o finalitate socialistă clar definită în însești actele legislative prin care ele au fost înființate. Dar, gradul de realizare a acestor obiective socialiste variază în funcție de capacitatea structurilor și a indivizilor cuprinși în aceste structuri de a acționa în conformitate cu orizontul de valori al umanismului socialist. În acest sens, programul de perfecționare al instituțiilor și relațiilor sociale constituie implicit direcția către optimizarea desfășurării specificității socialiste a acestora, spre realizarea criteriilor umanismului socialist.

Cîmpul de posibilități de emancipare și realizare umană, creat de sistemul societății socialiste, nu este dat o dată pentru totdeauna; el poate fi restrîns sau extins și în funcție de existența unor structuri organizaționale — nefavorabile sau, dimpotrivă, propice dezvoltării și afirmării plenare a individului, — pe baza folosirii cît mai eficiente a timpului social, a energiei, a forței omului și a competenței sale, a potențialului material și spiritual colectiv. La aceasta se referea recent[6] secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, atunci cînd arăta că „în politica de cadre însă se mai acționează, în multe locuri, în mod subiectiv. Nu se acordă atenția corespunzătoare rezultatelor concrete obținute..." într-un domeniu sau altul. Este necesar — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — „să se lichideze spiritul funcționăresc, birocratic ce continuă, din păcate, să se manifeste încă în multe din instituțiile noastre centrale" și să militäm pentru introducerea unui *spirit nou de muncă, revoluționar.* „*Trebuie să judecăm oamenii după muncă.* În același timp trebuie să ne ocupăm de ridicarea nivelului lor politic-deologic. *Avem nevoie de oameni cu o înaltă conștiință revoluționară* — iar conștiința nu se capătă decît în luptă, în muncă, pe baza însușirii concepției revoluționare marxist-leniniste, materialist-dialectice... Să facem în așa fel încît *în procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, de afirmare a revoluției tehnico-științifice*, să transformăm în primul rînd *omul* — factorul decisiv al realizării tuturor hotărîrilor".

Accentuarea eforturilor de dezvoltare și adîncire a democrației socialiste, ca expresie a esenței noii orînduiri, nu se leagă în mod întîmplător — atît în fundamentarea teoretică a acestor măsuri, cît și în practica construcției socialiste — de modernizarea și progresul forțelor de producție. *Asimilarea rezultatelor revoluției științifico-tehnice*, reflectîndu-se în creșterea accelerată a nivelului forțelor de producție și a procesului de raționalizare a organizării în economie și pe ansamblul societății *exprimă interacțiunea dialectică dintre politic și componenta tehnico-științifică a economicului.*

Societatea socialistă multilateral dezvoltată își manifestă *superioritatea* față de orînduirea capitalistă și prin deschiderea, prin capacitatea de asimilare și de valorificare accelerată a rezultatelor progresului științific și tehnic, printr-un sistem de organizare și conducere în continuă acomodare novatoare la noile aspecte ale practicii sociale.

Coincidența tendințelor interne de dezvoltare a sistemului socialist cu cele condiționate de revoluția științifico-tehnică învederează astfel 1) *unitatea, la un nivel superior, dintre forțele de producție revoluționare actuale și relațiile noi, socialiste de producție, împreună cu relațiile social-politice pe care le generează* și 2) în strînsă legătură cu aceasta, faptul că *societatea socialistă se află pe acea linie de dezvoltare ce se întemeiază pe un nivel mereu sporit, calitativ și cantitativ, al forțelor de producție, al tehnicii.*

În acest fel, procesul de perfecționare a organizării și conducerii din țara noastră se înscrie, prin soluțiile originale pe care le folosește, pe direcția majoră a progresului universal.

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României, din 21—22 iulie 1975*, în „Scînteia" din 24 iulie 1975 (subl. ns.—A.N.B.).

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI DINAMICA SISTEMELOR SOCIALE

DE

MIHAI BOTEZ

Într-un sens astăzi unanim acceptat, *revoluția* (R) desemnează acea etapă a dezvoltării care, spre deosebire de *evoluție* (E), se caracterizează prin schimbări calitative profunde, iar *revoluția științifică și tehnică* (RȘT) înglobează „procesul complex contemporan de dezvoltare accelerată, interdependentă a științei și tehnicii, în cadrul căreia știința se situează în fruntea progresului tehnic, transformîndu-se ea însăși tot mai mult într-o forță de producție nemijlocită și determinînd revoluționarea forțelor de producție"; sîntem așadar în fața unui „salt calitativ în dezvoltarea procesului cunoașterii naturii și folosirea de către oameni a legilor ei"[1]. Analize întinse consacrate acestui proces-matrice al epocii noastre de numeroși cercetători, marxiști și nemarxiști, l-au descris, au propus explicații, au încercat să-i descopere legile și să-i devanseze viitorul; au fost puse în evidență implicațiile sociale și umane ale progresului științific și tehnic, subliniindu-se efectele ambivalente ale (cel puțin) unora dintre mutațiile contemporane în cîmpul cunoașterii și acțiunii; însfîrșit, s-au studiat legăturile dintre revoluția științifico-tehnică și revoluția socială (RS), procese a căror interferare marchează sfîrșitul secolului nostru[2].

În cele ce urmează vom încerca să aducem problematica RST în perspectiva teoriei sistemelor generale (TSG). Pentru aceasta, vom prezenta întîi cîteva elemente de TSG, de dinamica sistemelor sociale, de reprezentarea (modelarea) sistemelor și de „logică sistemică"; drept aplicații ale unor propoziții generale din știința sistemelor, vom obține apoi schița unei tratări de sistem a diferitelor aspecte ale RȘT, privite dialectic, în contextul „suportului" natural al sistemelor sociale.

1. Vom numi *sistem*[3] o mulțime de elemente în interdependență, relațiile dintre acestea (structura) putînd fi descrise (reprezentate) prin concepte informaționale și decizionale. *Sistemele sociale* sînt sisteme ce pot fi dirijate conștient spre anumite obiective și a căror comportare poate fi deci comandată prin acțiunea umană conștientă. Fără a intra în discuții filozofice, vom considera noțiunile de *obiect* și *observator* (autor, modelator — *model-maker*, prin analogie cu *decision-maker*) ca noțiuni primare; un observator consideră că un obiect este un model al altui obiect, dacă studiul modelului îi permite să obțină informații pe care el le socotește relevante despre obiect[4]. Rezultă că orice model este *semnat* de autorul său; pentru științele naturii, unde „punctul de vedere" este în general mai puțin afectat de concepțiile politice și interesele observatorilor, această observație nu este esențială, în schimb, pentru științele sociale și politice, ea pare fundamentală.

---

[1] Definițiile de mai sus sînt reproduse după *Micul dicționar enciclopedic*, București, Edit. Enciclopedică Română, 1972, p. 805.

[2] Din literatura română de specialitate, menționăm astfel întinsele studii ale prof. V. Roman ca și lucrările prezentate în ciclurile de dezbateri organizate de Academia de științe sociale și politice și publicate apoi în Editura politică (*Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor, Revoluția științifică-tehnică și progresul, Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică*).

[3] Pentru a îndepărta confuziile posibile, precizăm că folosim termenii *numai* cu semnificațiile ce rezultă din definițiile lor explicite date în acest paragraf și că aceste semnificații nu se acoperă totdeauna cu semnificațiile pe care le atribuie alți autori, în alte contexte ș.a.m.d.

[4] O definiție matematică riguroasă a procesului de modelare este următoarea: Fie U mulțimea obiectelor și U_H^* mulțimea reprezentărilor posibile pentru observatorul H; asociem lui H o (semi) distanță pe U, notată ρ_H; U devine deci spațiu metric, cu (semi) distanța ρ_H. În acest caz, A* este modelul lui A — și vom scrie $A^* = M(A \mid H)$, — dacă, $\varepsilon_H(A) > 0$ fiind dat, $\rho_H(M^{-1}(A^* \mid H), A) < \varepsilon_H(A)$. Definiția poate fi extinsă considerînd U spațiu topologic, nu numai metric. Un observator revine deci la precizarea unei metrici (sau, mai general, a unei topologii) pe U. Studiul proprietăților operatorilor de modelare M nu este banal. Compunerea acestor

Care sînt deci consecinţele distincţiei formale pe care am operat-o între obiect şi reprezentarea sa, pentru descrierea sistemelor?

Să remarcăm întîi că un sistem social — format din elemente legate într-o structură şi acţionînd pentru atingerea unor obiective — poate fi reprezentat printr-o multitudine de modele. Pot fi imaginate, astfel, modele ale întregului sistem (sau ale unor părţi ale lui) construite din punctul de vedere al fiecărui element sau, mai exact, din punctul de vedere al unor observatori posibili ataşaţi diferitelor elemente; modele ale întregului sistem (sau ale unor părţi ale lui) construite din punctul de vedere al unui observator din afara sistemului, sau din punctul de vedere al ambientului acestuia; dacă sistemul admite un centru de conducere sau decizie, modele ale sistemului construite din punctul de vedere al centrului de conducere, sau destinate centrului de conducere — şi eventual ,,retorizate'' în consecinţă. Noţiunile de ,,corect'', respectiv ,,incorect'', ,,bun'', ,,satisfăcător'' etc. ataşate unei reprezentări a unui sistem trebuie deci totdeauna însoţite de precizări referitoare la caracteristicile procesului de modelare utilizat; modelele unui acelaşi sistem, la prima vedere foarte diferite sau chiar contradictorii, pot fi, în fond, corecte, dar raportate la procese de modelare diferite (observatori diferiţi, ,,operatori'' de modelare diferiţi etc.). Aceeaşi observaţie se aplică şi dezvoltărilor din interiorul sau din cadrul fiecărui model. Valorile logice asociate unor propoziţii referitoare la comportarea unor elemente ale sistemului (în cazul cel mai simplu, ,,adevărat'' sau ,,fals''), ca şi aprecierea acestor comportări (,,avantajos'', ,,dăunător'' etc.) sînt totdeauna legate de modelele particulare în care, declarat sau implicit, au loc aceste dezvoltări; aceleaşi variante pot părea, de pildă, *logice* şi *nelogice* sau *avantajoase* şi *dăunătoare* — în raport cu modele diferite [5]. Avem astfel de a face nu cu o logică uniformă a sistemului, ci cu o multilogică (sau plurilogică), cu o multietică (sau plurietică) în care diferitele modele generează logici (şi etici) proprii, cel puţin pînă la un punct echivalente. *Demersul sistemic* nu este numai prezentarea legăturilor sistemice, ci şi *integrarea* acestora; dar modul în care logicile (şi eticile) elementelor se compun în structurile sistemice şi se integrează, spre a defini *logica* întregului sistem, *etica* întregului sistem (sau chiar *estetica* întregului sistem) constituie o altă problemă, care ţine de funcţionarea sistemului, nu numai de structura sa (de tipul de organizare, de tipul de dirijare ş.a.m.d.). Căci integrarea sistemică a punctelor de vedere *nu* trebuie să se reducă, simplist, la selectarea sau impunerea unuia dintre punctele de vedere elementar posibile, ci să realizeze într-adevăr o sinteză, calitativ diferită, a acestora.[6] Modelele sistemelor sociale admit o *formă canonică*, cuprinzînd în interdependenţă atitudinea observatorului faţă de elementele sistemului, faţă de structura sistemului, faţă de obiectivele sistemului, şi postulînd existenţa următoarelor elemente în interconexiune: elemente guvernate de legităţi (ce se descriu prin concepte informaţionale), elemente de decizie, legături — ce introduc variaţii posibile pentru elementele de decizie —, obiective şi criterii de apreciere (ce se descriu prin concepte decizionale). În modelele canonice ale sistemelor sociale poate fi identificată o *formă standard*, cu elemente ştiinţifico-tehnice, economice, social-culturale, în relaţii de interconexiune reglate de structurile social-politice şi funcţionînd orientate spre atingerea unor obiective. Modelele pot fi retorizate în propoziţii (în limbaje naturale sau formale). În forma lor generală, propoziţiile ce descriu sistemele sociale trebuie deci să cuprindă referiri la toate elementele formei standard — deci la elemente ştiinţifico-tehnice, economice, social-politice, evident în interdependenţele lor sistemice.

În realitate, sistemele variază în timp, sînt deci *sisteme dinamice*. Rezultă că şi *forma canonică* a sistemelor sociale va cunoaşte modificări în timp: aceasta înseamnă că variază în timp elementele sistemului, caracterul de element guvernat de legităţi sau de element de decizie, legăturile între elementele sistemului (structura sistemului), obiectivele sistemului. Modelarea dinamică a sistemelor sociale va construi prin urmare reprezentări ale sistemelor în evoluţie, în raport cu obser-

---

operatori permite astfel formalizarea ,,compunerii'' punctelor de vedere; iterarea permite descrierea aproximării prin şiruri convergente de modele; concordanţa sau divergenţa punctelor de vedere pot fi analizate riguros, ş.a.m.d. Şi poate că aceste dezvoltări pot constitui suportul unei *matematici a dialogului dramatic*, ce rămîne să fie construită şi al cărei rol în ştiinţele sociale şi politice nu mai trebuie desigur subliniat. O prezentare mai amplă a acestor aspecte se află în lucrarea colectivă *Forecasting — Open Planning — Systems Design* (sub tipar la IRADES, 1975, autori: M. Botez, M. Celac, P. Dimitriu).

[5] Pe baza acestor observaţii, poate fi tratată riguros ,,ambivalenţa'' progresului ştiinţific sau tehnic.

[6] O tehnică posibilă de integrare sistemică a punctelor de vedere este oferită de ,,multimodelarea deschisă'' (în particular, ,,multiproiectarea deschisă'') — o extindere a modelării pe baza dialogului; pentru detalii, M. Botez, M. Celac, P. Dimitriu, *op. cit.*

vatori (sau puncte de vedere) în evoluţie. Studiile care urmăresc dinamica sistemului pe intervale trecute de timp se numesc *istoric-retrospective*; studiile care încearcă să devanseze dinamica sistemului pe intervale viitoare de timp se numesc *prospective*. Rezultatele studiilor retrospective (de pildă modelele retrospective) se exprimă în propoziţii constatative. Conform structurii canonice menţionate, aceste propoziţii se referă deci la ,,istoria'' elementelor guvernate de legităţi (,,ce s-a întîmplat''), la ,,istoria'' elementelor de decizie (,,ce s-a făcut''), la istoria relaţiilor între elemente (evoluţia şi mutaţiile structurii sistemului), la istoria obiectivelor urmărite (includ zînd ,,istoria'' valorilor, ţelurilor, criteriilor ş.a.m.d.). Propoziţiile constatative sînt apoi propoziţii care pot fi formal evaluate cu valorile logice de ,,adevărat'' şi ,,fals''. Spre deosebire de modelele retrospective, modelele prospective introduc *pluralitatea* şi *incertitudinea*. Pluralitatea rezultatelor studiilor prospective asupra dinamicii viitoare a unui sistem social rezultă din pluralitatea dinamicii elementelor guvernate de legităţi, pluralitatea dinamicii structurilor sistemului, pluralitatea dinamicii elementelor de decizie, pluralitatea dinamicii familiilor de obiective. Componentele pluralităţii sînt imposibil de izolat, conform demersului sistemic, şi se condiţionează reciproc. Cu alte cuvinte, orice propoziţie referitoare la una din aceste dinamici implică referiri la celelalte. Cîteva exemple sînt edificatoare. Nu se poate vorbi de evoluţia proceselor naturale fără introducerea acţiunii umane, a obiectivelor acesteia şi a legăturilor ei cu natura; nu se poate vorbi despre acţiune şi decizie, fără luarea în considerare a contextului elementelor date, guvernate de legităţi (ecologice, global economice etc.) şi a legăturilor dintre tehnosferă, ecosferă şi noosferă; nu se poate vorbi de obiective, fără raportare la posibilităţi, ş.a.m.d. Rezultă prin urmare că orice afirmaţie la una dintre evoluţiile menţionate este condiţionată de afirmaţiile referitoare la celelalte. Modul de construcţie al propoziţiilor prospective — şi, în general, al modelelor prospective — ca şi ,,calculul'' logic cu acestea formează obiectul metodologiei studiilor asupra viitorului, şi nu vom insista asupra acestor aspecte.

Vom menţiona numai unul din rezultatele ce pot fi demonstrate referitor la plauzibilitatea enunţurilor din propoziţiile sistemice, pe care îl vom folosi în capitolul următor: omiterea sau neglijarea unei clase de elemente dintr-un enunţ privind starea sau evoluţia unui sistem este echivalentă (formal) cu postularea *conservării* stării şi structurii elementelor omise, ca şi a influenţelor acestora asupra restului sistemului. Acest rezultat nu funcţionează numai la nivelul claselor de elemente (de exemplu, în aserţiuni referitoare la dinamica ştiinţei şi tehnicii), ci şi la nivelul *structurilor* şi *obiectivelor* ce apar în modelarea canonică standard. Omiterea unei noi decizii înseamnă, în fond, conservarea actualei decizii; omiterea unei mutaţii structurale este echivalentă cu perpetuarea structurii existente; lipsa de referire la noi obiective postulează continuitatea obiectivelor existente, ş.a.m.d. Aşa cum vom vedea mai departe, pe această bază pot fi analizate formal condiţionările reciproce dintre RŞT şi RS.

2. Să urmărim acum consecinţele dezvoltărilor generale prezentate anterior pentru studiul RŞT şi implicaţiilor ei.

Vom porni de la observaţia că ştiinţa şi tehnologia pot fi înglobate într-un sistem, pe care-l vom numi *sistemul mondial al ştiinţei şi tehnologiei* (SMŞT); acesta devine operant printr-un număr de *sisteme naţionale ale ştiinţei şi tehnologiei* (SNŞT). Evident, sistemul mondial al ştiinţei şi tehnologiei este un subsistem al sistemului mondial social-economic [7], iar sistemele naţionale ale ştiinţei şi tehnologiei sînt subsisteme ale sistemelor social economice naţionale. Modul în care, din diferitele SNŞT, se ,,integrează'' SMŞT rămîne încă o problemă de studiu. În zilele noastre, un procedeu obişnuit constă în ,,reunirea'' *rezultatelor* obţinute în diferitele SNŞT şi definirea, pe această cale, a contribuţiilor originale ale acestora la SMŞT, ale cărui rezultate şi performanţe globale se obţin din însumarea rezultatelor componentelor. Nu intră în obiectivul studiului nostru o analiză de detaliu a acestor probleme: vom sugera numai că acest procedeu pare a fi *numai unul* din procedeele posibile, şi că pot fi imaginate şi alte căi de ,,compunere'' a SNŞT în vederea definirii SMŞT, căi care să antreneze şi alte elemente decît rezultatele sau performanţele (de exemplu, înglobînd *mijloacele* angrenate în SNŞT, efectele sociale şi umane, obiectivele diferite, reclamînd măsuri în raport cu nivele de dezvoltare diferite ş.a.m.d.).[8]

[7] Precizăm că, în accepţiunea noastră, noţiunea de sistem mondial social-economic *nu* implică uniformitatea obiectivelor sau comportării; punctul nostru de vedere asupra sistemului mondial (descriere, modelare, perspective) se găseşte expus pe larg în lucrarea *Noi tendinţe în modelarea globală* (multiplicată în seria ,,Caiete de studii, referate şi dezbateri'' ale Laboratorului sociologic al Universităţii din Bucureşti, nr. 1, ianuarie 1975).

[8] Într-adevăr, în condiţiile actualei inechităţi economice planetare şi a marii diversităţi a nivelelor de dezvoltare economico-sociale, ca şi a costului din ce în ce mai mare al performanţei ştiinţifico-tehnice ,,de vîrf'', aceste

O primă concluzie ce se degajă din cele de mai sus este multitudinea și diversitatea aspectelor dinamicii sistemelor științei și tehnologiei, care pot fi deci ,,scufundate" în diferite suprasisteme, guvernate de legi specifice, de valori proprii, de criterii diverse. Orice SNȘT este astfel încadrat în contextul sistemic social-economic național, ale cărui obiective le servește; în același timp, SNȘT este o parte a SMȘT, sistem cu obiective proprii (ca progresul cunoașterii umane, performanța tehnică de vîrf ș.a.), ce se pot acoperi numai în parte cu unele obiective social-economice (rentabilitate imediată, eficiență economică directă ș.a.m.d.). Rezultă că în conducerea prin obiective a SNȘT, trebuie integrate lucid obiective naționale social-economice și obiective ale SMȘT — orice neglijare a unora dintre aceste clase de obiective putînd conduce la false traiectorii și soluții. Aceeași remarcă funcționează și în elaborarea *criteriilor de apreciere* a rezultatelor, a nivelului de dezvoltare a SNȘT, a strategiilor de dezvoltare ș.a.m.d.

Care sînt primele implicații ale acestui punct de vedere sistemic în analiza RȘT?

În primul rînd, trebuie remarcat că dinamica SNȘT, ca și a SMȘT, sînt *procese*, ce antrenează sisteme. Ca aplicații ale dezvoltărilor clasice de logică sistemică, obținem deci următoarele propoziții: orice aserțiune referitoare numai la dinamica științei, și neglijînd suportul tehnologic, economic, social, postulează în fond conservarea nivelului elementelor omise și implicațiile lor asupra științei; orice aserțiune referitoare numai la dinamica tehnicii, dar neglijînd progresele cunoașterii științifice, postulează inexistența progresului științific; orice aserțiune referitoare numai la progresul social sau uman, dar neglijînd problemele contextului științific-tehnologic, postulează ,,înghețarea" cadrului științific-tehnologic — și lucrul pare cu atît mai greu de acceptat, cu cît astăzi sîntem obișnuiți să înglobăm în știință și tehnologie, cu egală îndreptățire, științele și tehnologiile sociale și politice, unelte de neînlocuit în cunoașterea și proiectarea socială și umană. Rezultă, deci, în particular, că enunțurile referitoare la dinamica științei și tehnologiei au plauzibilități condiționate de cele referitoare la starea și evoluția sistemelor sociale, și reciproc; în particular, aceleași relații se stabilesc între cercetarea fundamentală și aplicativă, între studiul științific și proiectarea tehnologică ș.a.m.d. Drept consecință, putem formula următoarea teoremă, care rezumă, după părerea noastră, relațiile dintre revoluția științifico-tehnică (RȘT) și revoluția socială (RS); în condițiile epocii contemporane, studiul izolat al RȘT implică, drept rezultat, negarea RS, și reciproc.

În al doilea rînd, conform observațiilor din capitolul precedent, reprezentarea dinamicii sistemului științei și tehnologiei poate fi construită din multiple puncte de vedere, și se oferă drept un teren natural pentru modelarea multiplă. Pot fi astfel imaginate modele ale ,,progresului" SMȘT din punct de vedere al SMȘT — adică elaborate de observatori care se identifică cu acest sistem, adoptînd obiectivele și criteriile sale naturale de evaluare și proiectare: astfel de modele scot în evidență valoarea performanțelor pentru avansul cunoașterii, și deplîng totdeauna insuficiența mijloacelor pe care societatea le consacră efortului de cunoaștere și construcție. Uneori, aceste modele sînt edificate de pe pozițiile unei discipline sau unui grup de discipline — și atunci scot în evidență neomogenități, numite uneori ,,rămîneri în urmă", ,,puncte de interes viitor" etc. Există și modele ale progresului SMȘT construite de pe pozițiile unor SNȘT: caracteristică în astfel de situații este ridicarea problemei ,,accesului" la performanța științifică și tehnică, accentuarea importanței democratizării științei și tehnologiei, ș.a.m.d. Modelele dinamicii SMȘT construite *din afara* sistemelor științei și tehnologiei aduc în primul plan al discuției *nu* performanța științifică și tehnică, ci costul ei și implicațiile ei sociale; iar în ultimul timp, în condițiile costului fabulos al performanței și al interesului general pentru dezvoltarea economică, dinamica SMȘT este evaluată din ce în ce mai des din punctul de vedere al *priorităților* sociale și umane, care pot schimba perspectivele generate de progresul înțeles exclusiv în sensul curiozității științifice și rafinamentului tehnologic. Dar, așa cum am arătat anterior, toate aceste modele pot coexista logic.

Prin ce se caracterizează modelele ,,clasice" ale progresului științific și tehnic? Și cum se corelează aici evoluțiile lente și salturile, continuitățile și mutațiile, ce justifică denumirea de proces revoluționar?

Analiza lucrărilor elaborate pînă acum justifică afirmația că marea majoritate a modelelor RȘT sînt descriptive, retrospective și tendențiale. Sînt identificate o serie de domenii considerate reprezentative — cum ar fi, de pildă, automatizarea și cibernetizarea, chimizarea, larga utilizare a energiei atomice, progresul geneticii ș.a.; sînt urmărite progresele înregistrate în aceste domenii și largile posibilități pe care le oferă aplicațiilor; sînt înregistrate profuziunea tehnologiilor și echipamentelor industriale, ca și ritmurile ,,exploziei" informaționale; se urmăresc, prin

---

probleme se cer reformulate; și poate că nu sîntem departe de problematica unei ,,noi oridini" științifice și tehnologice, ca parte integrantă a noii ordini economico-sociale.

exemple, legăturile din ce în ce mai strînse dintre cercetarea fundamentală și aplicativă, punîndu-se de regulă în evidență „scurtarea" continuă a intervalului dintre descoperire și punerea ei în practică; se adaugă elemente privind rolul crescut al creativității și sarcinile ce revin, în această perspectivă, procesului de formare a cadrelor; sînt listate „efectele negative" ale progresului științific și tehnic — deteriorarea mediului ambiant, diferitele tipuri de incomunicare și frustrări, finitudinea resurselor naturale ca suport al progresului etc.; uneori, sînt atinse problemele raportului dintre știință și putere, și sînt studiate implicațiile sociale și umane ale progresului științific și tehnic — expertocrație, meritocrație, democrație ș.a. „Mutația" este identificată cu apariția de noi elemente în cîmpul cunoașterii și acțiunii, și cu posibilitățile surprinzătoare ce se oferă controlului și modificării naturii. Raționamentele — standard utilizate în aceste studii sînt tendențiale)[9]: se constată o evoluție trecută, și, relativ automat, se „prelungește" tendința fenomenului și în viitor. Iar un observator lucid ar întîlni în aceste „prelungiri" sursele principalelor „neliniști" privind progresul științei și tehnicii. Trebuie precizat de la început, desigur, că uneori aceste raționamente sînt întemeiate — prelungindu-se, de pildă, cu îndreptățire, pe orizontul de evoluție inerțială [10] a sistemului; dar sînt și cazuri în care aceste analize nu par a fi suficiente pentru prefigurări și devansări. Căci, în ordine logică, „marele avans" și progresul rapid al unui domeniu, pe un interval mic de timp, poate fi și un semn al relativei sale „stabilizări" și „temporizări" ulterioare — lucru, de altfel, ce începe să fie verificat în practică.

Să trecem acum la studiul relației dintre „evoluție" și „mutație", în dinamica SMȘT. Am văzut înainte că acestea nu pot fi identificate decît la nivelul diferitelor modele-reprezentări ale acestor procese. Așa cum am arătat, însă, ideea de model introduce o anumită *topologie*, asociată subiectului-modelator. Rezultă că, în fond, continuitățile și discontinuitățile pot fi riguros definite numai în raport cu topologiile observatorilor ce modelează, din puncte de vedere diferite, dinamica SMȘT. Putem acum explica reacțiile diverse în fața RȘT. Pentru observatori ce modelează dinamica SMȘT *din interiorul* sistemului, impresia de salt și surpriză nu pare chiar atît de marcată: mai degrabă apare aici sentimentul că știința și tehnica nu s-au dezvoltat atît „în sine", ci că, dimpotrivă, pe „fișierul" elaborat în prima jumătate a sec. al XX-lea, comanda socială a generat numai explozia aplicațiilor; ar rezulta că, spre a putea răspunde cu aceeași promptitudine „comenzii sociale" în noile condiții, sînt necesare eforturi științifice sporite, spre a nu lăsa știința „în urma" rolului său social. În schimb, în modelele elaborate „din afara" SMȘT, impresia de surpriză și salt este dominantă, întemeiată desigur, în primul rînd, pe posibilitățile aplicațiilor și pe impactul social al progresului științei și tehnicii, în perspectiva unei noi "revoluții industriale". Construcția unor topologii relevante, în raport cu care continuitatea și discontinuitatea (în domeniul cunoașterii, al tehnicii, al relațiilor sociale) să poată fi definite și diagnosticate riguros, rămîne, după părerea noastră, una dintre problemele de mare interes teoretic și practic în analiza și proiectarea proceselor sociale[11].

Putem acum trage concluziile privind RȘT, în contextul generat de modelele canonice (sub formă standard) ale sistemelor sociale. În această perspectivă, RȘT apare mai degrabă ca o mutație *la nivelul elementelor* sistemului social, mai precis ca o mutație la nivelul elementelor științific-tehnice ale acestor sisteme; conform logicii sistemice, aceste mutații antrenează modificări profunde ale dinamicii tuturor celorlalte elemente — economice, sociale, umane —, care, la rîndul lor, favorizează (în măsuri diferite) progresul științifico-tehnic. Practica arată însă că efectele sociale ale RȘT nu ajung automat la nivelul mutațiilor sociale.

Spre deosebire de RȘT, mutația socială (RS) apare ca o mutație *la nivelul structurii* sistemelor sociale, modificînd profund întregul edificiu al interconexiunilor sistemice. Dacă impactul RȘT asupra sistemului social apare deci orientat de la elemente la structuri, în cazul RS demersul apare orientat invers, de la structuri către elemente. Și aici poate fi demonstrat teoretic rolul pe care marea mutație socială — revoluția socialistă — îl capătă în stimularea și orientarea RȘT. Într-adevăr, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de

---

[9] În accepțiunea noastră, „tendențial" se poate referi nu numai la variația unor elemente, ci și a unor structuri ale fenomenelor; de pildă, modelele exponențiale sau logistice introduc ipoteze de natură tendențială doar la nivelul structurii fenomenelor (cf. M. Botez, M. Celac, P. Dimitriu, op. cit.).

[10] Punctul nostru de vedere asupra „inerției" sistemelor sociale se află expus în M. Botez, M. Celac, P. Dimitriu, *op. cit.*

[11] Astfel de topologii pot fi construite utilizînd analize de conținut și tehnici statistice pe eșantioane reprezentative; o metodologie de investigație a acestor probleme este în studiu la Centrul internațional de metodologie a studiilor asupra viitorului și dezvoltării, din București.

producție, baza economică omogenă, unitatea de obiective și de acțiune politică — caracteristice statului socialist instalat prin RS — măresc considerabil spațiul deciziilor posibile ale sistemului social-economic, oferind un cîmp larg progresului științei și tehnologiilor (sociale, economice etc.). Căci, în ultimă analiză, socialismul este un mare *proiect social*, iar construcția sa, orientată spre valori și obiective proprii, reclamă cunoaștere și acțiune la niveluri încă necunoscute în istorie.

Trebuie de asemenea subliniate marile posibilități pe care le oferă ordinea socialistă în corelarea de sistem a viziunii pe termen lung cu necesitățile acțiunii pe termen scurt — element hotărîtor în proiectarea și conducerea socială.

Analiza RȘT nu poate fi însă socotită completă, fără raportarea la elementele specifice dinamicii sistemelor sociale, în forma lor canonică-standard, și anume la *obiective*. Să remarcăm de la început că, în cîmpul obiectivelor, continuitatea și discontinuitatea sînt mai greu de introdus și descris decît în spațiul elementelor sau structurilor. Istoria arată însă că, pînă acum, *mutațiile* în cîmpul științei și tehnicii, sau progresele lor accelerate, cu caracter exploziv, au fost generate, în țările capitaliste de *continuitate* la nivelul obiectivelor: progresul cunoașterii științifice — adesea în scopuri străine științei —, creșterea economică sub semnul consumului, probleme ale puterii militare în perspectivă planetară ș.a.m.d. Obiectivele pe care le urmărește ordinea socialistă sînt, pe termen lung, diferite de cele menționate: toate resorturile științei, tehnicii, economiei sînt subsumate nevoilor umane autentice. Dacă vom adăuga acestor aspecte noile obiective pe care *dezvoltarea* planetară[12] le impune drept prioritare, vom constata că nu este hazardată afirmația după care ne aflăm în pragul unei mutații la nivelul *obiectivelor globale ale SMȘT*. Această asertiune nu este desigur suficientă pentru a devansa *perspectivele* RȘT, dar pare să pună sub semnul îndoielii legitimitatea unei viziuni *pur tendențiale* în progresul viitor al științei și tehnologiei, care postulează continuitate la nivelul obiectivelor. Și, dacă pînă acum, nevoile științelor naturii (în special) și perfecționarea societăților puternic industrializate au creat și menținut „comanda" pentru un anumit tip de progres al cunoașterii și acțiunii — sintetizat și în panoramicele actuale asupra RȘT, — de acum înainte se pare că problematica dezvoltării va juca rolul de motor social al unor noi extinderi ale cîmpului de azi al posibilităților deschise de știință și tehnologie. Extinderi care nu par să se insereze în prelungirea tendințelor de astăzi, ci descoperă cîmpuri noi[13], în care problemele științifice, tehnologice, economice, sociale și umane se vor interfera probabil mult mai strîns decît în organizatul spațiu al disciplinelor de azi.

---

[12] Punctul nostru de vedere relativ la problemele dezvoltării se află expus pe larg în lucrarea *Problematica dezvoltării și dinamica socială* publicată în „Era Socialistă", I—V, mai, 10/1975, p. 19—24.

[13] Astfel de extinderi sînt, de pildă, *disciplinele dezvoltării* (cf. M. Botez, *op cit.*).

ROLUL CUPLULUI SISTEM-SIMULATOR ÎN CONDUCEREA DUPĂ MODEL

DE

N. RACOVEANU

Printre multiplele aspecte specifice ale revoluției științifice și tehnice contemporane se situează și tehnicile de modelare și simulare, utilizate din ce în ce mai larg în scopul explicării științifice a dinamicii sistemelor sociale, a elaborării unor predicții sau postdicții, pînă la construirea unor variante posibile de dezvoltare a sistemului mondial. Cele mai reprezentative rezultate în această direcție sînt cele cuprinse în primul și în cel de al doilea raport al Clubului de la Roma, încercări similare avînd loc în prezent în mai multe țări.

În lucrarea de față nu ne propunem o analiză a acestor rezultate și nici o evaluare sociologică a lor. Ne propunem o discuție de ordin tehnic și metodic asupra următoarei probleme: fiind dat un sistem real, se construiește un model al său, care permite realizarea practică a unui simulator al sistemului dat. Se studiază dinamica sistemului utilizînd modelul și simulatorul, astfel încît pe de o parte simulatorul progresează, apropiindu-se de sistemul dat, iar, pe de altă parte, dinamica sistemului dat este influențată de rezultatele obținute pe simulator. Astfel, cuplul sistem-simulator poate fi interpretat ca un sistem dinamic care ar putea fi, la rîndul său, realizat ca model și simulat. Ca exemplu practic ar putea fi pusă următoarea problemă: este cert că realizarea modelelor și simularea sistemului mondial a condus la o preocupare mult mai activă cu privire la poluare, dezvoltare demografică, exploatarea resurselor naturale etc. În funcție de măsurile și deciziile luate, în multe țări apare influența pe care o exercită rezultatele obținute prin simulare, măcar la nivelul intensificării preocupărilor asupra problemelor ridicate în diversele variante studiate pe simulator. Problema se pretează la generalizare în modul arătat mai sus, astfel încît în cele ce urmează ne vom concentra asupra următoarelor aspecte: noțiunea de sistem dinamic, modelul unui sistem dinamic, simulatorul unui sistem dinamic, explicația științifică obținută, posibilitatea formulării unor predicții, reprezentarea cuplului sistem-simulator printr-un model, posibilitatea perfecționării sistemului prin studiul modelului cuplului sistem-simulator și problema conducerii sistemelor dinamice după model.

SISTEM DINAMIC

Acceptăm noțiunea de sistem dinamic în modul următor: se desprinde din realitate un ansamblu de obiecte intercorelate și cu legături exterioare. Sistemul este astfel definit prin structura sa internă (obiectele care îl compun și intercorelările lor) și prin legăturile ansamblului cu exteriorul. Considerăm numai cazul legăturilor cauzale, care au influență din exterior asupra sistemului (stimuli sau intrări). Definim dinamica sistemului prin comportarea sistemului descrisă în timp crescător. În esență deci, accepțiunea termenului „dinamic" implică aici „cauzalitate" și „timp". Nu avem în vedere aici cazul sistemelor „anticauzale" și nici „reversibilitatea timpului", deși ele pot fi definite riguros din punct de vedere strict matematic.

Dinamica sistemului trebuie astfel descrisă, încît sistemul să fie precis definit în orice moment pe axa timpului; în acest scop, sistemele dinamice sînt caracterizate prin „starea sistemului" în orice moment. Pentru observatorul exterior, starea sistemului este determinată prin măsurători și observații efectuate asupra sistemului; această categorie de legături exterioare ale sistemului sînt denumite „răspuns" sau „ieșire". Așadar, sistemele dinamice sînt reprezentabile și prin schema „stimul-răspuns" sau „intrare-ieșire". O consecință a cauzalității și descrierii în timp este faptul că la un sistem dinamic răspunsul nu poate preceda stimulul; cel mult se poate admite simultaneitatea, dar aceasta numai ca un caz limită, idealizat, deoarece presupune o acțiune instantanee. O altă consecință a cauzalității și a introducerii conceptului de „stare" este aceea că evoluția sistemului dinamic nu depinde numai de stimulul exterior aplicat, ci și de starea sistemului în acel moment. Un același stimul, aplicat în stări diferite, conduce în general la

evoluţii diferite ale sistemului. Cu alte cuvinte, sistemul dinamic posedă ,,memorie", deoarece evoluţia sa actuală depinde şi de trecut.

Pînă acum s-a presupus tacit cazul deterministic; schema anterioară acoperă însă şi anumite clase de sisteme în care au loc procese stocastice. De exemplu, procesele markoviene pot fi incluse în această schemă, în sensul următor: acţiunea unui stimul exterior, într-un moment dat şi într-o stare dată, produce o evoluţie ulterioară a stării sistemului, cu o anumită repartiţie de probabilitate. Un astfel de sistem este cauzal şi descris în timp crescător, prin urmare este un sistem dinamic. În tehnică, adesea se obişnuieşte să se utilizeze termenul ,,traiectoria sistemului" pentru descrierea evoluţiei stării sale în timp; deoarece pentru discuţia noastră acest termen nu este incomod, îl vom utiliza. Astfel, problema ,,conducerii sistemului" o caracterizăm în esenţă prin ,,comenzi" care acţionează asupra sistemului, astfel încît determină evoluţia sa pe o ,,traiectorie programată". În general, sistemele dinamice nu pot fi conduse pe o traiectorie programată fără abateri de la această traiectorie; comenzile care se aplică depind, de fapt, direct de aceste abateri şi urmăresc readucerea sistemului pe traiectoria programată. Cauzele care fac ca sistemul să se abată de la traiectoria programată, le denumim perturbaţii.

Ignorarea perturbaţiilor, la studiul unui sistem dinamic, reprezintă un caz idealizat, rupt de realitate, similar cu separarea legităţii de întîmplare.

Readucerea sistemului pe traiectoria programată, în urma apariţiei unei abateri provocate de perturbaţii, este problema reglajului şi se realizează printr-o ,,conexiune inversă", în sensul că se determină comanda care urmează a fi aplicată în funcţie de starea efectivă a sistemului în acel moment.

În fine, o ultimă precizare, necesară ulterior, este următoarea: fiind dat un sistem, prin reglaj, adică prin introducerea unor conexiuni inverse în sistem, dinamica sistemului poate fi radical modificată. Această afirmaţie este determinată matematic pentru anumite clase de sisteme dinamice, dar ea, poate, fi acceptată într-un cadru mult mai larg, în sensul posibilităţii de a modifica radical, calitativ, dinamica sistemului, prin introducerea unor conexiuni suplimentare, astfel încît comenzile aplicate să controleze direct starea sistemului. Cu aceasta, se ridică şi următoarea problemă de sinteză: fiind dată dinamica (dorită) a sistemului, să se găsească acele conexiuni care o realizează. Pentru sistemele sociale, această problemă este de o mare însemnătate.

MODELE

Denumim ,,model" al unui sistem dinamic o reprezentare a sistemului sub forma unui graf, a unor ecuaţii, etc. De exemplu, nodurile grafului pot fi asociate obiectelor care compun structura internă a sistemului, iar arcele grafelor pot fi asociate interdependenţei dintre aceste obiecte. Mai departe, interdependenţele (arcele) care se pretează la o descriere logică sau numerică, sînt descrise prin ecuaţii.

Ca reprezentare, modelul se situează, în cunoaşterea sistemului, pe treapta abstractizării; aceasta are loc şi în cazul în care sistemul însuşi este abstract, deoarece şi în acest caz modelul sistemului este o reprezentare a sistemului. De fapt, momentul abstractizării apare în mod natural atunci cînd sistemul este ,,desprins" din realitate, deoarece aceasta implică o reprezentare a structurii sale interne, prin obiecte şi legături, precum şi reprezentarea legăturilor exterioare ale sistemului.

Rezultă de aici că teoria sistemelor dinamice, avînd ca obiect de studiu modele ale lumii reale, este de fapt o teorie a acestor modele, prin urmare o teorie în esenţă matematică.

Aceasta explică atît succesele cît şi insuccesele acestei teorii; pe de o parte, prin construirea unor modele abstracte, ea capătă o mare generalitate, deoarece o clasă de modele poate reprezenta sisteme de o mare varietate, din diverse domenii, de la tehnică şi biologie pînă la sociologie şi filozofie. Pe de altă parte însă, nu trebuie supraestimate într-un domeniu particular rezultatele posibile ale aplicării teoriei sistemelor, deoarece modelele adoptate pot fi foarte puţin fidele realităţilor din acel domeniu particular. Experienţa arată că succesul este deplin atunci cînd se ajunge la metode din teoria sistemelor, pornind de la o reprezentare cît mai fidelă a sistemului particular dat. Aceasta nu exclude posibilitatea adoptării unor modele deja construite, dar pune accentul pe partea cea mai sensibilă a tehnicilor de modelare: fidelitatea faţă de realitate.

La aceasta se adaugă uneori şi dificultăţile care apar ca rezultat al variaţiei în timp a structurii interne a sistemelor. La sistemele sociale această caracteristică este relativ frecventă. În acest caz fidelitatea modelului depinde şi de viteza cu care modelul urmăreşte schimbările de structură internă a sistemului. Chiar dacă structura internă a sistemului este constantă în timp, modelul său evoluează în timp, în sensul că fidelitatea sa trebuie să crească odată cu perfecţionarea cunoaşterii sistemului. Rezultă de aici că modelele evoluează în timp, din cel puţin aceste două cauze: creşterea fidelităţii odată cu

perfecționarea cunoașterii sistemului și necesitatea urmăririi în timp a schimbărilor care apar în structura sistemului. Această constatare este susținută și de practică. În general, modelele experimentate timp mai îndelungat dau rezultate mai bune.

Am conceput modelul ca o reprezentare a sistemului; pot fi construite și modele care sînt concepute direct ca o reprezentare abstractă, fiind posibil ca acestea să reprezinte un sistem real sau nu. Esențial este, însă, ca aceste modele să reprezinte sisteme dinamice, adică să aparțină unei anumite clase de sisteme. Construirea modelului și realizarea ulterioară a unui sistem, conform cu acest model, este un moment important al sintezei. Într-adevăr, pentru a perfecționa sistemul ne propunem mai întîi un model, pe care urmează să-l realizeze sistemul perfecționat.

Posibilitatea de a construi modele abstracte este în deplină compatibilitate cu definirea obiectului teoriei sistemelor dinamice; afirmația că obiectul acestei teorii este modelul și nu un sistem particular, conduce la o mai largă sferă de cuprindere a acestei teorii și fundamentează teoretic domeniul sintezei sistemelor, pe baza unor modele date.

SIMULATORUL

Zborul în cosmos ar fi de neconceput fără utilizarea pe scară largă a simulatoarelor; experiențele pe simulatoare au evitat pagube și riscuri imense. În general, în tehnică, tehnicile de simulare sînt inevitabile în toate cazurile în care experimentul direct este însoțit de riscuri și pagube. Principial ar trebui admis că în cazul sistemelor sociale, unde riscurile și pagubele pot fi mult mai mari decît în problemele tehnice, simulatoarele ar avea un rol foarte important. Realitatea contrazice însă această afirmație; cauzele cele mai însemnate țin de dezvoltarea foarte recentă a tehnicilor de modelare și simulare în domeniul social-economic, precum și de complexitatea sistemelor social-economice. Această complexitate pledează însă în favoarea introducerii simulării; într-adevăr, dacă în cazul sistemelor foarte simple ne putem rezuma la un model mintal, în cazul sistemelor complicate această situație nu mai poate fi acceptată. Deci, cu cît sistemele sînt mai complexe, cu atît necesitatea simulării pe calculator este mai imperioasă. Ca exemplu, poate fi luat modelul descris în cel de al doilea raport al Clubului de la Roma, care conține peste o sută de mii de ecuații și un volum apreciabil de date. Evident că un astfel de model nu poate fi simulat decît pe calculatoare suficient de mari.

În general, aplicarea tehnicilor de simulare urmează anumite etape caracteristice, pe care le enumerăm în continuare; în primul rînd trebuie stabilit scopul simulării, ceea ce fundamentează construirea modelului și proiectarea experimentelor pe simulator. Practica arată că cea mai recomandabilă metodă de construire a modelului este reprezentarea într-o schemă — graf, în care se specifică componentele și legăturile dintre aceste componente. În această etapă se introduc ipoteze; la evaluarea rezultatelor simulării este esențial a preciza cadrul ipotezelor introduse, deoarece în afara acestor ipoteze rezultatele simulării sînt total nesemnificative. După realizarea schemei-graf, se descrie fiecare legătură în parte, de preferință prin ecuații; această descriere implică de asemenea introducerea unor ipoteze, care și ele limitează cadrul simulării. După această etapă, este posibilă programarea pe calculator și apoi realizarea unor variante diverse pe simulator, căutîndu-se răspunsuri asupra comportării sistemului simulat, în diverse condiții. Rezultatele acestor încercări sînt evaluate prin comparare cu realitatea, astfel încît după un număr suficient de mare de încercări să poată fi evaluată și fidelitatea simulatorului. Din aceste încercări succesive, prin comparare cu realitatea simulatorul poate fi perfecționat; considerăm procesul de simulare ca un proces convergent, dacă fidelitatea sa crește cu numărul de încercări. În general, aplicarea practică a rezultatelor simulării depinde de măsura în care modelul și simulatorul sînt fidele prin raport cu realitatea; astfel, tehnicile de simulare rămîn valoroase numai ca mijloace de perfecționare a cunoașterii sistemului dat.

În problema de sinteză, se construiește mai întîi modelul și eventual simulatorul; cele de mai sus rămînînd valabile în cazul în care, de la modelul și simulatorul realizat, se trece la realizarea unui sistem compatibil cu modelul dat. Acum însă accentul cade pe perfecționarea structurii sistemului, care trebuie să se apropie cît mai mult de model. Deci, în ambele cazuri se pune problema comparării permanente a dinamicii sistemului și a simulatorului, în scopul apropierii lor. Cînd această apropiere se îmbunătățește în timp, spunem că procesul de simulare este convergent și în cazul în care sistemul urmărește simulatorul.

În practică sînt frecvente cazurile în care atît simulatorul cît și sistemul sînt perfecționate ca structură, în următorul sens: se urmărește ca sistemul să realizeze anumite performanțe. Acest caz apare, de exemplu, în problemele de optimizare. Dacă rezolvarea acestei probleme implică transformări de structură în sistem, atunci simulatorul trebuie să urmărească aceste schimbări, în interesul fidelității. Este însă posibil ca performanțele

să fie realizate mai uşor pe simulator, în care caz sistemul va fi modificat în funcţie de rezultatele simulării. Iată deci că sîntem în faţa unui cuplu sistem-simulator, ambele fiind sisteme dinamice, căutîndu-se ca acest cuplu să urmărească un anumit program.

PREDICŢIA

Sistemele dinamice fiind descrise în timp, problema predicţiei prezintă o mare însemnătate practică şi teoretică. În fond, ceea ce îşi propune ca obiectiv fundamental orice preocupare asupra viitorului este formularea unei predicţii cît mai apropiate de realitate. Am arătat anterior că sistemele dinamice sînt întotdeauna supuse la perturbaţii; aceste perturbaţii fiind necunoscute în momentul formulării predicţiei, eroarea de predicţie va depinde direct de efectul acestor perturbaţii. Nu este deloc exclus ca teoria să accepte lărgirea sensului noţiunii de ,,perturbaţie'' asupra oricărei necunoscute care poate influenţa dinamica sistemului. În acest caz, însă, vor trebui tratate diferit perturbaţiile care acţionează ca intrări ale sistemului (deci din exterior), faţă de perturbaţiile care pot apărea ca schimbări de structură ale sistemului (deci în interiorul sistemului). Evident, aceste necunoscute se referă la cadrul ipotezelor introduse prin construirea modelului şi simulatorului; aşadar, negarea ipotezelor iniţiale nu poate fi definită ca perturbaţie.

Condiţia ca să fie posibilă formularea unei predicţii este obţinerea explicaţiei ştiinţifice asupra sistemului dat; aici, prin explicaţie ştiinţifică vom înţelege că s-a realizat sistematizarea deductivă necesară, astfel încît să fie posibilă predicţia. Este interesant de relevat cu această ocazie că sistematizarea deductivă obţinută prin simulare poate oferi condiţii şi pentru formularea unei postdicţii, în sensul de a determina o stare anterioară, pornind de la stări prezente. Formal, matematic, acest caz ar putea fi tratat ca un sistem care evoluează invers pe axa timpului, şi asupra căruia se formulează o predicţie.

În evaluarea rezultatelor simulării, eroarea de predicţie reprezintă cel mai important factor, în condiţiile în care natura perturbaţiilor a fost explicitată. De fapt, evoluţia cuplului sistem-simulator depinde în mod direct de eroarea de predicţie, în condiţiile cunoaşterii naturii şi efectului perturbaţiilor din trecut. Se obţine astfel un proces în care explicaţia ştiinţifică poate fi completată şi perfecţionată; acest progres al explicaţiei ştiinţifice poate fi luat drept un criteriu de convergenţă al procesului de simulare.

CUPLUL SISTEM-SIMULATOR

Din cele anterioare, cea mai importantă idee este conceptul de cuplu sistem-simulator. Se poate încerca o caracterizare a acestui cuplu, din punctul de vedere al teoriei generale. Astfel, putem introduce noţiunea de ,,consistenţă'' a cuplului, în sensul că nu orice pereche de sisteme formează un cuplu sistem-simulator, ci numai două sisteme compatibile cu procesul de simulare. Compatibilitatea implică posibilitatea de a compara intrările, stările şi ieşirile celor două sisteme, astfel, încît, unul pentru celălalt să reprezinte un sistme care oferă teren pentru explicaţia ştiinţifică.

Probabil că cel mai natural mod de a compara cele două sisteme care formează cuplul sistem-simulator este definirea unei ,,distanţe'' (în sens larg) între cele două sisteme. Pentru cazurile în care intrările, stările şi ieşirile sînt exprimările numeric, distanţa se poate introduce fără dificultate la sistemele cu structuri complete.

Ne referim la structuri complete, atunci cînd prin intrări pot fi controlate toate stările, şi cînd din ieşiri pot fi deduse toate stările sistemului. Pentru cuplul sistem-simulator, condiţia de completitudine a celor două sisteme este importantă, deoarece altfel pot exista stări necontrolate sau neobservate, ceea ce în cazul simulării trebuie privit ca o insuficienţă.

Presupunînd că a fost posibilă introducerea unei distanţe între intrările celor două sisteme şi între stările lor, atunci apare o posibilitate de a defini stabilitatea cuplului sistem-simulator. Să presupunem, de exemplu, că la un moment dat cele două sisteme se află la o distanţă suficient de mică unul de altul. Aceasta înseamnă că stările lor sînt apropiate. Să presupunem acum că se aplică intrări la ambele sisteme, astfel încît distanţa dintre intrări să fie suficient de mică. În continuare, sistemele evoluează în funcţie de intrările respective; dacă în cursul acestei evoluţii se păstrează intrările suficient de apropiate şi dacă rezultă stări care sînt de asemenea suficient de apropiate, atunci cuplul sistem-simulator poate fi considerat stabil. Cu alte cuvinte, cuplul sistem-simulator este stabil, dacă la stimuli suficient de apropiaţi rezultă răspunsuri suficient de apropiate.

Pentru convergenţa cuplului sistem-simulator ar putea fi introdusă următoarea acceptiune: cuplul este convergent (sau ,,converge'') într-un interval de timp, dacă pe acel interval distanţa dintre cele două sisteme scade. Evident, poate fi considerat şi cazul limită, cînd distanţa dintre cele două sisteme tinde la zero. În sensul atribuit aici, convergenţa implică stabilitate, în cazul în care este îndepli-

nită şi condiţia ca intrările să fie suficient de apropiate, deoarece distanţa dintre cele două sisteme scade, prin urmare cele două sisteme rămîn suficient de apropiate.

Pentru a ilustra mai cu claritate ideea cuplului sistem-simulator, vom recurge la o diagramă. Am văzut că starea sistemului depinde de intrare şi de stările anterioare, şi că stările sînt observate prin ieşiri. Atunci putem reprezenta cuplul sistem-simulator prin următoarea diagramă:

(intrare-stare) → (stare simulator) → (ieşire simulator)

↕ ↕

(intrare, stare) → (stare sistem) → (ieşire sistem)

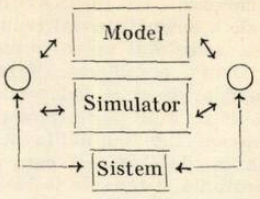
Săgeţile cu dublu sens, între intrări şi ieşiri indică faptul că atît intrările, cît şi ieşirile sînt permanent comparate între ele. În cazul sistemelor complete, aceste comparaţii permit definirea corectă a stărilor celor două sisteme.

Diagrama de mai sus poate fi interpretată şi ca un model al cuplului sistem-simulator; problema care se pune acum este dacă acest model poate sau nu reprezenta un sistem dinamic. Pentru aceasta ar trebui ca sistemul cuplu să poată fi descris în timp prin intrare, stare şi ieşire. Aceasta este posibil direct, dacă considerăm drept intrare ansamblul celor două intrări, drept stare ansamblul celor două stări, şi în mod similar ieşirile. Deoarece intrările simulatorului controlează direct numai stările simulatorului, iar intrările sistemului controlează direct numai stările sistemului, se spune că cele două părţi ale sistemului-cuplu sînt decuplate. Prin urmare, cuplul sistem-simulator poate fi privit ca un singur sistem, compus din două părţi decuplate. A aplica o intrare la acest sistem, înseamnă a aplica intrări şi sistemului şi simulatorului, cunoscînd şi rezultatul comparaţiei acestor două intrări.

O reprezentare mai completă ar putea fi aceea a unui sistem de tipul intrare-ieşire, la care intrarea să fie considerată ca tripletul intrare sistem, intrare simulator şi distanţa dintre intrări, iar starea şi ieşirea să fie interpretate în mod similar ca triplete. Pentru sistemele la care se operează cu volume mari de date, această reprezentare ar putea aduce avantaje la prelucrarea datelor.

CONDUCEREA DUPĂ MODEL

Fiind dat un sistem dinamic real, problema conducerii o tratăm într-un cadru mai larg, în sensul presupunerii că în procesul de conducere se utilizează şi simularea pe calculator. Schema pe care este fundamentată discuţia cuprinde elementele reprezentate în următoarea diagramă:



Aici modelul trebuie să satisfacă următoarele condiţii: să reprezinte fidel sistemul, dar în acelaşi timp să cuprindă şi elementele variabile care conduc la perfecţionarea sistemului în sensul performanţelor dorite. Se întîlneşte aici un raport de tipul: sistemul determină modelul, dar modelul posedă o independenţă relativă, care poate permite influenţarea comportamentului sistemului într-un sens dorit. Între model şi simulator condiţiile de fidelitate sînt foarte stricte; aceasta este posibil, deoarece atît modelul, cît şi simulatorul, sînt proiectate şi construite de om.

Stabilirea obiectivelor şi performanţelor pentru sistem conduc la programarea unei traiectorii a modelului, respectiv simulatorului şi la evaluarea rezultatelor pe simulator şi pe sistem. Observăm că, cu limbajul folosit aici, programarea unei traiectorii implică stabilirea unor obiective pe termen scurt, mediu şi lung, în funcţie de scopul simulării. Pe de altă parte, evaluarea rezultatelor şi compararea lor permite şi o caracterizare a ansamblului model-sistem sub aspectul performanţelor. Procesul de conducere, reprezentat în diagrama de mai sus, pune în evidenţă anumite caracteristici: după stabilirea obiectivelor şi a criteriilor de performanţă, simulatorul permite elaborarea unor predicţii. Decizia este luată în funcţie de aceste rezultate; după apariţia efectului comenzii date, corespunzător cu decizia adoptată, pot fi evaluate rezultatele pentru întreg ansamblul şi se poate interveni, după caz, atît în model şi simulator, cît şi în sistem. Subliniem încă o dată caracterul deosebit al modelului, atunci cînd se consideră independenţa sa relativă. Aceasta poate avea efecte radicale asupra întregii strategii a conducerii, cît şi asupra politicilor adoptate.

Această „conducere după model" este caracteristică atît pentru revoluţia ştiinţifică şi tehnică, cît şi pentru marile transformări sociale ale economiei. Să luăm ca exemplu construirea societăţii comuniste. În nici o ţară nu s-a obţinut încă un sistem comunist încheiat; cu toate acestea, toate ţările socialiste se conduc după obiective pe termen

lung care se bazează pe modelul societății comuniste. Sub aspectul celor arătate mai sus, acest model este determinat de realitate. Neglijarea acestei caracteristici ar conduce desigur la concluzii neștiințifice; insuficiența fundamentală a dogmatismului rezidă în fapt în păstrarea modelului într-o formă trecută, înghețată, fără considerarea realităților. Aceasta implică direct și independența relativă a modelului; a nu perfecționa permanent modelul, înseamnă a nu milita activ, a nu participa la marile prefaceri care au loc și, în ultimă instanță, a renunța la ideal.

S-ar putea obiecta că în conducerea societății prezența simulatorului este forțată, artificială; pentru prezent, aceasta este adevărat, dar nu trebuie uitat că orice încercări se fac în direcția modelării la scară mondială, au o legătură directă cu acest aspect al problemei. De exemplu, în cele două rapoarte ale Clubului de la Roma, se pune problema necesității unei acțiuni coordonate la nivel mondial. Să presupunem că s-a realizat un model mondial, în condițiile victoriei socialismului în toate țările; să comparăm acum cele două modele, cel care cuprinde sistemul socialist și cel capitalist, cu cel care ar cuprinde numai țări socialiste. Este evident că în cel de al doilea caz realizarea coordonării la nivel mondial devine o realitate, lipsită de dificultăți principiale. Iată deci că s-ar putea afirma că anumite concluzii ale modelelor mondiale realizate pot fi utile strategiei sistemului socialist. Rezultă că pentru un viitor nu prea îndepărtat „conducerea după model" în marile probleme ale actualității va putea fi îmbogățită cu rezultate ale experimentării și simulării pe calculator, ceea ce consolidează aspectele de cibernetizare, caracteristice actualei revoluții științifice și tehnice.

Magyar filozofiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 4—5/1974

Din sumar: LUKÁCS GYÖRGY, Tînărul Hegel; KATONA PÉTER, Teoria reflectării în „Materialism și empiriocriticism". La cea de-a 65-a aniversare; VOLCZER ÁRPÁD, Cu privire la problema relației dintre obiect și subiect; SELMECZI JOZÉF, Despre o discuție filozofică sovietică din anii '20; BIZAM LENKE, Semnele lui Lenin; VERECZKEI LAJOS, Despre responsabilitatea „cărturarilor", Pe marginea articolului lui Heller Ágnes „Despre instincte"; FUKÁZI GYÖRGY, Cîteva probleme generale teoretico-metodologice ale conceptului marxist de „timp liber"; RADNÓTI SÁNDOR, Estetica lui W. Benjamin (II); ROZSNYAI ERVIN, Istorie și conștiință falsă (II); SZMIKUN EMANUIL, Cantități extensive, cantități intensive și funcția prognozelor sociale; KOVÁCS ANDRÁS, Între sociologia critică și filozofia criticistă. Despre teoria critică a lui Max Horkheimer.

CONSIDERAȚII PRIVIND CONCEPTUL DE REVOLUȚIE TEHNICO-ȘTIINȚIFICĂ CONTEMPORANĂ

DE

ANGELA BOTEZ

Intrinsecă realității contemporane, *revoluția tehnico-științifică* caracterizează epoca pe care o străbatem în multe din determinările ei esențiale. Frecvența utilizării termenului în limbajul actual, în mai toate lucrările ce pun probleme fundamentale ale contemporaneității, impune necesitatea unor clarificări ale conceptului și ale denumirilor cu care circulă: „revoluția tehnică și științifică" „revoluție științifico-tehnică", „revoluție științifică" sau „revoluție tehnico-științifică", la care se adaugă sau nu explicitarea: contemporană. În studiul de față încercăm să argumentăm opțiunea pentru expresia „revoluție tehnico-științifică contemporană", pe care o considerăm mai semnificativ adecvată conținutului schimbării actuale în activitatea tehnică practică și în cunoașterea științifică modernă. Ea exprimă raportul dintre tehnică și știință ca raport dialectic complex, dar neschimbat în esență, deși fenomenalizează de-a lungul timpului în moduri diferite interacțiunea practică-cunoaștere. Or, dacă esența raportului nu s-a modificat în istoria dezvoltării împletite a tehnicii cu știința, nu vedem rațiunea inversării locului celor doi termeni atunci cînd denumim revoluția actuală în domeniile pe care le desemnează. Nu vedem necesară nici separarea termenilor științifică și tehnică. Evoluția autonomă a științei și a tehnicii pe anumite zone și perioade ale dezvoltării lor nu este decît manifestarea unei dialectici autentice în progresul acestora. Optăm de asemenea pentru adăugarea atributului „contemporan" sau „din secolul XX", deoarece îmbinarea caracteristicilor tehnică și științifică nu subînțelege trăsăturile calitative specifice revoluției contemporane față de alte revoluții tot tehnice și științifice de pînă acum.

Mult discutate azi, caracteristicile și implicațiile social-umane ale revoluției tehnico-științifice sînt desigur probleme de conținut ce primează asupra alegerii denumirii care poate fi una sau alta, după opțiunea autorului, dacă acesta nu uită să explice conținutul noțiunii. Cu toate acestea mi se pare că un consens asupra termenilor folosiți ar ușura clarificările de conținut și ar îndepărta variația în utilizare a denumirii, variație ce apare și la noi între documentele oficiale (ce vorbesc de „revoluția tehnico-științifică") și unele lucrări de politologie, sociologie, filozofie (care folosesc „revoluție științifică-tehnică") deși presupun că acestea din urmă se referă la același fenomen, în vederea stabilirii unor considerente teoretice pe care să se bazeze practica dirijării instituționalizate a cercetării științifice și tehnice, a controlului asupra implicațiilor social-umane ale acesteia.

De aceea credem că înțelegerea modalității de apariție și utilizare a termenului revoluție (revoluția științifică, științifico-tehnică și tehnico-științifică) în explicarea dezvoltării științei și tehnicii devine utilă acestui demers teoretic.

Într-o îndelungată istorie semantică, termenul *revoluție* a căpătat prin extensie analogică tot mai multe utilizări. Introducerea sa în teoriile politice cu sensul de rupere violentă a ordinii politico-sociale juridic stabilite l-a îndepărtat de înțelesul etimologic al cuvîntului *de revolvere* de la care provine — derularea unui obiect prin aceleași puncte — folosit în geometrie și astronomie. (Perechea sa dialectică — evoluție — a urmat, pare-se, aceeași cale, și ea provenind de la latinescul *evolvere*, care semnifică — rularea unui obiect).

Începînd din secolul al XVII-lea conceptul de revoluție este interpretat ca o profundă renovare a ordinii politice. Tommaso, Locke, Rousseau îl folosesc în această accepție, iar în secolul nostru Cassio, Gentile, Marcuse, Carr îi găsesc noi interpretări pe aceeași linie[1].

Extrapolarea termenului în teoriile ce caută azi explicarea dezvoltării științei s-a făcut nu întîmplător în urma analizei istoriei și naturii specifice a dezvoltării științifice, prin care au fost sesizate implicit sau explicit perioade de schimbări radicale în evoluția științei, care vădesc în structura lor similitudini cu revoluțiile social-politice. S-a observat în acest mod valoarea noțiunii „revoluție" pentru surprinderea teoretică a procesului de transformare mutațională a tehnicii și științei.

---

[1] *Enciclopedia filosofică*, ed. II, Sansoni editore, Firenze, 1967.

Th. Kuhn descrie astfel asemănările care l-au făcut să conceapă schimbarea de paradigmă ca revoluție științifică : Revoluția socială-politică, ca și revoluția științifică este inaugurată întotdeauna de conștiința tot mai acută a unei părți a comunității sociale, respectiv științifice că instituțiile și ordinea existentă, respectiv paradigma, au încetat să mai facă față adecvat problemelor puse de situația prezentă chiar dacă ea fusese creată de vechea ordine sau paradigmă. Și într-un caz și în celălalt apare senzația funcționării inadecvate a sistemului social-politic, respectiv științific adică conștientizarea crizei în care acesta a intrat.

În revoluțiile politice ca și în cele științifice schimbarea ordinei și instituțiilor existente se face cu mijloace interzise de logica acestora. Se concepe astfel un nou cadru instituțional, o nouă structură, considerate mai eficiente și mai raționale. Din acel moment conservatorii și revoluționarii nu mai vorbesc aceeași limbă, folosirea forței pentru persuasiune apărînd ca inevitabilă. La ivirea noii paradigme științifice, alegerea nu se mai poate face prin procedurile evaluative ale științei normale, prin logica și experimentul consacrat de aceasta, astfel că se recurge la asentimentul comunității științifice relevante. Atît în știință cît și în viața social-politică incompatibilitatea logică a celor două ordini în conflict ca și superioritatea paradigmei revoluționare se cer conștientizate și acceptate filozofic. Aceasta face ca revoluțiile să fie întotdeauna însoțite de frămîntări și întrebări metafizice. Problematizarea filozofică caracterizează criza prevestitoare de revoluții [2].

Progresul științei nu ar trebui deci conceput ca apropiere permanentă de scopuri prestabilite, care ar consta în atingerea explicației totale, obiective și adevărate a naturii. Rezolvarea revoluțiilor științifice este selecția prin conflict. Rezultatul net al unui șir de astfel de selecții revoluționare, separate de perioade de cercetare normală îl constituie mulțimea de instrumente splendid adaptate pe care o numim cunoașterea științifică modernă. [3]

Observînd că Thomas Kuhn nu a putut rezolva o serie de probleme deoarece a caracterizat dezvoltarea științei ca o alternanță absolut distinctă între faza normală și cea revoluționară, Toulmin susține că pentru înțelegerea revoluției conceptuale ce are loc în cadrul anumitor tradiții intelectuale în știință, trebuie să se facă distincția între unitățile de variație (variantele conceptuale) care circulă într-o disciplină la un moment dat și unitățile de modificare efectivă, acele variante care sînt încorporate (prin revoluție) în tradiția conceptuală a disciplinei științifice respective[4].

Cercetători ai științei ca A. R. Hall J. B. Conant, A. N. Meldrun, A. Koyré, R. G. Collingwood, Th. Kuhn, S. Toulmin, B. Nelson, nu întîmplător pornind de la istoria științei au introdus în explicarea dezvoltării sale conceptul de revoluție. Cu ei se produce o detașare de poziția cumulaționistă și o încercare de investigare a progresului revoluționar științific luîndu-se în considerare și determinanta psihosocială a nașterii și alegerii inovațiilor intelectuale valabile în cunoașterea științifică.

Meritul orientărilor amintite constă în încercarea lor de a descrie salturi calitative în evoluția științei, de a interpreta procesul creației științifice prin asemănarea cu activitatea social-creatoare a oamenilor. Dar pentru că punctele revoluționare de creștere nu sînt privite în relația lor dialectică firească cu perioadele de evoluție a științei, de cele mai multe ori negarea științei „normale" de către știința nouă este înțeleasă ca negare absolută și nu dialectică, de unde și multele dileme în explicarea procesului. Unitatea dialectică continuu-discontinuu, modificare-amplificare, tradiție-inovație, normal-extraordinar, evoluție-revoluție, funcționează în progresul demersului științific cu un anumit specific, dar realizînd același proces dialectic creator de esență și natură socială ca și în politică, artă etc.

Această modalitate de abordare istoristă impusă de realitățile revoluției tehnico-științifice contemporane duce orice cercetare marxistă, făcută cu probitate științifică, spre citarea ideilor vizionare, dar de o deosebită valoare prospectivă ale lui Marx și Engels asupra progresului științific. De aceea credem că o istorie a conceptului și teoriilor revoluției tehnico-științifice nu poate să nu înscrie printre primele în timp contribuția remarcabilă pe care au adus-o clasicii marxismului la descifrarea problemelor dezvoltării revoluționare a științei și tehnicii. Credem că interpretările date de Engels sînt un moment semnificativ în geneza teoriei revoluțiilor tehnico-științifice. Considerăm că prin Collingwood „învinuit" de a fi marxist, prin J. D. Bernal, recunoscut ca marxist și prin mulți gînditori din țările socialiste (Kedrov, Semionov, B. G. Kuznețov, Richta, Kutta, M. Malița, V. Roman) teoria materialist-dialectică asupra evoluției științei și tehnicii prin salturi revoluționare, existentă (uneori doar implicit, dar existentă) pentru prima oară în lucrările

[2] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, ed. II., Chicago, 1970, p. 92—94.

[3] *Ibidem*, p. 173.

[4] St. Toulmin, *Conceptual Revolution in Science*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, 1967, p. 343.

lui Engels a fost dezvoltată fără întrerupere pînă în zilele noastre. Dacă într-o perioadă această modalitate de a concepe progresul științific era învinuită de istorism și sociologism care o excludeau din rîndul „filozofiilor cu sens asupra demersului științific" considerat deosebit de celelalte forme ale cunoașterii și practicii umane ca dezvoltîndu-se cumulativ și fără legătură cu transformările social-istorice, astăzi teoriile istoriste ale evoluției științei (Kuhn, Toulmin, Lakatos, Musgrave și alții) au venit în centrul atenției și preocupărilor epistemologiei contemporane. Realitatea obiectivă a evoluției științei a impus acest lucru, iar posibilitatea previziunii lui în concepția marxistă, înainte ca realitatea să fi dovedit pe deplin că perspectiva istorico-socială se aplică și științei, se datorește capacității metodei materialist-dialectice de a privi procesele de dezvoltare și transformare a fenomenelor nu numai în existența lor prezentă, ci și în perspectiva dezvoltării lor. Ne amintim, în legătură cu această situație a evoluției concepțiilor despre dezvoltarea științei, un text al lui Engels, care parafrazat și actualizat ar spune: dacă teoria despre dezvoltarea științei ar fi stat mai aproape de generalizările filozofice (materialismul dialectic, în cazul nostru) s-ar fi dedus prin raționament logic... că totul are o istorie, că știința fiind o întreprindere umană, evoluția ei nu se poate să fie esențial și absolut diferită de celelalte forme de manifestare ale existenței și cunoașterii umane... *Concepțiile asupra științei* au mers pînă azi greu dar sigur spre această idee anticipată însă genial în marxism [5].

Analizînd istoria științelor și caracteristicile lor în epoca sa, Engels a descris perioade de revoluționare în evoluția acestora. El sesiza că științele lumii anorganice trecuseră deja printr-o revoluție începută cu Copernic și desăvîrșită cu Newton (fenomen pe larg descris în lucrarea *Revoluția copernicană* a lui T. Kuhn și în alte lucrări contemporane). Engels prevedea că următoarea revoluție în știință se va încheia cu posibilitatea de a explica cum s-a născut viața din natura anorganică, printr-o modificare radicală a teoriilor biologice (lucru ce se întîmplă cu genetica și bionica zilelor noastre). El făcea de asemenea legătura între momentele de transformare radicală în știință și contextul social-filozofic în revoluționare al epocii (interesant descrisă de studiul contemporanului nostru B. Nelson, *Revoluțiile moderne în știință și filozofie*).

Unind anumite idei, existente uneori disparat în lucrările lui Engels, remarcăm un foarte interesant mod de a concepe dezvoltarea științei ca o succesiune tot mai accelerată a perioadelor de evoluție și revoluție a structurilor științifice, ca o trecere de la acumulări faptice cantitative la salturi teoretice calitative. Știm că Marx și Engels au fost printre primii care s-au ocupat de definirea teoretică a conceptului de revoluție în general, de revoluție socială și industrială în special. Engels a descris însă și perioadele de revoluționare a științelor. Ideile sale nu pot fi uitate acum cînd teoriile istoriste ale progresului științific stau în centrul atenției datorită noilor argumente ce au fost aduse spre confirmarea lor de desfășurarea revoluției tehnico-științifice contemporane. Engels urmărește procesul creator în știință sub cele două forme ale sale: trecerea de la observarea faptelor la descoperirea teoriilor și de la ipoteze teoretice la descoperirea unor fapte noi.

Apare la un moment dat în știință — arată el — un fapt care nu mai confirmă explicația, teoria existentă. În căutarea unei teorii mai adecvate se începe cu emiterea mai multor ipoteze care apoi sînt testate experimental. De cele mai multe ori nu se pot epuiza experimentele materiale și atunci alegerea se face teoretic. Fiecare problemă rezolvată ridică *alte multe probleme noi astfel că nu* se ajunge, după părerea lui Engels, niciodată la adevăruri ultime, ci la noi probleme. Construcțiile științifice au deci un caracter ipotetico-deductiv, știința fiind deschisă la ambele capete, așa *cum o concepea* și fizicianul contemporan, E. Hutten. Fără să le denumească perioade de criză prerevoluționară cum face Kuhn, Engels descrie însă similar astfel de etape arătînd că anumite descoperiri „ne silesc să supunem unei revizuiri totale adevărurile definitive, ultime stabilite pînă la acea descoperire,... să înlăturăm pentru totdeauna mormane întregi de asemenea adevăruri" [6]. El face referiri la fantezia rațională necesară pentru a combina idei în științele naturii și la o așa-numită experiență interioară a gîndirii, despre care astăzi se vorbește adesea. Merită a fi subliniată ideea despre valoarea euristică a ipotezei pe care o consideră singura formă de dezvoltare a științei în măsura în care aceasta gîndește. Sînt de remarcat de asemenea locul pe care-l ocupă la el schimbarea limbajului în progresul științei și definirea modernă a obiectului acesteia. Observăm că Engels acceptă progresul științei prin autorevizuire. De aceea considerăm că se mai poate discuta asupra „invinuirii" ce i s-a adus că ar fi pus știința în dependență prea directă de nevoile tehnicii, prin stabilirea unilaterală a determinării științei de către

[5] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 334—352.

[6] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20. București, Edit. politică, 1964, p. 87.

tehnică. Engels nu a uitat să sublinieze că și tehnica depinde în mare parte de starea științei, chiar atunci cînd a relevat ce mult datorează știința nevoilor tehnicii, lucru care împreună cu atitudinea sa antiempiristă într-o epocă cînd această orientare mai era încă legată de materialism și de progresul științei, credem că trebuie să nuanțeze părerile acelora care susțin că Engels n-ar fi admis autonomia teoretică a științei pe anumite porțiuni ale dezvoltării acesteia. Punînd deducția pe același plan cu inducția în procesul de creație științifică, el nu putea să nu recunoască o anumită distanță între experimentul nemijlocit, cazul particular empiric și drumul teoriei științifice.

Termenul de revoluție tehnico-științifică deși nu apare ca atare la Engels se poate origina în concepția sa întrucît el a prezentat relația tehnică—știință ca esențială în evoluția prin salturi a culturii și civilizației umane.

Observăm că teoriile gînditorilor nemarxiști, chiar și atunci cînd abordează fenomenul din perspectivă social-istorică, îl denumesc „revoluție științifică" și ocolesc pe cît posibil problemele puse de *împletirea* științei cu tehnica, tratîndu-le de cele mai multe ori separat. Credem că o teorie marxistă asupra revoluției tehnico-științifice contemporane poate fi fecundă numai dacă nu cade și ea în aceeași greșeală, numai dacă păstrează ca unul din punctele de plecare dialectica tehnică—știință în toată complexitatea interoperaționalității celor doi termeni, dar și a legității evoluției lor, urmărindu-i în același timp specificul în contemporaneitate.

Cercetătorii marxiști folosesc în general denumirea care cuprinde cele două note, ordinea diferind de la autor la autor. După părerea noastră, pentru conținutul conceptului de care ne ocupăm ar fi mai semnificativă succesiunea „tehnico-științifică" și nu invers întrucît determinarea dialectică a științei de către tehnică există și în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane.

Introducerea denumirii de „revoluție științifică tehnică" i se atribuie gînditorului marxist J. Bernal care a descris salturile în dezvoltarea tehnicii și științei ca revoluție, relevînd că în evoluția științei perioadele de progres rapid au alternat cu perioade mai lungi de stagnare sau chiar de regres. Bernal susține că în secolul XX se produce a doua revoluție în știință, arătînd că dacă se admite termenul de revoluție pentru trecerea de la gîndirea medievală la Renaștere, el trebuie acceptat și în cazul trecerii la știința secolului XX, deși cele două revoluții nu sînt comparabile într-un anumit sens. Prima ar fi descoperit metoda științifică iar a doua ar fi aplicat-o pe o scară nemaiîntîlnită pînă acum. J. Bernal denumește revoluția în știința secolului XX pe tot parcursul lucrării sale *Știința în istoria societății* — „revoluție științifică". Doar într-o notă de subsol apare termenul *revoluție științifică tehnică*, a cărui introducere este explicată astfel: „Poate că ar fi mai just ca această revoluție să fie denumită prima revoluție științifică tehnică deoarece... noul caracter revoluționar al secolului XX nu poate fi limitat la știință, el este mai bine ilustrat de faptul că abia în zilele noastre știința a început să domine industria și agricultura" [7]. Credem că Bernal urmărea să sublinieze prin această denumire (folosită astăzi pe scară largă) că orice tehnică industrială sau agrară va trebui să fie corelată cu o teorie științifică care este concepută ea însăși (apare evident în lucrarea sa) de nevoile activității practice din industrie, agricultură și politică. El nu vedea în această denumire surprinderea unei schimbări în raporturile esențiale ale noii revoluții, ca dovadă puțina importanță pe care i-a acordat-o ulterior.

Preferința pentru termenul „revoluție științifică-tehnică" este explicată uneori prin faptul că el pare a reuși să exprime mai bine o dimensiune de seamă a procesului revoluționar semnificat și anume locul principal pe care-l ocupă în revoluția plurală a zilelor noastre cercetarea științifică. Referindu-ne mai jos la această caracteristică vom vedea că ea nu schimbă cu necesitate ordinea notelor ce definesc revoluția tehnico-științifică deoarece cu tot specificul său de care trebuie să se țină seama, producția de idei științifice se bazează pe anumite tehnici și răspunde neapărat unor cerințe practice ale omenirii. Cibernetica, energetica, bionica nu pot exista fără teorie, însă ele sînt în esență tehnici strîns legate de activitatea practică care nu numai că au impulsionat și au dat noi capacități de investigare pentru știință dar s-au dovedit indispensabile mersului ei înainte în anumite domenii.

Dialectica tehnică — știință face parte din esența revoluției tehnico-științifice. Și deși tehnica se bazează într-o mai mare măsură astăzi pe știință, istorește știința nu și-a descoperit nici unde altundeva decît în practica oamenilor ultimul său izvor. Spunem „ultimul" referindu-ne la originile istorice ale demersului științific, pentru că în dezvoltarea ei contemporană știința are într-adevăr porțiuni mari de autonomie și predominanță asupra tehnicii. Dexteritatea tehnică (meșteșugul, priceperea) a precedat la începuturile civilizației umane apariția cunoașterii științifice. Noțiunea de tehnică și-a extins sfera datorită

[7] J. D. Bernal, *Știința în istoria societății*, București, Edit. politică, 1964, p. 969.

complexității actuale a activității omenești de transformare a naturii, cuprinzînd ansamblul factorilor materiali ai producției, metodele și procedeele de muncă cu ajutorul cărora societatea obține și prelucrează produsele necesare satisfacerii nevoilor ei. Astfel că înscriindu-se sub numele de tehnică tot mai multe aspecte este evident că se complică și relațiile acesteia cu știința.

Încă secolul XIX deschide procesul fundamentării științifice a unor procedee tehnice și nașterea unor științe tehnice (termotehnica, electrotehnica). O serie de tehnici apar și azi ca rezultate ale unor idei sau teorii științifice răspunzînd întotdeauna unor așteptări instrumentale și operaționale sublimate dintr-o îndelungată experiență tehnică practică. Chiar ideile științifice ce par pur teoretice au avut la un moment dat undeva pe traiectoria filogeniei, dacă nu și a ontogeniei lor, un fundament practic, nemaivorbind de complicatele tehnici și instrumente de lucru pe care le cere prin chiar structura sa orice încercare de cercetare în știința contemporană.

Nivelul tehnic este condiție a dezvoltării științelor dar și o consecință a aplicării cuceririlor acestora. Chiar dacă uneori salturile în evoluția tehnicii nu sînt evident legate de cele din știință și invers, cercetări atente dovedesc că există o interdependență a acestora în urma căreia se realizează revoluțiile tehnico-științifice. Pentru exactitatea exprimării considerăm necesară adăugarea specificării „contemporană" sau „din secolul XX", la „revoluție tehnico-științifică", spre a distinge revoluția în care proporțiile dezvoltării metodei științifice au realizat o revoluție în cercetarea însăși.

Producerea instituționalizată a cunoștințelor științifice este un domeniu deosebit de important al revoluției contemporane întrucît odată cu apariția acestuia legăturile dintre cercetarea științifică, practica tehnică și munca productivă se complică căpătînd aspecte noi.

În cadrul producției de idei științifice se manifestă azi și un anumit specific al raportului tehnică—știință dar, după părerea noastră, nici aici nu se inversează raportul materialist în care baza tehnică este determinantă. Poate mai mult ca oricînd astăzi progresul științific nu se poate realiza decît pe baza unei tehnici moderne adecvate. Transformarea muncii savantului într-o varietate de activitate productivă prin industrializarea științei se datorește tocmai faptului că mari domenii ale științei, să luăm de exemplu fizica particulelor elementare, sînt imposibile fără instalații complicate cum ar fi sincrofazotronul, ciclotronul, reactoarele atomice. Experiența științifică se bazează nu numai pe utilizarea instalațiilor complexe, dar și pe producerea lor. Experimentarea științifică are loc la ora actuală pe scară industrială, efect direct al necesităților producției și tehnicii. Fapt ce nu înseamnă ignorarea specificității producției de idei față de alte tipuri de producție. Asupra acestei probleme vitale în zilele noastre vom zăbovi tocmai pentru a accentua că pledoaria pentru denumirea de „revoluție tehnico-științifică contemporană" nu duce neapărat la o viziune tehnologistă, empiristă asupra progresului contemporan.

Producția de cunoștințe științifice prezintă o anumită specificitate față de producția de bunuri materiale. Scopul ei principal este obținerea de noi cunoștințe și dezvoltarea în profunzime a celor existente și nu repetarea achizițiilor anterioare. Mijloacele producției de cunoștințe nu se bazează în primul rînd pe exploatarea eficace a mașinilor, ci pe capacitățile creatoare ale oamenilor, relațiile intelectuale ce se stabilesc între aceștia formînd elementul esențial al „bazei tehnologice" a dezvoltării științei.

Iar eficacitatea diferă și ea de cea a producției de mărfuri. Bernal susține că știința trebuie să fie considerată ca derivata a doua a producției... Extinderea sau îmbunătățirea producției prin metode tehnice uzuale este prima derivată; ea reprezintă ritmul variației procesului de producție. Derivata a doua, ritmul variației acestui ritm de variație, este tocmai ceea ce produce cercetarea științifică... Dar profitul sigur și cel mai rapid al tuturor ramurilor cercetării, subliniază Bernal, vine dintr-o înțelegere mai adîncă a naturii [8]. Lumea actuală este o lume în care această înțelegere științifică a devenit esențială. Omenirea nu mai poate progresa și nici măcar exista fără știință.

Viitorul va modifica însuși sensul eficacității economice a științei, accentua și B. G. Kuznețov. Cercetările teoretice fundamentale care dau „răspunsuri la întrebările cu privire la spațiu și timp, la caracterul lor finit sau infinit, la continuitatea sau discontinuitatea lor, la caracterul « elementar » al particulelor, la natura masei și sarcinii lor..." se vor constitui „... ca verigi ale activității economice a omului, ca un factor care face să crească dominația omului asupra naturii și odată cu aceasta suma valorilor materiale, intelectuale și estetice consumate de om". „Economia teoretică a devenit o știință atît de exactă încît trebuie să împărtășească destinul general al științelor exacte și să

[8] J. D. Bernal, *După douăzeci și cinci de ani*, București, Edit. politică, 1968, p. 242—243.

opereze cu noțiunea fundamentală de nedeterminare" [9].

Revoluția în cercetare este o realitate ce se înscrie ca o caracteristică a etapei actuale a dezvoltării științei. De aceea credem, ca și D. Solla Price, că cercetarea științei este astăzi una din trăsăturile specifice revoluției științifice contemporane deoarece planificarea științei atît de necesară trebuie să se bazeze pe o analiză rațională a corpului de cunoștințe științifice, a perspectivelor dezvoltării lui, dar mai ales a raporturilor acestuia cu societatea.

Orînduirea socialistă are posibilitatea să depășească iluzia după care ar fi suficient să dotezi toate nivelele cu mijloace tehnice moderne pentru a asigura dezvoltarea socială progresivă, și de asemenea să elaboreze științific mijloacele de autoconducere, să sesizeze faptul că soluția problemelor industriale și sociale cere un continuu efort intelectual creator, atitudine critică, capacitate de evaluare a situațiilor noi, asigurînd astfel condițiile economice și sociale necesare producției de idei științifice. Într-o epocă în care inovația în știință și tehnică nu se mai realizează aleator, ci funcționează ca o lege a progresului, producția de idei științifice se instituționalizează în întreaga lume. De multe ori însă ea este asimilată în structuri potrivite producției de mărfuri astfel că inadvertența specificului ei calitativ cu formele instituționale în care este închisă duce, împotriva dorinței organizatorilor, la inhibarea spiritului creator și la banalizarea rezultatelor cercetării. De aceea credem că necesitățile specifice revoluției tehnico-științifice contemporane impun preocuparea pentru crearea unor structuri instituționale adecvate producției de idei științifice, preocuparea pentru educația în spirit creator a celor destinați să se ocupe de cercetarea științifică, în așa fel încît să fie posibilă asumarea libertății și responsabilității unor opțiuni de către omul de știință, căutîndu-se nu algoritmizarea individului, ci stimularea autonomiei lui față de stereotipuri, raportarea activă față de alternative, comportarea critică și flexibilă, capacitatea de a combina original modele existente, de a-și însuși sisteme de valori inovatoare: Toate acestea în interesul revoluției industriale și social-politice, alături de care revoluția tehnico-științifică realizează multilaterala revoluționare a realității, care nu poate fi concepută fărîmițat. Modalitatea de investigare a multiplelor dimensiuni ale progresului actual și urmărirea procesului creator din industrie, tehnică, știință, politică și intersecțiunea dialectică determinant-determinat, cauză-efect, neacceptînd determinările rigide liniare sau autonomia absolută, revelează posibilitățile cercetării marxiste în elaborarea unei concepții teoretice asupra revoluției tehnico-științifice contemporane, de la stabilirea denumirii și pînă la implicațiile social-umane ale acesteia.

[9] B. G. Kuznețov, *Știința în anul 2000*, București, Edit. encicl. rom., 1971, p. 19, 20.

Deutsche zeitschrift für philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 5/1975

Din sumar: D. UHLIG, Importanța istorică universală a victoriei Uniunii Sovietice în Marele Război de apărare a patriei în lumina leninismului; G. HANDEL, Ajutorul acordat de U.R.S.S. pentru dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste în universități (1945—1949); H. ULLRICH, Lupta Partidului Comunist German împotriva ideologiei fascismului hitlerist; O. FINGER, Concepția despre lume și conștiință de clasă în „Critica programului de la Gotha"; H. J. FIEBER, W. SCHNEIDER, Despre locul „criticii programului de la Gotha" în istoria teoriei comunismului științific; E. KOPF, Critica reacționară și Marx după programul de la Gotha a social-democrației germane; W. BLUMENTHAL, F. RUPPRECHT, Cel de-al IV-lea Congres de filozofie al R.D.G.; A. WIRT, Dialectica național internațional în dezvoltarea societății socialiste; X. ABELMANN, Importanța ideii de patrie în educarea patriotismului socialist; G. BIEDERMANN, Schelling și Hegel la Jena.

CONFLUENȚE

IMPACTUL GÎNDIRII ECONOMICE BURGHEZE CU PROCESELE MAJORE ALE LUMII CONTEMPORANE

DE

IVANCIU NICOLAE-VĂLEANU

Procesele înnoitoare cunoscute de lumea zilelor noastre nu-și au egal, prin profunzime și amploare, în istoria milenară a omenirii aflată astăzi la răscruce. Ele sînt dinamizate sau își găsesc înfăptuirea în cele patru „R"-uri: *Revoluții sociale* care au desființat exploatarea omului de către om într-un număr de țări, iar în altele, în tranziție, se află în proces de înfăptuire; *Revoluțiile de eliberare națională* care au dus la prăbușirea sistemului colonial și la deschiderea căilor de afirmare și dezvoltare independentă a multor popoare; *Revoluția tehnico-științifică* care creează condiția materială în stare să permită, într-o societate adecvată, trecerea omenirii la o civilizație elevată; *Revoluționarea relațiilor internaționale*, proces a cărui menire este statornicirea unei noi ordini economice și politice între națiunile și popoarele planetei noastre. Toate acestea au determinat gîndirea umană să se reprimenească, iar științele — în toate domeniile, inclusiv în cel al economicului — să tindă a se reașeza pe noi baze.

Știința economică, înțeleasă ca sistem, a cunoscut mari prefaceri — inegale în diversele ei compartimente — și încă se apreciază că nu s-a apropiat suficient de nivelul ridicat al misiunii sale spre a putea da răspunsuri întemeiate marilor probleme cu care este confruntată omenirea azi[1]. Dar, nu putem judeca știința economică și starea ei în chip global. Unele sînt posibilitățile științei economice marxist-leniniste legate de muncă și eliberarea ei, de noua orînduire socială care oferă cadrul social-economic în stare să înfăptuiască saltul omenirii din imperiul necesității în cel al libertății, și altele sînt posibilitățile științei economice burgheze legate de capital și de orînduirea în care acesta se realizează ca relație de exploatare a omului de către om, a unor țări de către altele și a existenței marilor decalaje.

Cercetarea obiectivă a mutațiilor cunoscute de economia politică burgheză — componentă a științei economice ca sistem — sub impactul marilor prefaceri ale lumii contemporane conduce la înțelegerea stării ei de criză. *Criza poate fi definită ca un proces de adaptare unilaterală* — în folosul capitalului — și *inadecvată* — (deoarece se urmărește menținerea și consolidarea capitalismului, orînduire istoricește perimată, concomitent cu crearea barajului ideologic menit să frîneze afirmarea și dezvoltarea socialismului, orînduirea nouă) — *a economiei politice burgheze la realitățile unei lumi în plină prefacere* ale cărei procese majore sînt dinamizate de cele patru „R"-uri amintite. Realizările foarte importante, pe linia perfecționării mijloacelor de cercetare și a instrumentarului de investigație (modelarea, simularea, utilizarea metodelor matematice, cibernetizarea, folosirea mașinilor electronice etc.) pe linia cercetărilor de specialitate — în domeniul modificărilor tehnico-economice antrenate de revoluția tehnico-științifică, al degradării mediului înconjurător, al deteriorării raporturilor de schimb între țările dezvoltate și cele slab dezvoltate etc. — sînt în flagrantă contradicție cu amendamentele cunoscute de teoria generală.

[1] Vassili Leontief, laureat al Premiului Nobel pentru economie, constată existența unui „dezechilibru fundamental" între problemele care se ridică în fața științei economice și răspunsurile pe care ea le dă (Vezi „American Economic Review", March, 1971, p. 95); E.H. Phels-Brown vorbește de o „subdezvoltare a științei economice" (vezi „The Economic Journal", nr. 325, March 1972, p. 1); Fr. Perroux apreciază „conceptele și modelele de care se folosesc în mod curent economiștii ca alibiuri și nu ca răspunsuri întemeiate la problemele care frămîntă omenirea" (vezi „Économies et Sociétés", nr. 12, 1970, p. 2289); T. Postolache socotește că știința economică burgheză se află în criză, iar cea marxistă — în stare de subdezvoltare (vezi *Capitalismul monopolist de stat*, București, Edit. politică, 1975). Într-o lucrare recent apărută în Editura politică — *Gîndirea economică burgheză și lumea contemporană* — mă ocup pe larg de starea de criză a economiei politice burgheze.

Rev. filoz., XXII, 5, p. 613–619 București, 1975

Ultima e atît de rămasă în urmă încît unii economiști se întreabă dacă mai există teorie generală[2].

Criza economiei politice burgheze este astăzi un fapt a cărui recunoaștere tinde să se generalizeze. O recunosc, implicit și explicit, reprezentanți ai ,,ortodoxiei'' sau ,,convenționalismului'' burghez ca A. Marchal și H. Guitton, O. Morgenstern și P.A. Samuelson, M. Friedman și J. Rueff, R.F. Harrod și R. Solow etc. care o leagă de insuficiența dotării cercetării economice sau de pregătire inadecvată a economiștilor. O recunosc radicali burghezi ca J.K. Galbraith și M. Harrington, Fr. Perroux și G. Myrdal, J. Robinson și Phels-Brown etc. care o leagă de susținerea unilaterală a capitalismului monopolist de stat, cerînd o reconceptualizare a economiei politice în termenii alternativei democratice la capitalismul monopolist de stat[3]. Radicalii stîngii mic-burgheze contestă statutul însuși al economiei politice burgheze[4].

Numeroase sînt domeniile și formele în care se manifestă criza economiei politice burgheze, iar mutațiile cunoscute — nu prin sine sînt dovezi ale crizei, ci îndeosebi prin angajarea socială și prin funcționalitatea noilor teorii apărute pe fondul schimbărilor înregistrate. Nu criza de încredere în funcționarea automată a mecanismelor pieții, *per se*, este dovada crizei economiei politice burgheze, ci însești elaboratele teoretice ale dirijismului sau neoliberalismului prin care s-au căutat răspunsuri în vederea susținerii practicilor capitaliste la marile cerințe obiective ale economiilor contemporane. Acestea au nevoie de realizare conștientă, dirijată, planificată, la nivel micro și macro, a proceselor lor, de coordonare a componentelor lor și de armonizare a interesului individual, de grup cu cel general. Dar realizarea acestei cerințe însăși în folosul omului, al muncii, al progresului omenirii cere o altă societate decît cea capitalistă. Ea poate fi realizată vremelnic și în cadrul capitalismului — cu riscul agravării contradicțiilor și instabilității sale — prin măsuri ale capitalismului monopolist de stat care pot atenua unele contradicții, concomitent cu generarea de noi contradicții sau agravarea altora. Doza de atenuare a anarhiei prin plan — ca urmare a măsurilor dirijate luate în cadrul diverselor rețete de politică economică — este însoțită de apariția și accentuarea noii contradicții între plan și piață. De instabilitatea practicilor acestui capitalism supermaturizat, de variatele sale crize sînt legate formele de manifestare ale crizei economiei politice burgheze.

Nici contestarea legitimității capitalismului sau recunoașterea îndreptățirii istorice a socialismului — probleme mult controversate în economia politică burgheză[5] — nu sînt prin sine dovezi ale crizei economiei politice burgheze. În cazul în care, însă, ele se axează pe concepțiile ,,capitalismului transformat'' sau ale unui ,,socialism'' capitalist atunci devin expresii ale crizei. În acest caz ele intră, alături de multe altele, în partea activă a barajului teoretico-ideologic al economiei politice burgheze ca suport al capitalismului și piedici în calea socialismului.

Nimic nu poate fi mai firesc ca rejudecarea bazelor economiei politice prin prisma unor mari realități cum sînt revoluția tehnico-științifică, subdezvoltarea economică, marile decalaje, resursele limitate ale globului pămîntesc etc. Prin acest proces trec atît economia politică marxist-leninistă cît și cea burgheză. Fenomenul de criză apare la economia politică burgheză în legătură cu redimensionarea acesteia în funcție de noile realități, *dar tot prin prisma societății capitaliste, în timp ce realitățile înseși sînt încorsetate de aceasta și cer o altă societate.* ,,Viața — cum se precizează în Programul adoptat de cel de-al XI-lea Congres al P.C.R. — arată că imperialismul, capitalismul în general, nu mai poate asigura dezvoltarea forțelor de producție pe plan mondial, că politica sa economică duce la risipă de bunuri materiale și de forță de muncă, generează crize de energie și de materii prime, crize economice în general, accentuează inegalitățile pe plan mondial, împărțirea lumii în bogați și săraci''[6]. Spațiul de manevră al economiei politice burgheze este obiectiv limitat la cadrul capitalist — chiar și atunci cînd tratează socialismul — iar economiștii burghezi sînt puși în situația de

---

[2] Constatarea contradicției îl face pe M.J. Fores să se îndoiască de progresele teoriei generale (*No more general theories*, în ,,Economic Journal'', nr. 313, 1969, p. 11—22).

[3] Fr. Perroux *Les conceptualisations implicitement normatives et les limites de la modélisation en économie*, în ,,Économie et Société'' 12, 1970; J. Robinson; *The Relevance of Economic Theory*, în ,,Monthly Review'', 5, 1972; J.K. Galbraith, *Economics and Common Purpose*, N. Y. 1973.

[4] Vezi Martin Bronfenbrenner, *Radical Economics in America: a 1970 survay* în ,,The Journal of Economic Litterature'', sept. 1970: *La crise de la science économique, Le Manifeste de l'Association pour la critique des sciences économiques et sociales* în ,,Le Monde'', nr. 8818 22 mai 1973, p. 24.

[5] Tipică în acest sens este lucrarea lui J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democratie*.

[6] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 188.

a-şi dezvolta teoriile în funcţie de alegerea unor rele mai mici din marile şi multele rele existente: stagnare sau inflaţie, şomaj sau crize, creştere economică sau mediu înconjurător acceptabil, deficite bugetare sau moderare a dezvoltării, iniţiativă privată cu largă libertate de acţiune sau intervenţionism statal etc. Impactul economiei politice burgheze cu noile realităţi şi încercările ei de a li se adapta intră în contradicţie cu cerinţele fundamentale ale proceselor majore ce se derulează în lumea actuală — pentru că ele cer depăşirea cadrului capitalist — şi cu sine însăşi deoarece se vrea o ştiinţă deasupra intereselor de clasă, dar se realizează strict, în plan teoretico-ideologic, în cadrul intereselor deţinătorilor de capital. Această contradicţie cu sine însăşi se resimte, mai în toate direcţiile şi acţiunile întreprinse pe linia readaptării la noile realităţi: şi în redefinirea obiectului economiei politice, şi în trecerea de la viziunea statică la cea dinamică, de la micro la macroviziune în tratarea problemelor economice etc.

Cecetarea fenomenului de criză a economiei politice burgheze conduce la depistarea cîtorva caracteristici ale acestuia, cum sînt[7]: natura specifică a acestei crize (legată de criza generală a capitalismului) care nu poate fi redusă la pierderea caracterului ştiinţific[8] (aceasta este o componentă), ci este intim legată de modul receptării fenomenelor noi, ale adaptării la ele pentru a sluji vechii societăţi şi a crea obstacole în calea afirmării celei noi; natura fenomenului de criză este, în esenţa sa, unitară şi indivizibilă fapt care ne permite să apreciem că există o *criză generală a economiei politice burgheze*, care nu exclude, ci presupune, momente de evoluţii lente succedate de restructurări „violente". Pe acestea din urmă le-am putea numi *crize ciclice* sau periodice realizate în cadrul şi pe fondul crizei generale a economiei politice burgheze; ca timp criza ţine atît cît va dura epoca de trecere de la capitalism la socialism şi se va încheia nu printr-o prăbuşire totală a economiei politice burgheze, ci prin abandonarea laturii specific burgheze şi prin păstrarea elementelor valabile rezultate din cercetări pertinente; şanse de ieşire din *actuala criză ciclică* îi oferă economiei politice burgheze nu atît „ortodoxia sintezei neoclasice", cît radicalismul burghez adept al unei alternative democratice la capitalismul monopolist de stat.

Sfera de cuprindere şi influenţă a economiei politice burgheze va cunoaşte inevitabil îngustări, iar cea a marxismului — lărgiri, în condiţiile dezvoltării sale adecvate. Sînt de aşteptat amplificări ale aportului unor marxologi la dezvoltarea economiei politice marxiste mai ales pe linia perfecţionării aparatului analitic. Şcoala marxologică universitară japoneză este grăitoare în acest sens[9]. *Transferul reciproc de realizări* între economia politică marxistă şi cea burgheză căpătînd importanţă sporită, va continua să se realizeze prin trecerea prealabilă, de către fiecare parte, prin filtrul propriu, a realizărilor părţii adverse. Economia politică a viitorului nu va fi rezultatul unei combinări eclectice a părţii marxiste cu cea burgheză, ci o ştiinţă a societăţilor fără clase antagoniste, rezultată din triumful marxismului superior dezvoltat care-şi va asimila, pe parcurs, cuceririle valoroase ale economiei politice burgheze.

Keynesismul, ca doctrină burgheză a crizei generale a capitalismului monopolist de stat, reflectă în evoluţia sa poate cel mai bine mersul crizei economiei politice burgheze. Rezultat al reflectării stării de criză generală a societăţii burgheze, keynesismul a oferit soluţii parţiale şi măsuri de redresare vremelnică a capitalismului deoarece soluţiile însele se bizuiau pe forţe sociale, mijloace economice şi pîrghii statale care, puse în acţiune, *vizau atenuări de efecte şi nu lichidări de cauze*. Accentul pus în teoria generală pe comportamentul colectiv şi individual, pe psihologia oamenilor şi pe legile psihologice a permis construirea unui model teoretic pe care să se sprijine manevrarea pîrghiilor monopolist statale ale politicii economice în vederea consolidării capitalismului şi a maximizării profiturilor. Efectele temporar pozitive — limitare a şomajului, atenuare a alunecărilor în criză, folosire a capacităţilor de producţie, reechilibrări ale cererii globale cu oferta etc. — au fost însoţite de accentuări ale cauzelor profunde generatoare de instabilitate. Acestea din urmă au dus la criza actuală a capitalismului monopolist de stat şi a keynesismului, la transformarea inflaţiei, care în sistemul keynesist figura ca soluţie, într-o mare problemă de soluţionat.

A urmat în lumea burgheză căutarea unei noi forme a economiei, a unui nou Keynes şi a unei noi doctrine. Mulţi economişti şi

---

[7] Mai pe larg, vezi: I. Nicolae-Văleanu, *Noua etapă a crizei sistemului capitalist şi economia politică burgheză*, în „Era socialistă", nr. 6, 1975, p. 49—54.

[8] În această manieră o tratează V.S. Afanasiev în lucrarea *Etapi razvitia burjuaznoi politiceskoi ekonomii*, Moskva, 1971.

[9] O menţiune deosebită merită contribuţia lui Shigeto Tsuru la dezvoltarea schemelor reproducţiei ale lui K. Marx în lumina datelor şi cuceririlor metodologice (inclusiv cele economico-matematice) actuale Vezi S. Tsuru, *Essay on Marxian Economics*, Tokio, 1956, iar mai recent în lucrarea în limba japoneză intitulată: *Aspectele politico-economice ale poluării biosferei*, Tokio, 1972.

oameni politici şi-au pus speranţa în ,,economia mixtă", iar P.A. Samuelson a pus la punct doctrina ,,sintezei neoclasice". Dar dacă ,,economia mixtă" nu este decît o combinaţie a sectoarelor public şi privat în cadrul capitalismului monopolist de stat, cum poate oferi ea o soluţie de fond crizei capitalismului monopolist de stat, iar ,,sinteza neoclasică" — o soluţie crizei keynesismului? În acest caz ,,economia mixtă" şi ,,sinteza neoclasică" sînt soluţii conservatoare care se autosubminează. Economia politică burgheză rămîne încorsetată de interesele unei societăţi istoriceşte depăşite care se luptă din răsputeri pentru a supravieţui momentului. Frămîntările şi mişcările din zilele noastre învederează ca mai realistă — în condiţiile capitalismului — alternativa democratică în planul social-economicului şi politicului, iar în planul teoreticului — radicalismul burghez într-o formulă progresistă ca cea promovată de J.K. Galbraith, Fr. Perroux, J. Robinson ş.a. Ele par a oferi ieşiri mai realiste, chiar şi temporare, a economicului din criză în plan practic şi teoretic.

Nu numai starea de criză a capitalismului, dar şi *dezvoltarea socialismului a condiţionat modificări de optică şi poziţii la economiştii burghezi faţă de noua orînduire. Traiectoria poziţiei economiştilor burghezi faţă de socialism începe cu negarea legitimităţii istorice a acestei orînduiri, continuă cu apropierea sfioasă de perceperea sa ca realitate — rău înţeleasă datorită unor idei preconcepute, — face o cotitură spre recunoaşterea sa ca realitate demnă de luat în considerare şi de la care capitalismul ar putea împrumuta ceva pentru propria consolidare.* Mai recent, în cadrul acestei evoluţii, şi-au făcut loc idei privind posibilitatea contopirii socialismului cu capitalismul într-o ,,sinteză superioară" nesocialistă şi necapitalistă. Au căpătat circulaţie teorii şi modele burgheze ale ,,socialismului de piaţă", ,,socialismului democratic", ,,orînduirii muncii", ,,socialismului bunăstării" ,,socialismului dirijat" etc. Este semnificativă aprecierea acestei evoluţii dată într-o lucrare burgheză de sinteză: ,,Problema de a şti dacă regimurile colectiviste (respectiv socialiste — n.n.) erau sau nu viabile din punct de vedere economic a făcut obiectul unei îndelungate dispute între economişti. Pareto şi von Mises au negat posibilitatea de menţinere a unui asemenea regim pe o perioadă îndelungată, aducînd drept argument imposibilitatea unei alocări eficiente a resurselor productive într-un regim fără piaţă. În zilele noastre problema nu mai este de a şti dacă regimurile colectiviste (socialiste n.n.) sînt viabile; istoria a dovedit-o"[10].

[10] *Dictionnaire des sciences économiques*, Ed. MAME, Paris, 1968, p. 102.

În cadrul neoliberalismului — unul din curentele de bază ale gîndirii economice burgheze — au apărut teorii şi modele ale ,,socialismului concurenţial" sau de piaţă, iar în cadrul dirijismului, teorii şi modele ale ,,socialismului centralizat". În cazul în care acestea nu sînt mijloace deghizate de apologie a capitalismului, ele prezintă drept socialism variate alternative democratice ale capitalismului monopolist de stat. În noile condiţii, confruntarea marxiştilor cu ideologii burghezi are loc nu atît în domeniul recunoaşterii legitimităţii socialismului, cît în domeniul descifrării conţinutului, esenţei şi trăsăturilor sale, pentru a delimita precis socialismul propriu-zis de ,,socialismul" capitalist.

Revoluţiile de eliberare naţională au deschis multor popoare calea dezvoltării independente, au subminat un sistem de exploatare a unor ţări de către altele. Dar ele au scos la iveală şi marile tragedii umane ale subnutriţiei, malnutriţiei, mortalităţii premature, analfabetismului ş.a., toate legate de subdezvoltare.

Impactul gîndirii economice burgheze convenţionale cu aceste realităţi o determină să părăsească tradiţionalul imobilism şi să se angajeze în ample studii, interesate, din care au rezultat *teoriile neocolonialiste.* ,,Economia politică a lumii a treia"[11] este constituită din ansambluri de teorii menite să demonstreze pretinsa incapacitate a noilor state de a se dezvolta independent, să dea suport aparent ştiinţific ideii de menţinere a acestora în zonele şi sferele de influenţă a ţărilor imperialiste şi să demonstreze ,,iminenţa" căii capitaliste de dezvoltare. Teoria ,,cercului vicios al subdezvoltării", iniţiată de Ragnar Nurkse[12], este construită pe ideea că productivitatea muncii, în ţările eliberate, fiind mică, mic este şi venitul naţional din care nu s-ar putea acumula mai nimic fiindcă există foarte mari nevoi de consum. Logica neocolonialistă a teoriei încropeşte argumente spre a arăta că aceste ţări nu se pot dezvolta fiind sărace şi sînt sărace deoarece nu se pot dezvolta. Cercul vicios al subdezvoltării n-ar putea fi rupt fără importul de capital străin care-ar apare ca dinamizator al economiei acestor ţări. Fondatorii unor asemenea teorii ,,scapă din vedere" faptul că popoarele care au scuturat jugul colonial — cauza principală a subdezvoltării lor — sînt angajate în prefaceri structurale în stare să pună capăt tradiţionalei hemoragii de venit naţional, să creeze structuri

[11] Vezi Marcel Rudloff, *Économie politique du tiers monde*, Ed. Cujas, Paris, 1968.

[12] R. Nurkse, *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries*, Oxford, 1955.

moderne și să dinamizeze creșterea economică. Ajutorul extern pentru aceste țări nu este de neglijat, dar exportul imperialist de capital efectuat decenii de-a rîndul a constituit o frînă și nu un stimulent al dezvoltării.

Numeroasele teorii neocolonialiste, pe lîngă replica științei economice marxiste, au primit-o și pe cea progresistă nemarxistă din țările în curs de dezvoltare. Plină de vigoare este ,,teoria economiei periferice'' promovată și amplu dezvoltată în principal de școala latino-americană, în fruntea căreia se situează economiștii de prestigiu ca Raul Prebisch[13] Celso Furtado [14], Jorge Ahumada[15], Osvaldo Sunkel[16] ș.a. Ideea de bază a acestei școli este că dezvoltarea capitalistă a polarizat nu numai clasele sociale, dar și țările, că unele țări s-au dezvoltat și îmbogățit pe seama altora, a căror dezvoltare a fost împiedicată și denaturată. *Centrul* — țările imperialiste — s-a supraîmbogățit, în mare parte, pe seama *periferiei* — a țărilor coloniale și dependente. O poziție independentă a ,,periferiei'', după concepția școlii amintite, poate permite țărilor eliberate să demareze în dezvoltare. Argumentele sînt întemeiate și poziția este progresistă ; limitele apar atunci cînd autorii burghezi condiționează dezvoltarea de calea capitalistă.

Școala latino-americană este un caz al detașării și opoziției teoriilor economice nemarxiste de convenționalismul burghez al școlilor și curentelor din țările imperialiste. Mai sînt și altele în Asia — aș aminti, de pildă, școala indiană grupată în jurul lui Mahalanobis — ca și în Africa. Aceste școli prin *poziția independentă* (în favoarea trecerii avuției naționale în patrimoniul propriilor popoare și a dezvoltării țărilor respective) și *prin opoziția* antineocolonialistă, antiimperialistă, anticonvențională pun mai degrabă în relief criza ortodoxiei teoretico-economice burgheze, decît să aducă un plus de consistență gîndirii economice burgheze cum se spera în lumea capitalului.

Lumea țărilor angajate pe calea dezvoltării independente a adus și un alt gen de reacții în plan teoretico-economic și anume *teoriile nemarxiste despre socialism*. Adesea detașate de fondul teoriilor economice burgheze, apropiate de marxism, în ele se combină elemente din ambele cu tradiții proprii ale țărilor respective și cu creații izvorîte din propriile stări și situații în care se află după îndepărtarea dominației coloniale. Printre ele se numără teoriile ,,socialismului celei de a treia căi'' (promovat îndeosebi de J. Nehru[17], Indira Gandhi, J. Narayan[18], G. Chand[19], Sampurnanand [20], și ,,socialismul negro-african'' (promovat de Leopold Sedar Senghor[21], Julius Nyerere, B. Onuocha [22] ș.a.).

Cele mai multe dintre teoriile ,,socialismului celei de a treia căi'' sau ale ,,socialismului negro-african'' sînt marcate de situația de tranziție în care se află țările care au pornit pe calea necapitalistă a dezvoltării, orientate sau care vizează orientarea spre socialism. Cercetarea lor permite desprinderea cîtorva caracteristici. Între aceste teorii și caracterul epocii, stările de lucruri din fiecare țară și tradițiile științifice există o strînsă legătură. Unei stări de trecere, pe parcursul căreia se definește o orînduire social-economică sau alta, îi corespunde și un conglomerat de teorii adesea cu posibilități de combinare eclectică. Dar pe măsură ce dezvoltarea avansează și lucrurile se clarifică — unele țări orientîndu-se spre socialism, iar altele spre capitalism — și în cadrul teoriilor orientările se despart ; ideile care vor ține pas cu vremea și cu dezvoltarea socialistă vor deveni părți integrante ale marxismului dezvoltat și vor rămîne în continuare progresiste, în timp ce cele rămase în urmă față de evoluțiile reale se vor transforma în idei sectare, reacționare ; în parte, teoriile socialiste nemarxiste din țările care au pășit pe calea dezvoltării independente ne amintesc de socialismul premarxist. Dar astăzi există o gîndire marxistă și o experiență socialistă față de care se pot raporta. Valoarea lor științifică se cere judecată, firește, nu printr-o contrapunere mecanică cu marxismul, ci în primul rînd prin raportarea lor la mișcările revoluționare progresiste din această parte a lumii ; existența unor forme premoderne ale civilizației umane facilitează — dar nu determină — readucerea în actualitate a unor elemente de filozofie socio-economică din bogata tradiție a unor țări ca India, Indonezia, Egiptul, Tunisia, Algeria etc. care sînt implantate în doctrinele despre socialism ; între marxism și doctrinele socialiste

[13] Raul Prebish, *Transformation y Desarollo*, Santiago de Chile, 1970.

[14] Celso Furtado, *Teoria y Politica del desarollo economico*, Mexico, 1968.

[15] Jorge Ahumada, *La planification del desarollo. Cuadernos de la sociedad venezolana de planification*, 1966.

[16] Osvaldo Sunkel, *Desarollo economico*, Santiago de Chile, 1965.

[17] J. Nehru, *Towards a Socialist Order*, Delhi, 1956.

[18] Jaipracash Narayan, *Socialism, Sarvodaya and Democraty*, Bombay, 1964.

[19] Gyan Chand, *Socialist Transformation of Indian Economy*, Bombay, 1965.

[20] Sampurnanand, *Indian Socialism*, Bombay, 1961.

[21] Leopold Sedar Senghor, *African Socialism*, London, 1964.

[22] B. Onuocha, *The Elements of African Socialism*, London, 1965.

nemarxiste din această parte a lumii se statornicesc interrelații dialectice. Ele și pînă acum au fost influențate de marxism, dar în măsura în care cercetarea marxistă pătrunde tot mai amplu în esența realităților țărilor eliberate de dominația colonială, se îmbogățește cu idei noi, desprinse pe baza generalizării teoretice a realităților date, oferă răspunsuri întemeiate și soluții, puterea sa de influență crește, își poate apropria elementele științifice și progresiste din doctrinele nemarxiste, poate depăși și învinge ceea ce este neștiințific, romantic și sentimental în diversele variante ale ,,socialismului african'', ale ,,socialismului indian'' etc. Cert este — exceptînd pseudoteoriile neocolonialiste ale ,,socialismului'' — că multe dintre teoriile nemarxiste din țările eliberate de sub dominația colonială, pe lîngă elemente romantice, doze de utopism și naivitate chiar, au o importantă încărcătură progresistă, conținînd și elemente științifice pe care marxismul le poate asimila.

Viața economică a ,,lumii a treia'', — prin problematică, cerințe de dezvoltare pe calea progresului, nevoie de cunoaștere științifică și propulsare a proceselor înnoitoare — deschide noi orizonturi științei economice dinamizînd și îmbogățind cercetarea marxistă, punînd în mare dificultate convenționalismul economiei politice burgheze.

Profundele mutații care au avut și au loc în tehnică, tehnologie, știință și larga lor utilizare în activitățile umane n-au rămas fără ecou în știința economică contemporană. *Efectele și implicațiile revoluției tehnico-științifice* sînt atît de mari în domeniul economic încît multe reprezentări despre economie s-au cerut a fi regîndite și modificate. S-a simțit nevoia ca știința economică însăși — ca sistem și componente — să fie rejudecată, luînd în considerație problematica generată de revoluția tehnico-științifică.

Astăzi cînd tehnici și mecanisme de producție avansate *transformă* cu *rapiditate* cantități enorme din elementele naturii — proces însoțit însă și de afectarea mediului înconjurător, de reziduuri și de poluarea care amenință sănătatea, viața omului — se ridică în fața științei economice problema costurilor înlocuirii unei producții ,,murdare'', poluante, cu o producție ,,curată''. Tot în acest context se ridică și problema caracterului limitat al resurselor Terrei noastre și a realizării unui schimb ordonat între om și natură, în așa fel încît natura, supusă de om, să nu fie distrusă. După Primul raport[23] alarmant al Clubului de la Roma, în cel de-al doilea[24] se aduce o notă de liniștire a conștiințelor agitate, formulîndu-se teza posibilității unei creșteri organice care s-o înlocuiască pe cea dezorganizată de pînă acum.

Receptivă la problemele ridicate de revoluția tehnico-științifică s-a dovedit nu numai gîndirea economică marxistă, dar și cea burgheză. Numeroase sînt încercările de adaptare a științei economice la acest mare proces al lumii zilelor noastre[25]. În domeniul metodologiei, ca și în cel al cercetărilor de specialitate, s-au realizat importante cuceriri. Și în acest caz, ca și în judecarea altor procese majore, teoria generală economică, sociologică, politică este puternic afectată de poziția socială burgheză și de angajarea în acreditarea și susținerea — în maniere și forme extrem de rafinate — a capitalismului. Domeniul prospectării viitorului societății omenești este foarte grăitor în acest sens.

Cum va arăta societatea omenească pe planeta noastră în anul 2000 sau în primul secol al mileniului trei, ținînd seama de faptul că astăzi există două orînduiri sociale, iar într-un număr mare de țări există societăți de tranziție? Răspunsurile sînt dintre cele mai felurite, iar în jurul unora s-au țesut corpuri de teorii și concepții. În afara concepției marxiste despre societatea comunistă a viitorului, o largă răspîndire au căpătat teoriile ,,societății industriale'', ,,societății post-industriale'', ,,societății abundenței'' și teoriile ,,convergenței sistemelor sociale''. Diferite ca argumentație și viziune, acestea din urmă au cîteva elemente comune și anume: susțin că societatea viitorului nu va fi nici capitalistă nici comunistă, ci cu totul altceva, după unii ceva între capitalism și comunism; argumentația se întemeiază pe fapte vizibile și date reale, dar privite la suprafață, fără a pătrunde în substraturile profunde și în cauzalitățile de prim ordin ale acestora, împrejurarea care nu permite să se descopere legile *fundamentale ale realizării proceselor social-economice* în esența lor; aprecierea neconformă cu realitatea a unor procese și fenomene; supraaprecierea unora — cum sînt, de exemplu, cele care țin de latura tehnico-economică și organizatorică — și subaprecierea sau chiar neglijarea altora — cum sînt, de exemplu, cele ce țin de relațiile de producție și sociale dintre oameni. Așa se face că cele mai multe dintre teoriile nemarxiste prezintă o societate fără o bază social-economică determinată.

În ,,societatea post-industrială'' a lui Daniel Bell[26] întîlnim un sector evoluat

---

[23] *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972.

[24] M. Mesarovič et E. Pestel, *Stratégie pour demain*, Paris, 1974.

[25] Încercarea lui J. Fourastié în lucrarea *Le Grand espoir du XX-e siècle* este poate cea mai caracteristică.

[26] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, 1973.

(ocupînd peste 50% din populația activă) al serviciilor, un procent mare de oameni cu pregătire universitară, o primordialitate a cunoștințelor teoretice față de cele empirice, ,,tehnologii intelectuale", ,,tehnologii autocondiționate" — acestea sînt, după el, caracteristicile ,,societății post-industriale" — dar despre natura proprietății și despre raporturile dintre oameni, adică tocmai despre ceea ce dă fundament social-economic unei societăți, nu aflăm mai nimic. Dezinteresul pentru această latură nu pare a fi deloc întîmplător. Tocmai pe această bază se ajunge să se prezinte SUA drept prototip al societății viitorului.

Teorii burgheze ca cele amintite dau o imagine deformată nu numai asupra viitorului societății omenești, dar și asupra configurației lumii actuale, asupra căilor, mijloacelor și forțelor care propulsează mersul societății omenești. Ele se întemeiază de regulă pe concepții neopozitivist-mecaniciste în care automatismele tehnicii rezolvă de la sine și prin sine totul, iar oamenii, grupurile și clasele sociale își pierd personalitatea devenind un fel de anexe ale acestor mecanisme. Or, în realitate, oamenii sînt cei care creează totul, iar mersul spre societatea viitorului se realizează prin activitatea creatoare și prin lupta lor. Într-o încercare de formulare a unui răspuns pozitiv la amintitele teorii nemarxiste trebuie plecat — în analiza lumii de astăzi și a societății viitorului — de la cele două laturi fundamentale ale oricărei societăți: latura tehnică, materială, de la nivelul producției, pe de o parte, și latura relațiilor de producție și sociale, pe de altă parte.

Constituirea și dezvoltarea sistemului mondial socialist, prăbușirea sistemului colonial și orientarea multor popoare pe calea dezvoltării independente, schimbările raporturilor de forțe pe plan mondial au subminat vechea ordine economică internațională și au creat premisele pentru *o nouă ordine* economică și politică. Odată cu aceasta și doctrina economică burgheză oficială a relațiilor economice internaționale a fost puternic subminată. Teoria costurilor comparative de producție — adaptată la condițiile imperialismului de Alfred Marschall, iar la condițiile capitalismului monopolist de stat de Hecksher, Ohlin, Samuelson (de aici și denumirea prescurtată de teoria H.O.S.) — este asaltată nu numai de critica marxistă și de cea progresistă pornind din țările în curs de dezvoltare, dar și de radicalismul burghez. Despre această teorie economistul burghez Fr. Perroux scria că ea ,,expulzează din comerțul internațional inegalitățile și faptele de putere, ea reduce acest comerț la un schimb marfar de produse considerate izolat" [27], cînd în realitate schimburile sînt inegale, conțin factori de presiune (și opresiune) exercitată de cei dezvoltați asupra celor slab dezvoltați. În plan teoretic și în cadrul dezbaterilor internaționale (inclusiv în cadrul ONU)[28] se afirmă tot mai mult diverse variante ale teoriilor noii ordini economice internaționale în opoziție cu convențională teorie ,,H.O.S.". Și în acest domeniu criza gîndirii economice burgheze ortodoxe (convenționale) este evidentă.

★

În aceste dezbateri și controverse teoretico-economice știința economică marxistă ocupă un loc central. Au loc confruntări în propriul ei spațiu, generate de nevoia dezvoltării și perfecționării ei, pornindu-se de la situații foarte diferite; într-o amplă luptă este angajată cu ,,ortodoxia" burgheză susținătoare necondiționată a capitalismului și poartă un vast dialog cu teoriile economice nemarxiste progresiste. Toate pe fondul unei lumi dinamice a cărei direcție este, folosind o expresie a lui Fr. Perroux, comunismul terminal.

[27] Fr. Perroux, *op. cit.*, p. 2 262.

[28] Vezi în acest sens și *Declarația cu privire la noua ordine economică internațională*, adoptată de Adunarea generală extraordinară a O.N.U. în 1974, publicată în revista ,,Lumea", nr. 22/1974, p. 19—20.

CU PRIVIRE LA PERSPECTIVA AXIOLOGICĂ ÎN ABORDAREA FENOMENULUI JURIDIC

DE

ION GH. GORGĂNEANU, ALEXANDRU C. OLARU

Normele de drept „trebuie să corespundă mai bine cerințelor realității de astăzi, intereselor apărării valorilor fundamentale ale socialismului, dezvoltării avutului obștesc, întăririi continue a orînduirii socialiste, asigurînd în același timp exercitarea nestingherită a drepturilor și libertăților"

NICOLAE CEAUȘESCU

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, sporirea rolului statului și însemnătatea mereu crescîndă a dreptului în transformarea revoluționară a societății, în promovarea unor modele comportamentale adecvate nevoilor sociale actuale relevă tot mai mult necesitatea abordării multilaterale și profunde a problemelor fundamentale ale dreptului, a orientării pe o bază științifică a activității juridice, a perfecționării continue a procesului de creare, popularizare și realizare a normelor de drept în viața societății.

Înscriindu-se în aceste coordonate generale — care au ca tendință diversificarea perspectivelor de analiză a diferitelor fenomene pentru evidențierea unor particularități noi ale acestora — preocuparea noastră de a determina unele aspecte ale abordării axiologice a dreptului urmărește să readucă în atenția filozofilor și a juriștilor, în mai mare măsură decît pînă acum, problematica vastă și interesantă a corelației axiologie-drept, cu implicațiile pe care ea le are în configurarea dreptului pozitiv și realizarea acestuia în viața actuală.

Lucrările de axiologie existente în țara noastră, prin problematica pe care o abordează, nu epuizează — după părerea noastră — gama variată de aspecte ce țin de circuitul de ansamblu al valorilor juridice înțeles ca proces de creare, circulație (popularizare) și realizare a acestora. Ne gîndim la o aprofundare a unor probleme care să evidențieze geneza, structura și funcționalitatea sistemului valorilor juridice, caracterul normativ și ierarhic al valorilor juridice etc.

Pornind de la ideea că prin *valoare*, în sensul axiologic al cuvîntului, se înțelege rezultanta, de esență și determinație socială, a *unității dialectice dintre obiectiv și subiectiv*, unitate realizată în procesul obiectivării esenței umane prin atribuirea de semnificații specifice unor obiecte, fenomene, relații, atitudini etc., cu un conținut cognitiv, obiectiv ce apare și se manifestă exclusiv în sfera activității social-umane, precum și de la constatarea ierarhiei și polarității oricărui sistem de valori, intenționăm să analizăm în continuare cîteva din aspectele creației, circulației și realizării dreptului, pentru a stabili unele dintre elementele definitorii ale valorii juridice. Avem în vedere, de asemenea, că *valoarea* poate fi privită ca *rezultat al activității creatoare a omului*, al raportării rezultatelor cunoașterii sale la aspirațiile și cerințele omului social, că aceasta exprimă necesități sociale conforme legilor progresului și contribuie prin funcțiile sale la evoluția societății, la afirmarea, la scară socială, a personalității umane.

Din punct de vedere al teoriei generale a valorilor *fenomenul juridic* poate fi privit dintr-o dublă perspectivă: ca *fenomen de valorizare socială*, de trecere de la politic, economic etc., la juridic și, ca *alegere preferențială* la nivel de individ constînd nu numai în cunoașterea sau adeziunea la o normă sau alta, ci în atitudinea comportamentală conformă sau non-conformă a persoanei cu dispoziția legii într-o ipoteză dată. *Dreptul* constituie în același timp *un sistem de valori structurat ierarhic* potrivit unor criterii proprii aflate în conținutul său, dar el este în același timp *un ideal de comportare social-juridică* ce îndeplinește, în afara unor funcții reglatoare și sancționatoare, și funcția de prefigurare a relațiilor sociale la diferite niveluri, dar și o funcție de modelare a conduitei umane, a omului ca ființă socială.

Trecerea de la economic la juridic nu se face direct, ci prin intermediul ideologiei, al politicului, prin intermediul diferitelor forme ale conștiinței sociale care, parțial, sfîrșesc prin a se integra într-o sinteză originală nouă și care constituie la rîndul său o formă a conștiinței sociale — conștiința juridică. Numai pornind de la conștiința juridică — și din conținutul acesteia de la ideologia juridică — poate fi explicat mecanismul complex al creației de drept [1].

Creația dreptului, ca fenomen de valorizare socială, ne pune în fața unor aspecte deosebit de interesante cum ar fi raporturile dintre legile obiective și normele juridice [2] cu aspectele particulare ale raporturilor dintre obiectiv și subiectiv, dintre continuitate și discontinuitate, dintre spontan și conștient, dintre conținut și formă etc. De asemenea, se ridică problema de a ști dacă ceea ce face obiect al reglementării juridice preexistă sau preexistă întotdeauna ca valoare transpunerii sale în planul sistemului de valori juridice, dacă acest obiect al creației de drept — cînd este deja o valoare — își schimbă locul în sistemul său originar de valori ca urmare a reglementării juridice și încă multe alte aspecte.

O normă juridică trebuie, în mod necesar, să corespundă realităților sociale cărora urmează a se aplica, să exprime ceea ce este *necesar*, ceea ce corespunde necesităților obiective existente. Dacă actul normativ nu corespunde cerințelor legilor obiective, necesităților prin care se exprimă acestea, el nu numai că nu contribuie la dezvoltarea societății, dar poate fi chiar generator de conflicte. Și dacă unele legi obiective care acționează în societate au caracter mai mult sau mai puțin continuu, cerințele, modalitățile de particularizare prin care se manifestă au un grad de mobilitate mai mare, diferă de la o etapă de dezvoltare la alta în cadrul aceleiași orînduiri sociale, ceea ce determină necesitatea perspectivei, a prognozei în *reglementarea* juridică a unor relații sociale [3]. O normă de drept adoptată numai pe baza a ceea ce există la un moment dat va corespunde numai într-o măsură relativ mică nevoilor sociale aflate în continuă schimbare, va face necesară intervenția legiuitorului pentru diverse modificări, deoarece, în caz contrar, ea ar impune — nelegitim — soluții depășite de evoluția socială [4].

Fără îndoială că analiza raporturilor dintre legile obiective și legile juridice va ridica multiple alte probleme, cum ar fi cea a necesității stabilității relative a actului normativ, concomitent cu necesitatea concordanței sale cu relațiile sociale, cu evoluția acestor relații pe care este chemat a le ordona, avînd permanent în vedere finalitatea de ansamblu a întregului sistem de drept. Dacă teoretic problema pare a fi rezolvată, în practică realizarea acestui echilibru dinamic în activitatea de creație legislativă ridică multiple probleme.

Dacă legile juridice sînt chemate să reglementeze relații sociale existente în mod obiectiv nu trebuie să ignorăm aportul factorului subiectiv în opera de creare a dreptului. Factorul subiectiv este acela care, prin creație, vine să umanizeze necesitățile sociale, să treacă prin conștiința sa aceste nevoi și să le dea o finalitate imediată în raport cu cerințele dezvoltării continue a personalității umane. Necesitatea socială nu este o necesitate naturală, mecanică, tocmai datorită intervenției acestui factor care cunoscînd-o o umanizează prin atribuirea de semnificații esențiale umane, prin orientarea acțiunilor în așa fel încît ele să nu contravină necesității, să nu fie sortite, *ab initio*, eșecului. Din punct de vedere al raportului obiectiv-subiectiv în drept, însuși dreptul este o modalitate de exprimare a factorului subiectiv în sensul de „necesitate înțeleasă", de „necesitate conștientizată" ce se transformă în deziderat social-uman. Aportul factorului subiectiv este foarte important în orice operă de creație — este chiar condiția *sine qua non* a creației — fiind cu atît mai important în activitatea legislativă, care prin esența sa este o activitate de conducere socială.

Creația de drept este o funcție exclusiv socială și are un caracter conștient. Omul social este singurul în măsură să cunoască realitatea, să determine direcțiile sale fundamentale de dezvoltare și să o ordoneze potrivit unui plan prestabilit în funcție de nevoile sociale și într-un scop determinat.

Caracterul conștient al creației de drept ridică și el problema prognozei și nu numai

[1] A se vedea și A. M. Naschitz, *Teorie și tehnică în procesul de creare a dreptului*, București, Edit. Academiei, 1969.

[2] A se vedea și Ioan Ceterchi, *Unele aspecte privind noțiunea normelor juridice*, în „Revista română de drept", nr. 2, 1969, p. 64—74.

[3] „Dreptul nu trebuie conceput ca o operație de «mise à jour», dînd expresie juridică doar transformărilor efectiv operate în viața socială pînă la apariția legii. Dreptul poate și trebuie să fie conceput de pe poziții prospective" (E. Nicolcioiu, *Funcția educativă a dreptului socialist*, în volumul *Dreptul ca instrument de formare, dezvoltare și ocrotire a personalității umane*, București, Edit. Academiei, 1973, p. 25).

[4] A se vedea Iulian Poenaru, *Modificarea codului penal — Legea Nr. 6 din 29 martie 1973*, București, Edit. științifică, 1973, pentru rațiunile de politică penală care au stat la baza introducerii art. 18[1] în codul penal.

sub aspectul prospectării evoluției viitoare a relațiilor sociale, ci și sub aspectul selectării — pe baza unor criterii științifice — a ceea ce este esențial, subzistă, este semnificativ. Prin însăși definiția sa, dreptul trebuie să exprime tipicul (modelul) care ține de latura esențială a relațiilor ce fac obiectul său de reglementare și, numai în măsura în care este absolut necesar acel tipic care ține de aspectul fenomenal. Doar astfel se poate realiza efectiv dezideratul relativei stabilități pe care trebuie să o aibă legislația pentru a-și putea realiza funcția sa socială, pentru a fi eficientă. Aceste distincții țin de caracterul conștient al creației și sînt greu de făcut tocmai ca urmare a notelor definitorii esențialmente diferite de la un domeniu la altul. Aceasta face necesară o largă inițiativă legislativă și permanenta cooperare a juriștilor cu specialiștii din ramurile științelor care au ca obiect de studiu acele relații sociale ce urmează a fi transpuse în sfera suprastructurii juridice.

Creația dreptului — în calitatea sa de formă fundamentală de conducere socială — cuprinde, de asemenea, în conținutul său dialectica continuității și discontinuității din care izvorăște problema constantelor dreptului[5]. Este o problemă deosebit de complexă și interesantă care derivă din constatarea existenței unor elemente de continuitate, a unor preluări selective de instituții juridice ce au fost adaptate noilor condiții, dar care au rămas în esență ele însele.

Există constante care țin de conținutul actelor normative și constante care țin de latura formală a acestora[6]. Exprimă constantele de conținut niște esențe de un grad mai înalt, sînt ele expresia unor valori general-umane legate de dezvoltarea continuă a personalității omului? Dar cele formale sînt ele niște legături, niște esențe constante, note definitorii ale formei juridice ori s-au perpetuat prin simpla tradiție? Iată unele întrebări la care încă se așteaptă un răspuns.

Tot creația legislativă ridică și problema raportului dintre forma și conținutul fenomenului juridic[7], care se particularizează la rîndul său în problemele structurii, esenței și funcției formei juridice, ale realității preexistente creației de drept — privită de data aceasta din punctul de vedere al dreptului — în raporturile necesare dintre conținut și formă, în sensul dacă forma juridică este suficient de maleabilă pentru a se adapta conținutului și dacă este suficient de consistentă pentru a fi ea însăși.

Toate aceste raporturi se referă la mecanismul creației de drept și ele ridică încă multe alte probleme a căror soluționare ar fi de natură să contribuie substanțial atît la îmbunătățirea activității legislative cît și la elucidarea unor aspecte teoretice ale fenomenului juridic.

Dar creația de drept pornește de la un ,,dat", de la ceva valorizat, care există anterior activității legislative, care se dezvoltă independent de aceasta în sistemul din care face parte, în care se integrează ca parte componentă cu o funcționalitate precisă.Nu trebuie să privim ,,dat-ul" juridic ca o entitate abstractă, ca un conținut static al dreptului. ,,Dat-ul" nu-l constituie altceva decît relațiile sociale care urmează a fi transpuse în planul juridic — relații care există și se dezvoltă, într-o anumită măsură, independent de normele juridice. Relațiile sociale sînt însă într-o continuă dinamică, au o structură proprie, se dezvoltă în funcție de legile obiective care le dirijează — legi care se realizează ca tendință — și, cel mai adesea, ele suferă un proces de valorizare socială, de umanizare încă înainte de a se pune problema ridicării lor la nivelul valorilor juridice[8]. Relațiile

[5] A se vedea și I. Gh. Maurer, *Cuvînt înainte*, ,,Studii și cercetări juridice", Nr. 1/1956, p. 50 și urm.; V. Dongoroz, *Dreptul penal socialist al țării noastre; raportul dintre conținutul social-politic și conținutul normativ al dreptului penal*, ,,Studii și cercetări juridice", Nr. 3/1965, p. 468; E. Nicolcioiu, *op. cit.*, p. 25 și urm.

[6] A se vedea și T. Ionașcu, E.A. Barach, *Dialectica marxistă și cercetarea juridică. Contribuții la studiul metodei în cercetarea științifică pe tărîmul dreptului*, în ,,Studii și cercetări juridice" Nr. 2/1965 p. 183 și urm.; Maria Dvoracek, *Unele elemente de continuitate în evoluția dreptului*, ,,Analele Universității Al. I. Cuza din Iași", seria Științe juridice, Tomul XVII, 1972, p. 1—6; T. Ionașcu, E. Barach, *Despre relativa independență a unor aspecte ale formei în drept. Problema constantelor dreptului*, ,,Studii și cercetări juridice", Nr. 2/1964, p. 177—189.

[7] A se vedea și Maria Dvoracek, *Noțiunea de tip și formă a dreptului. Succintă prezentare comparată*, în ,,Analele Universității Al. I. Cuza din Iași", secțiunea a III-a, Științe juridice, Tomul XVII, 1971, p. 57—71; L.S. Iavici, *Dialectika formi i soderjania v prave*, în culegerea ,,Filosofskie problemî gasudarstva i pravo". Leningrad, 1970, p. 24—43.

[8] ,,Datorită unității dialectice a acțiunii determinismului și finalității... dreptul reflectă nu numai judecăți de existență ale oamenilor, nu numai cunoștințele dobîndite de ei despre fapte și situații sociale, dar și judecăți de valoare, care se nasc prin prelucrarea datelor oferite de cunoașterea acelor fapte și situații, prin supunerea lor unei aprecieri, prin operații de valorificare", (A.M. Naschitz, *Probleme ale valorii și valorificării în drept*, în ,,Revista de filozofie", Nr. 5, 1965, p. 580).

sociale — obiect al reglementării juridice — pot fi cunoscute și dirijate nu numai prin formele juridice, dar numai această formă juridică oferă posibilitatea realizării lor efective ca valori de un anumit tip, le înscriu în comandamentele sociale cele mai generale, dîndu-le o finalitate de ansamblu, le atribuie caracterul normativ necesar pentru îndeplinirea întocmai a funcției lor sociale. *Obiect imediat* al reglementării juridice îl constituie deci *relațiile sociale cu privire la diferite valori existente în societate*, iar *obiect mediat* — ceva mai îndepărtat, dar care nu trebuie niciodată pierdut din vedere — îl constituie *aceste valori înseși*, deoarece ele sînt acelea care vin să satisfacă din ce în ce mai bine nevoile materiale și spirituale ale omului, să contribuie la afirmarea plenară a personalității omului. Așadar, „dat"-ul juridic îl constituie nu numai relațiile sociale privitoare la o anumită valoare, care asigură realizarea efectivă a funcției sociale a acelei valori, ci și valoarea însăși fără de care, dealtfel, aceste relații sociale ar fi lipsite de conținut.

Valoarea care urmează a fi ocrotită prin intermediul normelor juridice se realizează *în* și *prin* intermediul acestor relații sociale care o privesc, iar aceste relații sociale capătă valoare juridică prin transpunerea lor în planul dreptului în sensul că ele sînt ordonate, reglementate și, la nevoie, impuse prin norma juridică tocmai în scopul proteguirii valorii la care ele se referă. Așadar, în raport cu valoarea la care se referă și care poate fi considerată *valoare-scop*, relațiile sociale constituie *valori-mijloc*, iar norma juridică tot o *valoare-mijloc* dar cu o eficiență socială garantată de autoritatea de stat.

Reglementarea juridică are ca obiect imediat relațiile sociale — ca valori-mijloc — care privesc diferitele valori sociale, tocmai datorită faptului că nici o relație socială, nici o atitudine, nici un bun etc. nu are valoare, nu capătă o semnificație esențialmente umană și nu satisface nevoile omului — ca ființă socială — dacă nu se realizează la nivel social, dacă nu este pusă în circulație pentru a fi cunoscută, apreciată, apărată ca valoare, pentru a fi folosită de o anumită colectivitate umană.

Totuși, valorile economice, politice, etice, estetice etc., nu au același conținut social-politic de-a lungul dezvoltării istorice. Ele diferă de la o epocă istorică la alta, de la o etapă la alta și evoluează odată cu dezvoltarea societății, cu diversificarea nevoilor sociale, cu schimbarea cerințelor legilor obiective care acționează în societate. Ele își schimbă treptat locul în sistemul de valori și în ierarhia din care fac parte, uneori ajungînd să nu se mai integreze în finalitatea de ansamblu a sistemului, să constituie chiar o piedică în funcționalitatea lui, să se transforme în contrariul lor. De aici problema, din punctul de vedere al creației de drept, a necesității elaborării unor criterii științifice — în cadrul unei *axiologii a dreptului* — pe baza cărora să se poată aprecia corect care dintre valorile sociale necesită o apărare juridică și care dintre normele juridice existente nu-și mai realizează funcția lor socială, au devenit disfuncționale împiedicînd progresul în domeniul respectiv. Fără îndoială că în societate nu vom găsi întotdeauna un simplu fel de valori juridice din punctul de vedere al concordanței lor cu cerințele legilor obiective. Întotdeauna vor exista norme juridice în curs de depășire, de înlăturare din dreptul pozitiv (cum ar fi, de exemplu, normele de drept civil privitoare la dreptul de proprietate individuală), norme juridice actuale, specifice etapei în care ne aflăm (cum ar fi cele relative la realizarea principiului socialist de repartiție) și norme de drept în formare, care corespund atît condițiilor actuale cît și deziderateloor dezvoltării viitoare a societății (ca, de exemplu, normele care consacră și lărgesc continuu sfera și conținutul democrației, care fac să crească aportul maselor la conducerea societății).

În stabilirea acestor criterii de apreciere, de selecție, în utilizarea lor corectă intervine rolul primordial pe care trebuie să-l joace în activitatea legislativă factorul subiectiv, respectiv Partidul Comunist Român ca forță politică conducătoare a societății noastre. Partidul este acela care a luat măsuri ferme pentru lărgirea activității legislative a Marii Adunări Naționale, a creat Consiliul Legislativ ca organ de specialitate chemat să ajute la coordonarea activității legislative, la sistematizarea actelor normative, la avizarea proiectelor de legi și a altor acte normative și care trebuie să aprofundeze mai departe cunoașterea fenomenelor sociale, a legilor după care acestea se dezvoltă și să identifice criteriile sociale — de fapt, tot valori — pe baza cărora să se poată aprecia ce trebuie și ce nu trebuie să constituie obiect de reglementare juridică.

Așa cum se arată în Programul Partidului Comunist Român, adoptat la Congresul al XI-lea, „*Partidul va acorda o atenție deosebită perfecționării continue a legislației socialiste, a principiilor de drept, astfel incît acestea să exprime în modul cel mai corespunzător schimbările revoluționare produse în caracterul forțelor și relațiilor de producție, să permită așezarea pe baze judicioase a raporturilor dintre întreprinderi, dintre diferite organisme sociale, dintre cetățeni — în dubla lor calitate de producători și proprietari ai avuției naționale — să dea forma juridică adecvată raporturilor de conviețuire socială în orînduirea socialistă și comunistă. Vor trebui elaborate noi norme*

juridice și principii de drept care să țină seama de realitățile noi, proprii orînduirii socialiste și comuniste" [9].

Din inițiativa și sub conducerea directă a partidului sînt și trebuie găsite formele și modalitățile de apărare și promovare continuă a valorilor general-umane, a acelor valori în care și-au găsit expresia forțele omenești esențiale, elemente definitorii ale personalității umane și care în societatea noastră socialistă au cele mai largi posibilități de afirmare. Poate că tocmai aceste valori general-umane constituie ceea ce numim ,,constantele" de conținut ale dreptului, elementele de continuitate istorică.

Nu întotdeauna, însă, ceea ce constituie obiect al reglementării juridice preexistă ca valoare socială realizată. S-ar părea chiar că dreptul este acela care promovează în principal anumite valori. Legea juridică oferă ocrotire, în cele mai numeroase cazuri, unor relații sociale, bunuri, atitudini etc., care constituie, în momentul transpunerii lor în drept, numai valori sociale în curs de realizare. Creația juridică este în acest caz cea care recunoaște valoarea lor socială și o promovează, o realizează. Chiar în cazul în care face obiect al reglementării juridice o relație socială apreciată deja ca valoare, aceasta nu-și pierde autonomia sa relativă prin forma juridică pe care o capătă, rămînînd în continuare parte integrantă a sistemului căruia a aparținut inițial.

Creația dreptului ridică și problematica destul de complicată a corelației care trebuie să existe între conținutul concret al normei juridice și forma de exprimare a acestui conținut. Forma juridică trebuie să fie cît mai adecvată pentru a nu oferi posibilitatea unor interpretări contrarii, pentru a nu da naștere la o finalitate particulară disfuncțională în structura actului normativ, a ramurii ori a sistemului de drept. Ea trebuie să exprime precis scopul urmărit, să aibă un sens univoc care să nu permită niciodată interpretări contrare spiritului legii și ansamblului actelor normative în vigoare.

Activitatea legislativă, abordată din punct de vedere al teoriei generale a valorilor, ridică multe alte probleme, cum ar fi necesitatea perfecționării principiilor dreptului, concordanța normelor juridice cu finalitatea sistemului de drept, punerea în dezbatere publică a celor mai importante proiecte de legi și efectele sale, perfecționarea unor norme, instituții și ramuri de drept, în funcție de evoluția sistemului social de valori și multe altele.

Pentru a putea trece la *circulația valorilor juridice* — ca a doua etapă a dreptului privit în perspectiva axiologică — se impune analiza unor momente și note definitorii ce trebuie avute în vedere la stabilirea noțiunii de valoare juridică.

În primul rînd, *valorile juridice* au o *esență* și o *determinație socială*. Fiind prin definiție o obiectivare a subiectivității umane ca urmare a cunoașterii și aprecierii elementelor realității obiective, valorile juridice nu pot exista în afara societății. Dacă în cazul unor categorii de valori determinația lor socială nu este prea evidentă, în cazul valorilor juridice aceasta este atît de pronunțată încît nu trebuie subliniată. Menționăm doar că creația, popularizarea și realizarea valorilor juridice sînt determinate de condițiile materiale de existență ale formațiunii sociale date și constituie forme suprastructurale create pe fundamentul economic, prin intermediul ideologiei.

În al doilea rînd, *valorile juridice* sînt *o formă de obiectivare a esenței umane*, a aspirațiilor omului spre realizarea unui ideal de societate în care personalitatea umană să-și descătușeze pentru totdeauna energia creatoare, constructivă. Idealul de societate constituie ansamblul valorilor-scop către care se tinde prin intermediul dreptului, al ansamblului actelor normative care, datorită scopului urmărit, pot fi considerate valori-mijloc. Așadar, putem spune că *dreptul* a fost, este și continuă să fie un *ideal de comportare umană*. Obiectivarea esenței omului în valori juridice are loc mediat: elementelor realității li se atribuie o semnificație umană, iar relațiilor cu privire la aceste valori li se atribuie o semnificație juridică care este tot o umanizare.

În al treilea rînd, *valoarea juridică* are un *conținut obiectiv* în sensul că suportul material al acesteia îl constituie relațiile sociale care există independent de voința omului și pe care acesta încearcă să le umanizeze continuu, valorizîndu-le. Datorită conținutului său obiectiv, valoarea juridică are o existență obiectivă ea însăși. Crearea, circulația (popularizarea) și realizarea normelor de drept purtătoare de semnificații umane este o necesitate ce decurge din existența numai în cadrul unei colectivități, a omului. Datorită evoluției sociale, întîlnim în domeniul dreptului o ,,evoluție dialectică a instituțiilor juridice, care presupune îmbinarea mobilității impuse de ritmul tot mai accelerat al transformărilor sociale cu asigurarea unei stabilități necesare pentru a oferi cetățeanului certitudinea și încrederea și pentru a se cristaliza și decanta elementele de permanență ale noilor instituții" [10].

---

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 128.

[10] Ioan Ceterchi, *Partidul Comunist Român, promotor al legalității socialiste*, în ,,Revista de filozofie", vol. 18, Nr. 4/1971, p. 420—431.

Unul din principalele criterii de apreciere a autenticității valorilor juridice îl constituie *concordanța* acestora cu progresul social. Între valorile juridice și progresul social există un raport care se exprimă în determinații reciproce, în sensul că progresul social determină configurația conținutului, esenței și sistemului valorilor juridice, iar acestea, la rîndul lor, avînd o funcție ordonatoare, sistematizatoare și un caracter normativ, favorizează — în măsura în care corespund cerințelor acestuia — progresul social, asigură cadrul juridic instituționalizat necesar realizării acestui progres prin promovarea noului, obținerea unor comportamente care să răspundă cerințelor epocii, precum și prin perfecționarea cadrului organizatoric al dezvoltării sociale.

În al patrulea rînd, *valorile juridice* — avîndu-și geneza în realizarea acelei unități dialectice specifice dintre valoarea obiectului reglementării juridice și valoarea tehnico-juridică a reglementării — *se constituie ca urmare a unui proces de apreciere, selectare și prescriere a unui anumit model de comportament.*

Aprecierea are un caracter valoric și ea privește acțiunile, comportările, atitudinile umane față de anumite valori. Selectarea presupune un act de opțiune prin care cei îndrituiți să adopte un act normativ, pe baza unor motivații cu o determinare social-obiectivă, optează pentru un anumit comportament față de anumite valori sociale[11].

În al cincilea rînd, *valorile juridice* au un *caracter esențialmente normativ*, deoarece ele se manifestă numai în și prin normele juridice. După părerea noastră, actele de aplicare a dreptului nu au o valoare juridică propriu-zisă decît prin aceea că ele restabilesc drepturile și obligațiile încălcate, restabilesc relațiile sociale cu privire la o anumită valoare (în măsura în care este posibil) și urmăresc prevenirea altor încălcări. Altfel se pune problema în cazul îndeplinirii dreptului, de bunăvoie, de către cetățeni. Această îndeplinire a dreptului capătă valențe axiologice, deoarece ea este cea care contribuie în principal la realizarea valorii juridice, este mijlocul de realizare cel mai de dorit al acestor valori.

Totuși, nu trebuie să confundăm valorile juridice, care își găsesc expresia în norme de drept, cu căile sau modalitățile lor de realizare — fie prin aplicarea, fie prin îndeplinirea dreptului.

Un al șaselea moment definitoriu al *valorii juridice* îl considerăm *unitatea dintre general-uman și caracterul de clasă* ce se realizează în cadrul acesteia. General-umanul se exprimă în norma juridică prin interesele sociale pe care aceasta este chemată a le apăra, ca și prin suportul existențial al valorilor juridice care constă în valori de diverse tipuri ce sînt rezultate ale obiectivării esenței umane în produse de tip specific ale activității creatoare. Conținutul general-uman al valorilor juridice depinde însă și de clasa socială, de colectivitatea umană care apreciază o serie de bunuri, relații, atitudini etc. ca valori și de măsura în care aceasta exprimă interesele generale ale societății. Ulterior aprecierii acestora ca valori de un anumit fel, caracterul general-uman al valorilor juridice depinde și de faptul dacă clasa conducătoare în societate apreciază ca necesară apărarea acestora.

Caracterul de clasă al valorilor juridice este dat în primul rînd de faptul că acestea sînt emanații ale organelor puterii de stat și exprimă interesele clasei dominante, precum și prin conținutul diferit al valorilor în raport cu clasa conducătoare a societății, în sensul că, chiar dacă acestea nu privesc direct relațiile dintre clase, ele au totuși o natură de clasă, deoarece asigură existența respectivei societăți. În mod pregnant, caracterul de clasă al valorilor juridice este relevat de modalitatea de reglementare a valorilor social-politice și economice[12].

Putem spune deci că valoarea juridică, în socialism, este acea valoare ce reflectă normativ, în planul suprastructurii juridice, schimbările survenite în viața socială, prin realizarea unității dialectice dintre valoarea de apărat și modul specific de apărare a acesteia. *Valoarea juridică se manifestă prin normele de drept care prescriu modele comportamentale față de valorile și sistemul de valori existent în societate, prin jalonarea unui ideal de comportare umană capabil să răspundă necesităților realizării în condiții optime a progresului social și afirmării tot mai depline a personalității umane, ideal ce urmează a se realiza, în caz de necesitate, prin forța coercitivă a statului. Valoarea juridică este unul dintre principalele elemente dinamice ale sistemului social de valori conformîndu-se modificărilor intervenite în structura acestuia prin asigurarea unei atitudini corespunzătoare, asigurare realizată prin modificări de conținut în propria sa structură funcțională.*

Circulația valorilor juridice este o condiție *sine qua non* a realizării funcției sociale a acestora. Apărarea prin drept a valorilor sociale nu se poate face decît prin cunoașterea atitudinilor de urmat, a comportamentelor impuse prin norma juridică, cunoaștere care presupune în mod necesar circulația. Altfel

---

[11] A se vedea și A.M. Naschitz, *Probleme ale valorii și valorificării în drept*, în „Revista de filozofie" Nr. 5/1965, p. 579—590.

[12] A se vedea V. Dongoroz, *Dreptul penal socialist al țării noastre. Raportul dintre conținutul social-politic și conținutul normativ al dreptului penal din R.S. România*, în „Studii și cercetări juridice" Nr. 3/1965, p. 472 și urm.

spus, pentru ca valorile juridice să-şi atingă scopul — satisfacerea nevoilor materiale şi spirituale ale oamenilor într-o formă organizatorică bine stabilită, care să asigure echitatea — ele trebuie cunoscute, popularizate. Acest lucru se realizează prin diferite forme.

În legătură cu circulaţia valorilor juridice se ridică problema de a şti în ce măsură prezumpţia de cunoaştere a normei de drept penal, spre exemplu, este sau nu valabilă, în ce măsură se justifică ea practic. Un aport deosebit în acest sens îl poate aduce *sociologia juridică*. Facem însă precizarea că este obligatorie existenţa unor cirterii ştiinţifice de stabilire a eşantioanelor pentru ca acestea să fie într-adevăr reprezentative. Problema circulaţiei valorilor juridice ar trebui să aibă o metodologie proprie, fundamentată pe criterii ştiinţifice.

Realizarea valorilor juridice, ca finalitate a dreptului abordat în perspectivă axiologică, trebuie privită la rîndul său sub două aspecte — ca respectare de bunăvoie şi ca aplicare a dreptului, fiecare din aceste aspecte avînd la rîndul său o problematică demnă de studiat.

Astfel, realizarea valorii juridice, spre deosebire de alte categorii de valori, presupune nu numai cunoaştere, nu numai opţiunea pentru conduita indicată în normă, ci şi o atitudine comportamentală conformă dispoziţiei juridice. Putem vorbi de o adevărată realizare a normei juridice numai atunci cînd există cunoaşterea, cînd adeziunea la normă este motivată de convingerea intimă cu privire la necesitatea comportamentului indicat şi cînd există realmente — ca o consecinţă — o atitudine comportamentală adecvată.

Realizarea dreptului ridică o multitudine de probleme, cum ar fi: etapele aplicării dreptului, eficienţa actelor normative, condiţiile în care se realizează norma juridică, raportul dintre legalitate şi oportunitate etc.

Aşa cum arătam, dreptul poate fi privit ca act de valorizare socială — accepţiune care se referă la creaţia dreptului şi ca act de preferinţă la nivel individual — în sensul opţiunii subiectului de drept, pe baza unor motivaţii subiective, pentru atitudinea comportamentală conformă sau neconformă dispoziţiei din norma juridică respectivă.

De asemenea, ridică multe probleme sistemul şi ierarhia valorilor juridice, modul în care acestea au evoluat, mutaţiile care au avut loc şi condiţionarea lor socială etc.

Abordarea axiologică a dreptului oferă deci multiple posibilităţi de investigare, dintr-o perspectivă nouă a fenomenului juridic, ajungîndu-se la concluzii interesante din punct de vedere teoretic şi practic.

Există însă şi anumite limite ale acestei abordări, limite care rezultă atît din nivelul atins în constituirea unei axiologii ştiinţifice cît şi din unele trăsături particulare ale actului de preferinţă, îndeosebi în privinţa motivaţiilor psihice ale uneia sau alteia din conduitele pentru care s-a optat. Fără îndoială că înainte de a se analiza dreptul ca fenomen axiologic, nu pot fi depistate toate limitele sale.

Astfel, apar o serie de dificultăţi din chiar faptul că axiologia nu are o terminologie suficient de riguroasă, nu are încă bine definite metodele de investigare a fenomenelor care fac obiectul său de studiu.

De asemenea, axiologia juridică ar fi dependentă de sociologia grupurilor care poate evidenţia raportul cantitativ al opţiunilor axiologice şi motivaţia procentuală a acestora — aducîndu-şi astfel contribuţia la elucidarea unor aspecte de teorie a criteriilor — parte integrantă a unei axiologii ştiinţifice.

O altă limită rezultă din aceea că valoarea este preferată pe baza unor motivaţii care exprimă o unitate a raţionalului şi afectivului, ceea ce determină imposibilitatea măsurării riguroase a valorii de opţiune a criteriilor afective, împiedicînd explicarea exclusiv ştiinţifică a sistemelor de criterii pe care se fundamentează alegerea preferenţială la nivel de individ. Asemenea limite rezultă şi din coordonatele generale ale obiectivităţii sociale — această obiectivitate avînd şi ea o limită superioară.

Considerăm însă că o confruntare a punctelor de vedere în aceste probleme nu poate decît să contribuie la cunoaşterea aspectelor teoretice şi practice ale fenomenului juridic, la ridicarea pe o treaptă superioară a muncii juridice de creare, popularizare şi realizare a normelor de drept prin care se exprimă valorile juridice. De asemenea, ea îşi poate aduce aportul chiar la o mai bună conturare a problematicii teoriei generale a valorilor ca direcţie de gîndire în filozofia marxistă.

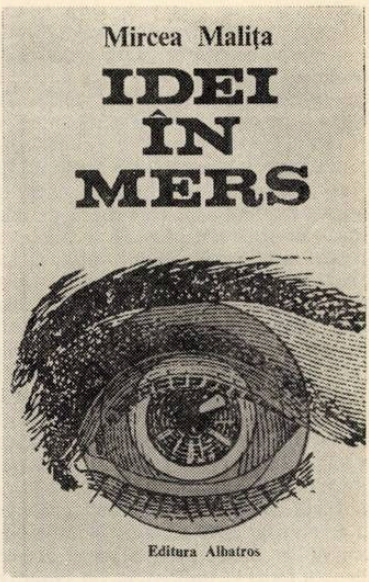
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Mircea Malița

IDEI ÎN MERS

BUCUREȘTI, EDIT. ALBATROS, 1975, 334 p.



PARADIGMELE VIITORULUI

DE

AL. TĂNASE

Pentru Mircea Malița ideile reprezintă un climat de existență fără de care nu-și poate concepe viața, fără de care cei ce-l cunosc nu și-l pot imagina. El face parte din categoria acelor oameni la care dinamismul unei vieți politice angajate, militante se îmbină cu preocuparea constantă pentru progresul și destinul științei, la care realismul și luciditatea gîndului științific bazate pe resorturi mai adînci ale cugetului și pe un simț acut al realului, se armonizează cu zborul fanteziei spre ținuturile fascinante ale nenoscutului. Iar pentru el necunoscutul cel mai tentant care-i pune în mișcare energiile sufletești, îi alimentează neliniștile și-i stimulează fantezia creatoare este însuși viitorul omului și al civilizației umane.

Un imperativ *epistemologic* dar și *etic* al vremii noastre este acela al inter și multidisciplinarității, ceea ce presupune ca — din unghiul de vedere al fiecărei discipline științifice cultivată intensiv — să existe o deschidere în trepte preferențiale, în ierarhii diferențiate după nevoi social-obiective și interese individual-subiective, către orizonturile largi ale culturii. Iar aceasta este cu atît mai adevărat și cu atît mai necesar atunci cînd disciplina științifică axială, cu sistemul ei de valori specific, este filozofia sau matematica. Am putea spune că Mircea Malița ne oferă un model de abordare a celor mai diverse probleme ale civilizației contemporane din unghiul de vedere al unui om cu formație matematică. După ce în *Cronica anului 2000* și în cele trei volume din *Aurul cenușiu* a prezentat cititorilor, într-o manieră eseistică, un larg evantai de probleme ale civilizației timpului nostru și ale civilizației viitorului, iată o nouă carte ce exprimă, după opinia mea, mai pregnant ca oricare alta, personalitatea autorului, spiritul său viu și neliniștit care reacționează ca un seismograf ultrasen-

sibil la evenimentele şi întrebările timpului. Într-un sens larg, toate Marile idei ale culturii universale sînt *în mers*, într-o perpetuă mişcare de penetraţie, înnoire şi randament al cugetului şi al inimii, într-un cîmp de forţe divergente sau convergente, contradictorii sau complementare, funcţionale sau disfuncţionale ale spiritului; idei în mers, în accepţia lui Mircea Maliţa, sînt însă înainte de toate ,,răspunsuri la evenimente, la lecturi şi la întrebările proprii", sînt piesele de rezistenţă ale oricărei culturi văzută nu ca o ,,construcţie terminată" ci ca ,,o schelă în veşnică agitaţie". Sînt idei care merg pe pămînt, dar merg în sensul istoriei şi de aceea nu le este străin aerul tare al înălţimilor. Orice intelectual, indiferent de formaţie, — aş zice orice om instruit — va citi cu mult interes cele zece eseuri care reprezintă tot atîtea unghiuri de privire sau viziuni asupra dramei omului în istorie şi asupra civilizaţiei contemporane: concepţia lui Toynbee despre salvarea lumii prin reeditarea unor mari imperii, a unui stat mondial; eros şi represiune în construcţia neofreudiană a lumii de mîine; mesajul mediului şi cultura imaginii în viziunea lui McLuhan a cărui lume este aproape exclusiv o lume a comunicării; criza sinergiei şi recomandările lui Fuller, acest poet modern al construcţiei, pentru buna cîrmuire a navei cosmice Pămînt; pledoaria pentru ,,*civilizaţia terţiarului*" în concepţia lui Fourastié, în viziunea căruia transporturile şi serviciile vor deţine în viitor cea mai mare pondere în strategia globală a progresului; tehnologizarea comportamentului în raport cu mediul, cultura în concepţia lui Skinner; ideea unor viitori posibili, lansată şi argumentată de Bertrand de Jouvenel şi capacitatea omului de a alege viitorul cel mai bun; entropia şi teoria generală a păcii la Johan Galtung — preşedintele Federaţiei pentru Studiul viitorului; primatul organizării şi gestiunii în ştiinţele sociale şi economice moderne, critica modelelor globale ale creşterii etc.

Dar cine ar putea să facă un inventar complet (fie şi numai enunţiativ) al ideilor acestei cărţi dacă mai luăm în consideraţie microeseurile cuprinse sub titlul generic de *Paradigmele formaţiei umane*? De aceea, în cele ce urmează, mă voi opri doar asupra unor idei ce ţin de *Paradigmele viitorului*, tema predilectă a meditaţiilor autorului şi punct de referinţă al activităţii sale, deopotrivă ca om politic şi ca om de ştiinţă.

Plecînd de la prognoza invenţiilor tehnice ale ultimului sfert al veacului nostru, vizînd noi surse de energie, noi progrese în automatizare şi în domeniul calculatoarelor, tehnici perfecţionate de studiere a sistemului nervos şi de transformare a mediului ambiant, precum şi de amenajare a mediului uman, Mircea Maliţa schiţează primele paradigme ale viitorului, de pildă în sensul concentrării şi depozitării unor cantităţi mari de energie în dispozitive de volum mic sau a unor mari cantităţi de informaţii în volume infinitezimale. Paradigma cercetării ştiinţifice, caracterizată în evoluţia ei viitoare prin mobilitate, o mai intensă conexiune şi înterpătrundere a ramurilor, prin lărgirea cîmpului de măsurabilitate, cuprinzînd şi proprietăţi altădată neincluse în zona măsurii cum ar fi *ordinea*, *ierarhia*, *organizarea*, *coeziunea*, *centralizarea*, *interdependenţa*. Între domeniile de masivă cercetare pînă la sfîrşitul secolului sînt incluse atomul, celula, creierul calculator, oceanul şi cosmosul.

După fazele de *culegător*, *cultivator* şi *producător*, agricultura va trebui să treacă la faza de *creator*, prin impactul metodelor industriale asupra producţiei agricole pentru a putea satisface nevoile crescînde de hrană ale populaţiei lumii. Iată deci *paradigma agriculturii*: a sălta odată cu industria în regnul ştiinţei, rezolvînd problema hranei şi eliberînd omul de capriciile naturii. Nu este uitată nici problema instituţiilor, a căror paradigmă are drept nucleu *omul organizaţional*; noile instituţii ale viitorului depăşind scleroza şi rigiditatea birocratice, îşi vor extrage autoritatea şi capacitatea de randament social nu doar din tehnici perfecţionate, ci din energetismul lor spiritual, din mobilitatea şi mecanismele de adaptare la realizarea unor sarcini schimbătoare, prin ştergerea treptată a delimitării între organismul de stat şi organismul obştesc, între oficial şi oficios, între caracterul public şi cel social şi, de asemenea, prin introducerea masivă şi în acest domeniu a metodelor ştiinţifice şi chiar a unor elemente de creaţie ştiinţifică, astfel încît va dispare contrastul dintre funcţionar şi producător, funcţionarul devenind şi el un tehnician, un factor productiv. Un parametru esenţial în paradigma instituţiei viitoare va rămîne, desigur, democraţia. De aceea Mircea Maliţa presupune că esenţial sub raportul deciziilor şi execuţiei va fi orizontalitatea instituţiilor viitoare, ceea ce va reclama participarea crescîndă a bazei la decizii, înlocuirea organizarii piramidale cu cea cilindrică, asigurîndu-se totodată *o rapidă circulaţie a informaţiei* de la intrare la decizie şi apoi la ieşire.

De cîte ori discută despre viitor, specialiştii acestei noi ştiinţe care este viitorologia au în vedere nu numai reproducerea lărgită a unor mijloace menite să satisfacă cerinţe greu de imaginat azi în toată amploarea lor, dar şi construcţia prin *şcoală* a omului de mîine. Aceasta va fi însă o şcoală permanentă care, după autorul cărţii, va înceta să facă parte din categoria activităţilor neproductive şi se va caracteriza prin educaţie per-

manentă, prin folosirea intensivă a noilor mijloace tehnologice ale comunicării sau de transmitere a informației și învățămîntului modular. Modularitatea cunoștințelor se opune fixității și etanșeității profesiunilor, creează un nou stil de gîndire bazat pe funcționalitate și economicitate.

Dintre paradigmele viitorului nu putea lipsi, se înțelege, cultura; o cultură față de care tehnica și utilul nu reprezintă polarități contradictorii, ci elemente constitutive. *Să reținem aici o idee deosebit de interesantă:* M. Maliția privește generalizarea culturii la scară socială nu doar în sensul etapei de pînă acum a *consumului cultural*, ci avînd în vedere nucleul cel mai adînc și mai autentic al actului de cultură — *creația*. „A fost o mare revendicare democratică — scrie el — ca să devină cultura accesibilă tuturora pentru consum, dar în prezent faza aceasta e depășită și cultura trebuie să-i fie accesibilă fiecăruia din punct de vedere al creației".

Se pune întrebarea dacă *tehnicizarea* și *raționalizarea* nu aduc cu sine tendințe de uniformizare și standardizare a vieții oamenilor; complexitatea mașinilor, cărora le vor fi transmise multe din atribuțiile și funcțiile omenești, nu va însemna oare simplificarea omului, sărăcirea lui spirituală, arborescența vieții omului scăzînd la un număr infim de decizii și opțiuni? Ori de cîte ori tehnica a dobîndit progrese spectaculoase, nu au lipsit avertismente în legătură cu pericolele care ar decurge de aici pentru demnitatea și autonomia ființei umane. Dar adevărul este — și autorul subliniază acest fapt — că industria, urbanizarea, progresul tehnic în general nu scad ci sporesc opțiunile viitorului, deciziile posibile sînt mai mari și mai grave, presupunînd o conștiință morală mai angajată. Mircea Maliția scrie cu îndreptățire: „Nu împărtășesc convingerile că omul viitorului va fi un om strivit de restricțiile crescute ale unei omeniri foarte dense și de viața socială a cărei circulație va fi încărcată și dificilă. Țelul societății socialiste, de a-i garanta participarea și decizia la toate treburile cetății, îi dă noi valențe și noi rosturi. Iar dezvoltarea multilaterală a personalității va înmulți opțiunile, creîndu-i virtualități pentru noi și neașteptate căi din arborescența bogată a destinului său modern".

Frica de civilizația modernă a celor dezorientați, a fataliștilor și pesimiștilor este provocată și de acele semnale de alarmă asupra unor pericole pe care le-ar genera inevitabil procesul intensiv al civilizației moderne — *catastrofa atomică, alterarea necontrolată a mediului înconjurător* și *degenerarea iremediabilă a fondului genetic uman*. Există în toate acestea un fond de adevăr, există riscuri ce nu pot fi ignorate, dar inteligența și înțelepciunea umană nu poate admite ca cele mai de seamă creații ale sale în planul tehnicii să se întoarcă împotriva sa ca pericole mortale. Tot ce este mai înaintat în cugetarea, în sensibilitatea și în experiența lumii contemporane ne arată că omenirea este capabilă să-și călăuzească energiile de muncă și creație în direcția înfloririi și realizării tuturor aptitudinilor și vocațiilor sale, de a nu se lăsa pradă unor porniri și tendințe de degradare biologică și spirituală. Depinde de noi înșine, de propria noastră conștiință intelectuală și morală lucidă, clarvăzătoare ca omul de azi și de *mîine să nu poată ajunge nicicînd în situația* ucenicului vrăjitor.

Spunem că Mircea Maliția este un raționalist care-și bazează convingerile pe fapte de cunoaștere științifică și pe forța de pătrundere, de calcul, prevedere și prospectare a minții omenești. Îi repugnă fantasticul gratuit, de pură ficțiune, fără nici o legătură cu dialectica cunoașterii și a istoriei, dar nu și fantasticul ce țîșnește din această dialectică atunci cînd știm să explorăm tainele ei cele mai adînci. Fără s-o mărturisească deschis, el are un simț acut a ceea ce am putea numi „miracolele științei". De obicei își construiește paradigmele viitorului pe date și realități ale prezentului, dar iată și două *paradigme fantastice*, construite pe *posibilități* încă insuficient cunoscute și explorate ale cunoașterii și activității prezente: *glanda hazardului* și *planeta gînditoare*.

Întocmai ca și planeta Neptun, *glanda hazardului* sau *glanda cosmică* sau *glanda X*, este imaginată ca descoperită mai întîi pe cale teoretică de un grup de biomatematicieni în anul 2010. Se știe ce rol important joacă hazardul în activitatea omului. De aici și calculul probabilităților. E de presupus că el are și un temei biologic a cărui cunoaștere ar putea să contribuie foarte mult la optimizarea activității umane. Hazardul nu trebuie judecat numai ca un antipod negativ al necesității și raționalității, ci și ca un cîmp de posibilități cu asociații întîmplătoare, dirijat de un centru unic, ca un mecanism aleator.

Planeta gînditoare pleacă de la o altă ipoteză îndrăzneață: existența altor civilizații extraterestre, egale, inferioare sau superioare celei umane. Dar nu aceasta este propriu-zis ipoteza lui M. Maliția, ci modurile posibile de constituire a altor civilizații. După părerea sa, *inteligența*, ca produs și factor de civilizație, nu este peste tot în univers *încoronarea unui proces biologic evolutiv*. În condiții neanaloage cu cele de pe Pămînt, pot să apară moduri superioare de organizare, capabile să elaboreze și să prelucreze informația într-un mod rațional ca un rezultat al unui foarte îndelungat (miliarde de ani) proces de cristalografie. Coloniile de cristale pot ajunge la circuite logice asemănătoare acelora existente într-o mașină de calcul de generația a treia,

devenind astfel o sursă de inteligență. ,,Experiența lor ar avea caracter cumulativ. În spatele întregului proces ar sta micul motoraș al necesității prezervării structurii lor cristaline, în fața adversității mediului dezordonat înconjurător".

Nu este cîtuși de puțin o ipoteză absurdă, dar nu mi se pare deloc tentantă și mă întreb în ce fel poezia și mitul ar fi ultimul produs al culturii lor. Nu mă liniștește nici precizarea că ,,repulsia unora față de inteligența rece și lipsită de sentiment a cristalelor nu este fondată", deoarece nu mă pot debarasa de ,,obsesia antropocentrică, care ne face să proiectăm peste tot în spațiu structuri umane bipede". Deci, o planetă gînditoare de cristale; fie, este un joc al fanteziei care ar putea să surprindă un posibil joc al naturii, de felul uimitoarelor alcătuiri sculpturale și arhitectonice din peșteri, ajungînd pînă la perfecționări de tip logic și informațional; dar, fără complexitatea de organizare și structurare a materiei organice, apoi fără saltul *biologic* și cel *ontologic*, nu văd cum se poate ajunge la *conștiință* și *sensibilitate*, la o viață afectivă și spirituală, iar fără acestea nu e posibilă nici *arta*, nici *mitul*. Prejudecăți antropomorfice? Nu cred. Dealtfel, Mircea Maliță nu-și dezminte nici o clipă crezul său profund umanist, oricum și-ar imagina linia de evoluție spre forme superioare, de civilizație, iar acest crez se manifestă înainte de toate în opțiunea clară și argumentată pentru un tip de civilizație a *multilateralității și armoniei* (este și titlul unei conferințe reproduse în volum) în planul *cunoașterii* și al *valorizării*, al *științei* și *artei*. Este civilizația socialistă și comunistă în care omul nu va mai fi înstrăinat, supus dominării procesului exterior, ostil și străin, unor constrîngeri economice sau spirituale, ci devine stăpîn conștient al vieții și istoriei, reunind în forma armonioasă de *homo humanus*, toate ipostazele sele generatoare de cultură și civilizație, toate instanțele sale logice și afective, obiective și subiective, raționale și iraționale.

Człowiek i światopogląd

(Omul și concepția despre lume)

(R.P. Polonă)

Nr. 6/1975

Din sumar: B. S. UKRAINȚEV, Cauzalitatea informațională; O. K. TIHOMIROV, Problemele ,,intelectului artificial"; TADEUSZ ZYMIAK, Proudhon și Marx; IMRE MARTON, Încercare de critică marxistă despre ,,ideologia lumii a treia"; WIKTORIA KRZEMIEŃ, Filozofia religioasă rusă de la sfîrșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea; ALEKSANDER MILECKI, Schiță de portret pentru André Gide; ALEXANDRU DUȚU, Cercetarea comparată a culturilor europene și studiile interdisciplinare; DARIUS ALEKSANDROWICZ, Structuralismul semiologic și structuralismul dialectic; NIKOLAJ W. TURBIN, Ingineria genetică: realitate, perspective, riscuri.

În obiectiv:

Gh. Vlăduțescu

EXPERIENȚĂ ȘI INDUCȚIE LA ARISTOTEL

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1975, 118 p.

PRINCIPII PENTRU O GNOSEOLOGIE OPTIMISTĂ

DE

MIRCEA CONSTANTINESCU

Fenomenul aristotelic în istoria filozofiei, logicii și altor domenii ale cunoașterii este de așa natură încît o ,,întoarcere" la opera Stagiritului poate avea totdeauna și un sens pozitiv. Este vorba de destinul istoric al unei creații teoretice în multe privințe *întemeietoare*. Aristotel — recitit și restudiat, nu numai citat — aparține, într-adevăr, cum spunea odată Hegel, doar ,,aparentului trecut" în filozofie și nu trecutului pur și simplu al acesteia.

Interesul pentru etapele trecute ale procesului de cunoaștere filozofică se dezvoltă însă și el istoricește. În genere, acest interes se dezvoltă ca expresie a unei noi perspective teoretice și a unei atmosfere reinterpretative.

În ultimele decenii, reevaluarea aportului aristotelic originar a luat proporțiile unei veritabile experiențe contemporane, cu criterii noi, chiar anti-tradiționale. Dar odată cu cîștigurile obținute astfel pe terenul analizei istorice, s-a impus și principiul prudenței în argumentarea istorică. Spre exemplu, în reconsiderarea logicii aristotelice, ceea ce era socotit o vreme *descoperire* s-a dovedit, apoi, a fi și rod al unei ambiții *inventive*, pe *alt* teren decît cel *interpretat*.

Această experiență contemporană, integrînd și valoroase participări românești, relevă, încă o dată, profunda semnificație metodologică a uneia din indicațiile lui Friedrich Engels privind calea pe care analiza istorică în domeniul filozofiei poate ajunge la o prețuire veritabilă a meritului gînditorilor greci antici, care au pus bazele a ,,aproape tuturor concepțiilor ulterioare".

Situînd, pe bună dreptate, *raportul experiență-inducție* la înălțimea ,,marilor întrebări ale filozofiei", G. Vlăduțescu încearcă, în lucrarea de față, o mai bună înțelegere, pe baza mărturiei textelor, a răspunsului autentic aristotelic la întrebarea: de ce gîndirea este funciarmente deductivă sau inductivă? Cu alte cuvinte, care sînt bazele obiective ale diversificării principiilor gîndirii în formale și neformale?

Ne vom îngădui în cele ce urmează doar cîteva considerații asupra a ceea ce ni se pare a constitui liniamente și căi de acces spre un teren de cercetare cu multiple probleme de ordin metodologic, unde este de luptat și cu hățișurile tradiției comentatoare, teren pe care descoperim multiple fațete ale căutărilor aristotelice, cu ,,luminile și umbrele" acestora. Nu însă mai înainte de a oferi cititorului structura problematică aleasă de autor.

Într-o primă parte, preliminară (*Deschideri către Aristotel*) avem recapitulate momentele semnificative ale unei *protoistorii* a raportului experiență-inducție. Autorul dovedește că ,,ideea" de metodă premerge lui Aristotel. Drumul prearistotelic spre ,,conștiința lumii

intelectuale" (Hegel) este și un proces de *conștientizare* a necesității (inevitabilității) procesului inductiv, fără însă a se cîștiga prea mult în ceea ce privește „mecanismul" și „temeiul" acestui proces.

În partea a doua (*Experiență-inducție-știință la Aristotel*) avem prezentat, pe baza identificării unor fapte de text semnificative, *spiritul pozitiv* al edificării epistemologiei aristotelice, pornirea firească de la fapte *în ordinea naturii lucrurilor*. *Realul* este valorificat prin *experiență* (inclusiv cea științifică). Experiența constituie „materia" inducției (ca „operațiune"), inducția împlinind virtualitățile experienței. Material, inducția este co-relativă și co-funcțională experienței. Formal, însă, inducția are o independență ce ține de structura reală, operatorie a gîndirii care reproduce „logica realului". Prin faptul că este articulată cu experiența, inducția este o metodă și un organon.

Partea a treia și ultima, constituind de fapt substanța cărții lui G. Vlăduțescu (*Inducția aristotelică. Întemeiere, structură, funcționalitate*), are un profil negatoriu, antitradițional: *inducția aristotelică* nu este identică cu *inducția completă*. Redimensionările posibile ale conceptului de *experiență* în opera metodologică și gnoseologică aristotelică duc, potrivit autorului, la „posibilitatea inducției incomplete" în elementele ei de principiu. O „proiecție dialectică" în *fundamentarea* inducției („trecere de la individual la general") ar face întreită motivarea procedeului inductiv: ontologică, psihologică și gnoseologică (cf. p. 68 și urm.) Firește, acest fapt istoric odată restabilit, meritele unor metodologii inductive (Fr. Bacon) sau inductiviste (J. St. Mill) ar fi mult subțiate.

Cercetarea lui G. Vlăduțescu decurge metodic, dar neliniar, cu repere asigurate temeinic, în stare să asigure originări și comparații problematice pertinente și înnoitoare. Este de prisos să asigurăm cititorul că o asemenea întreprindere nu poate avea în nici un fel marca apologeticii facile. Autorul se apropie de opera aristotelică cu respect și în același timp cu dorința de a stabili în mod critic adevărul istoric și logic. Limitele gîndirii aristotelice nu sînt căutate cu luminarea. Convins că este falsă reprezentarea unui Aristotel care toată viața nu a făcut decît să împace materialismul cu idealismul, autorul pledează pentru un *sistem metodologic aristotelician* de orientare realist-materialistă, în contextul căruia și probleme foarte spinoase (cum este aceea a rolului intelectului activ) pot să-și găsească o rezolvare în ordinea firescului.

În mod explicit autorul avertizează că raportul experiență — inducție la Aristotel este cercetat mai degrabă într-un „studiu de gnoseologie și metodologie" decît într-unul din „perspectiva logicii" (v. *Cuvînt înainte*). Avem însă temeiuri să considerăm că unghiul istorico-filozofic ales luminează și perspectiva istorico-logică.

Într-adevăr, explicația gnoseologică și metodologică trebuie să intervină și este eficientă în cercetarea orientărilor fundamentale intervenite în transformarea obiectului și conținutului logicii, desfășurată în procesul istoric al evoluției sale. Or, *experiență-inducție* este una din alternativele pe care dialectica cunoașterii istorice o impune, cealaltă fiind spiritul deducționist. Sinteza lor cristalizîndu-se în programul efectiv al cunoașterii teoretice, profilul istoric al doctrinelor logice are deci o bază gnoseologică și metodologică.

În al doilea rînd, *lecția întemeietoare* aristotelică poate deveni semnificativă și pe terenul *istoriei ulterioare*, post-aristotelice, a logicii. Această istorie ulterioară poate fi concepută științific drept o *dezvoltare* și *îmbogățire* a unor idei teoretice sau complexe cvasi-sistematice care se găsesc într-o formă sau alta, dacă nu gata elaborate în orice caz formînd *straturi* sau *nivele* ale operei aristotelice originare. Să luăm probleme fundamentale cum ar fi: raportul logică-filozofie, logica formală și teoria gîndirii autentice, adevărate. Care ar fi, la drept vorbind, originalitatea unui Francis Bacon, Descartes, Kant, Hegel, „filozofia naturii", deductivismul și inductivismul în raport cu Aristotel? Ca să exemplificăm, să amintim că Aristotel a construit silogistica în *vederea* demonstrației. Silogistica nu era pentru el și o *metodă de formare* a cunoștințelor, mișcarea gîndirii către *adevăr* aparținînd, așa cum se dovedește și în lucrarea de față, inducției și experienței (acestea garantînd *principiile* demonstrației).

Pentru Aristotel, logica este mai apropiată de filozofie prin generalitatea principiilor ei, *sesizabile* la nivelul „metafizic" (considerarea Ființei ca Ființă) și formulabile în dublă ordine: ontologică și logică. Dar Aristotel nu a transformat legile logice în *principii absolute ale existenței*, logica fiind doar o propedeutică, nu o metodă filozofică universală. Logica nu era, pentru Aristotel, o teorie a autenticității gîndirii cunoscătoare. *Metafizicii*, știință în cel mai înalt grad, el i-a dat o desfășurare nesilogistică, aporetică. *Sophia*, *epistéme* (știința propriu-zisă) și *dóxa* (ambele formînd *ipólipsis*, încredințarea și judecata cu caracter de universalitate) sînt precedate de *phrónesis* (prudența inteligentă și intelectul practic, propriu omului). Prin *empeiria* și *téhne* omul ajunge treptat la *ipólipsis* și *sophia*.

Prin urmare, ceea ce au uitat peripateticii sau tradiția interpretativă rămîne mereu de regăsit, fie drept componentă reală și valoroasă a operei aristotelice, fie una din intențiile originare ale acesteia.

Revenind, aşadar, la cadrul şi intenţiile încercării lui G. Vlăduţescu, rămîne să subliniem, încă o dată, că *înţelegerea metodologică* de către Aristotel *a inducţiei* — în *principiile ei trainice*, asigurate nu de o experienţă naivă, prezentă în conştiinţa comună ci de experienţa autentică condusă de raţiune — constituie punctul *saliens* al întregului demers al lucrării. Aceasta ne conduce spre ceea ce Aristotel a putut sau a voit să asigure în mod *principial* ca ceva de nezdruncinat. Este adevărat că demersul obiectiv al ştiinţei contemporane a dus la subtilizarea unor concepte metodologice. *Evidenţă*, *realitate*, *obiectivitate*, *constatare* etc. ţin şi de o *experienţă* exprimabilă în formele matematice. *Realitatea* şi *obiectivitatea* este dată şi de un *context teoretic* (pentru sistemele formale) şi, prin urmare, metodologia a ajuns să accepte drept ,,obiective" cunoştinţe verificabile la nivelul *intersubiectivităţii* şi nu al subiectului individual sau în raport nemijlocit cu structura realităţii obiective.

În sens fundamental însă — şi aceasta este una din lecţiile aristotelice — metodologia găsirii şi recunoaşterii adevărului obiectiv implică *o concepţie asupra lumii şi deci şi o teorie a cunoaşterii*. În investigaţie se unifică metoda cu raţionamentul. Modalităţile *de gîndire* depind de forma şi materia acesteia.

Dacă ştiinţa ia experienţa aşa cum aceasta *este*, fără s-o pună în cauză, decît atunci cînd aceasta oferă situaţii paradoxale, natura, condiţiile, coerenţa experienţei — toate acestea sînt probleme de natură filozofică.

Empirismul şi raţionalismul, tradiţionale, au fost, spun unii, mai mult *doctrine* decît *metode*. O natură laxă, în sensul lui Hume, face imposibilă experienţa: aceasta devine *a nici unei persoane*. Iar un univers raţional *implicit* gîndirii omeneşti — cum credea raţionalismul — nu rezistă probei faptelor.

Disputa contemporană în jurul specificului ştiinţelor empirice opune pe inductivişti deductiviştilor de tip convenţionalist. Programul metodologic al acestuia exclude ,,fantasticul metafizic" (citeşte *ontologic*). Problema comună: prelucrarea metodei astfel încît să fie în stare să fundamenteze propoziţiile generale, legate de infinit, universale, *operînd* cu propoziţiile singulare de un tip deosebit, constatative.

Fireşte, vom spune în încheiere, nu putem rezolva problemele contemporane ale ştiinţei meditînd la ,,filozofia primă" asupra naturii lucrurilor. Dar în privinţa înţelegerii sistematice a naturii, în privinţa fundamentului şi naturii izvoarelor şi formelor cunoaşterii, Aristotel oferă soluţii efective şi de principiu, trainice.

Experienţa sensibilă şi condensarea ei, prin inducţie, în universalul logic (concept al ştiinţei) este un drum explicat de Aristotel în termeni care aproximează mult rezolvarea de principiu marxist-leninistă a acestui proces dialectic.

În *Experienţă şi inducţie la Aristotel* G. Vlăduţescu pledează în acest sens. Şi folosul acestei cărţi rezidă nu atît într-o înnoire a repertoriului bibliografic românesc de specialitate. Avem aici o valoroasă contribuţie la reînţelegerea unei probleme istorice şi logice controversate, aflată încă şi astăzi ,,în fierberea problematică a aşezării" (p. 71).

Philosophy and Phenomenological Research

(S.U.A.)

Nr. 4/1975

Din sumar: M. J. SIRRIDGE, Adevăr şi ficţiune?; DENIS E. B. POLLARD, Ficţiune şi modalitate; ALLA G. NASSER, Antropologia etică a lui Marx; N. M. L. NATHAN, Materialism şi acţiune; CHARLES H. LAMBROS, Patru varietăţi ale doctrinei logice pozitiviste a adevărului necesar; JOSEPH P. R. HESTER, Angajare subiectivă şi problema moralei obiective; WILLIAM JAMES EARLE, Pot simţămintele să cauzeze acţiuni? HAROLD A. DURFEE, Război, politică şi pluralism radical; JOHN TURK SAUNDERS, Paradoxul autoînşelării; EDMUND HUSSERL, Adolph Reinach (trad. engleză).

Voprosî filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 6/1975

Din sumar: * * * Interacţiunea ştiinţă-artă în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice; V. G. ALEKSEEVA, Urbanizarea: modul de viaţă şi problemele educaţiei tinerei generaţii; J. B. ZELDOVICI, I. D. NOVIKOV, Tendinţe contemporane în cosmologie; G. S. GURNENIDZE, E. V. ILENKOV, Un succes remarcabil al ştiinţei sovietice; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI (R.P. Polonă), Probleme filozofice ale antropologiei; J. HINTIKKA (Finlanda), Informaţie, cauzalitate şi logica percepţiei; S. A. SUROTKIN, În lumea surdo-muţilor orbi; A. V. SUVOROV, Învăţământul nostru; N. N. KOPNEEVA, La originea psihicului; D. I. DUBROVSKI, Problema codului neurodinamic al fenomenelor psihice; L. A. KOGAN, Despre conceptul de „hegelianism rus"; Z. A. MUKAŞEV, Problema interpretării filozofiei primilor pitagoricieni; * * *, Probleme social-filozofice ale educaţiei tineretului sovietic (masă rotundă); V. R. POKITEANSKI, Etica freudistă. Idealul psihanalitic al omului în reprezentările interpreţilor americani actuali ai moştenirii lui Freud; B. M. MAIZEL, Problema cunoaşterii în lucrările filozofice ale lui K. Popper din anii '60.

Nr. 7/1975

Din sumar: Creşterea rolului oamenilor muncii în conducerea producţiei socialiste; * * *, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi formarea omului nou; S. R. MIRKULINSKI, Ştiinţa despre ştiinţă; probleme şi cercetări în anii '70; P. L. SARDEEV, I. I. ZAIŢEV, Cosmonautica şi progresul ştiinţific-tehnic; T. I. OIZERMAN, Problema înţelegerii marxiste pozitive a sistemului filozofic; T. JAROSZEWSKI (R.P. Polonă), Probleme filozofice ale antropogenezei; I. T. FROLOV, Perspectivele omului; I. M. KUTASOVA, Albert Camus: nihilismul contra nihilismului; A. A. OLIŢKI, Cu privire la corelaţia conţinut-formă în metodologia cercetării biologice; T. A. MEHRING, Despre formele de reflectare ale timpului în creier; K. E. RAZLOGOV, Mijloacele de comunicare audiovizuale şi arta; I. A. KANTEROV, Teologia catolică după al II-lea Sinod al Vaticanului; J. GURANOWSKI (R.P. Polonă), Criza de identitate a creştinismului.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

PROBLEMATICA NAŢIUNII – O ABORDARE MULTIDISCIPLINARĂ

La începutul lunii iulie, a avut loc la Iaşi, în organizarea Şcolii interjudeţene de partid şi a Institutului de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale al Academiei „Ştefan Gheorghiu", sesiunea ştiinţifică intitulată: *Conceptele de naţiune, suveranitate, independenţă — în gîndirea politică a Partidului Comunist Român.*

Cercetători şi cadre didactice din domeniul ştiinţelor sociale, activişti de partid şi de stat, specialişti care se ocupă de problemele naţiunii au abordat, multidisciplinar, problematica complexă a naţiunii în peste 50 de comunicări — prezentate în plen şi pe secţiuni. Au fost discutate aspecte diverse ale acestei problematici: viabilitatea naţiunii în lumea contemporană, integrarea şi viitorul naţiunii, independenţa şi suveranitatea — atribute ale comunităţii naţionale, precum şi probleme privind raportul stat—naţiune şi naţiune—socialism, aspecte ale formării şi dezvoltării conştiinţei naţionale, ale afirmării multilaterale a naţiunii noastre.

Realitate obiectivă a epocii moderne şi contemporane, naţiunea constituie forma cea mai înaltă de comunitate social-etnică, factor indispensabil al progresului social. Lucrările sesiunii au relevat că realizarea potenţialităţilor naţiunii reclamă eforturile perseverente ale membrilor ei, unitatea lor strînsă constituind forţa motrice a dezvoltării fiecărei societăţi. Aceste eforturi încep cu studierea realităţilor naţionale specifice, concret-istorice, în scopul elaborării unor soluţii eficiente, pe deplin viabile, de către forţa politică conducătoare a societăţii respective, singura în măsură să cunoască determinările proprii, să adopte măsuri şisă mobilizeze masele largi la înfăptuirea lor.

Primordială pentru dezvoltarea fiecărei naţiuni este creşterea economică, ridicarea nivelului de trai material şi, pe această bază, făurirea unei civilizaţii înaintate. Numeroase comunicări, precum şi discuţiile purtate pe această temă, au pus în evidenţă valoarea efortului propriu pe care îl face naţiunea noastră pentru a urca la treptele cele mai înalte ale progresului şi civilizaţiei. Au fost dezbătute probleme ale patriotismului socialist, ale conştiinţei naţionale în perioada făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, ale întăririi continue a frăţiei oamenilor muncii din patria noastră, ale cimentării unităţii de acţiune a naţiunii socialiste.

Un loc important — prin numărul şi valoarea comunicărilor prezentate, ca şi prin participarea la discuţii — au ocupat problemele afirmării naţiunii în viaţa internaţională. Poziţia de principiu a partidului nostru, afirmată constant, are în vedere realitatea obiectivă a existenţei naţiunii ca celulă de bază a comunităţii internaţionale. Orice politică privind destinul umanităţii — se apreciază în documentele partidului nostru — trebuie să pornească de la această realitate care presupune folosirea tuturor posibilităţilor de afirmare şi dezvoltare ale naţiunii — cea mai eficientă modalitate de existenţă a lumii contemporane —, punerea în valoare a energiilor şi capacităţilor ei creatoare. Această cerinţă este cu atît mai actuală în condiţiile în care se manifestă tendinţe de negare a rolului viabil al naţiunii, se fac încercări de „integrare" a acesteia în entităţi „superioare" şi se susţin teze potrivit cărora naţiunea trebuie să urmeze o direcţie de evoluţie care ar consta în „internaţionalizarea vieţii sociale". Participanţii la sesiune au subliniat caracterul viabil al actualei structuri internaţionale, probat de întreaga evoluţie a contemporaneităţii. Amplele transformări revoluţionare care au loc în lume, în prezent, au ca obiect formarea naţiunii la popoarele care nu au ajuns încă în acest stadiu de evoluţie sau întărirea naţiunii şi dezvoltarea ei, în cazul celor constituite. O lungă perioadă de timp — perioada construirii societăţii socialist-comuniste — naţiunea va constitui cadrul dezvoltării societăţii omeneşti. Ea este necesară în cel mai înalt grad tuturor comunităţilor; rezolvarea marilor probleme ale umanităţii nu este posibilă în afara acestui cadru. În acelaşi timp, naţiunea constituie o garanţie a păstrării fiinţei fiecărei comunităţi, a individualităţii de manifestare a fiecărui popor. Evident, cu condiţia respectării independenţei şi suveranităţii fiecăruia. Căci, aşa cum a reieşit din lucrările sesiunii, orice atentat la indepedenţa şi suveranitatea naţiunii constituie o ameninţare a existenţei ei, îi stînjeneşte sau îi împiedică evoluţia.

Destinul omenirii întregi este intim legat de viitorul naţiunii. Iar viitorul naţiunii se clădeşte prin eforturile tuturor comunităţilor naţionale, în direcţia reglementării raporturilor dintre ele, în direcţia realizării unei

noi ordini economice și politice internaționale, în care să nu mai existe amenințare și nici inechitate în folosirea resurselor și a cuceririlor științei și tehnicii moderne. Numeroase comunicări au pus în lumină eforturile națiunii noastre socialiste, progresele realizate în anii socialismului în dezvoltarea pe multiple planuri, contribuția sa la instaurarea unui nou sistem de relații economice și politice în viața internațională, bazat pe ideea de echitate și dreptate în colaborarea dintre națiuni și popoare.

Lucrările sesiunii — importantă manifestare a vieții științifice din țara noastră — au prilejuit un fructuos schimb de idei, apreciat de către participanții înșiși ca deosebit de util pentru mai buna cunoaștere a problematicii națiunii — foarte complexă, actuală și dificilă — și pentru viața noastră științifică, în general.

A.M

Filosofska Misăl

(R.P. Bulgaria)

Nr. 6/1975

Din sumar: TODOR PAVLOV, Cîteva aspecte ale filozofiei marxist-leniniste și învățătura lui I. P. Pavlov; G. A. KURSANOV (U.R.S.S.), Definiția și structura adevărului; MARTINA TOM (R.D.G.), Reflecții asupra dezvoltării „laturii active" a filozofiei lui Kant; PETKO GANCEV, Cu privire la specificitatea relațiilor sociale; PAVEL GHEORGHIEV, Aspectele ideologice ale problemelor socio-ecologice; DIMITĂR PASKALEV, Colaborarea și apropierea culturilor socialiste — o lege obiectivă; KATIA VASILIEVA, Cîteva particularități ale receptării informației difuzate prin presă, radio și televiziune; VASIL PRODANOV, Cunoaștere și valoare în etica burgheză; IVAN BITADZE, Caracterul sintetic al cunoașterii literare; VALENTIN ANGHELOV, Aspecte estetice și socio-culturale ale artelor plastice de amatori în Bulgaria; M. M. DJURICI (U.R.S.S.), Un gînditor eminent — un revoluționar democrat: S. Markovici.

NOTĂ

În legătură cu studiul „Criteriul general al progresului social" de Ovidiu Trăsnea, apărut în numărul anterior (4/1975) al revistei, menționăm că textul a fost prezentat și dezbătut în cadrul Laboratorului „Progresul istoric în epoca contemporană" al Academiei „Ștefan Gheorghiu" (*Redacția*).

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ANDREI ROTH, **Spre o sociologie a sociologiei**, 1975, 192 p., 6 lei.
NICOLAE MĂRGINEANU, **Psihologie, logică şi matematică** (prefaţă Octav Onicescu), 1975, 280 p., 3 lei.
WILLIAM KNEALE şi MARTHA KNEALE, **Dezvoltarea logicii**, vol. II, 1975, 410 p., 23 lei.
TITU POPESCU, **Idei estetice în scrierile lui Mihai Ralea. Ritmurile interioare ale concepţiei**, 1974, 184 p., 6,25 lei.

EDITURA UNIVERS

GEORGES POLITZER, **Filozofia şi miturile**, 1975, 540 p., 17 lei.
GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări**, 1974, 384 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica**, vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.
PAOLO SARTANCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit şi a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198 + 264 p., 18,50 lei.

EDITURA MINERVA

DUMITRU MICU, **„Gîndirea" şi gîndirismul**, 1975, 1044 p., 33 lei.
VASILE CONTA, **Scrieri filozofice**, Col. «B.P.T.» 1975, 5 lei
TUDOR VIANU, **Opere**, vol. 4, 1975, 22 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
C.I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 12,50 lei.
OVIDIU BĂDINA, **Tineretul și societatea noastră socialistă**, 1975, 296 p., 12 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.
* * * **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.
K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
MARX, ENGELS, LENIN, **Despre religie**, 1974, 630 p., 14 lei.
* * * **Națiunea și problema națională**, col. **«Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești»**, (Coordonatori: Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea), 1975, 250 p., 5 lei.
* * * **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.
* * * **Epistemologia și analiza logică a limbajului științei. Rezultate — Perspective — Limite** (Coordonator: conf. dr. Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.
ÉMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice**, 1974, 200 p., 5,75 lei.
DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic**, 1974, 231 p., 11,50 lei.
VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui Bachelard**, 1974, 337 p., 13 lei.
ELENA ZAMFIR, **Modelul sistemic în sociologia și antropologia culturală**, 1975, 192 p., 5 lei.
GH. VLĂDUȚESCU, **Experiență și inducție la Aristotel**, 1975, 120 p., 9 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.
NICULAE BELLU, **Etica lui Kant**, 1975, 428 p., 10,50 lei.
TEODOR DIMA, **Metode inductive**, 1975, 148 p., 7 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.
N.S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424, p., 19,50 lei.
TRAIAN HERSENI, **Sociologia limbii**, 1975, 176 p., 5 lei.
ILIE PÂRVU, **Semantica și logica științei**, 1974, 268 p., 12,50 lei.
* * * **Gîndirea egipteană în texte**, 1974, 348 p., 17 lei.
TUDOR VIANU, **Idealul clasic al omului**, 1975, 168 p., 6,50 lei.
VANINA NICOLAE, **Tendințe actuale în estetica fenomenologică**, 1974, 174 p., 6 lei.
* * * **Gîndirea asiro-babiloniană în texte**, 1975, 422 p., 19,50 lei.
C. ENĂCHESCU, **Expresia plastică a personalității**, 1975, 176 p., 11,50 lei.
MIRCEA FLONTA, **Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticității** 1975, 268 p., 11,50 lei.
CĂTĂLIN MAMALI, **Intercunoașterea**, 1974, 164 p., 6,75 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXII 5, P. 537—636, BUCUREȘTI, 1975

I. P. Informația c. 463

43503

Lei 20. —

I 8019

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- UMANISM ŞI COMUNISM
  Ioana Smirnov, Mihai Florea
- ECHITATE ŞI UMANISM
  Liubomira Miroş
- DEZVOLTAREA CONTINUĂ A RELAŢIILOR DE PRIETENIE, COLABORARE ŞI ÎNTRAJUTORARE RECIPROCĂ CU TOATE ŢĂRILE SOCIALISTE – COMPONENTĂ FUNDAMENTALĂ A POLITICII EXTERNE ROMÂNEŞTI
  Dumitru Mazilu
- CATEGORIA DE RELAŢIE (Text inedit)
  Mircea Florian

6

TOMUL XXII • 1975

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Iilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8019.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII Nr. 6 1975

IAN. 2022

SUMAR

● IOANA SMIRNOV, MIHAI FLOREA, Umanism și comunism 641
● LIUBOMIRA MIROȘ, Echitate și umanism 647
● DUMITRU MAZILU, Dezvoltarea continuă a relațiilor de prietenie, colaborare și întrajutorare reciprocă cu toate țările socialiste — componentă fundamentală a politicii externe românești 653

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● MIRCEA FLORIAN, Categoria de relație (Text inedit) 661
● M. BULIMAR, Concepția lui Tudor Vianu asupra raportului dintre național și universal în cultură 673

OPINII DESPRE CĂRȚI

● VASILE DEM. ZAMFIRESCU, O interpretare nouă a eticii lui Kant 681
● ALEXANDRU BOBOC, O contribuție la cercetarea marxistă a eticii lui Kant . . 685
● CONSTANTIN GRECU, Logica științei în perspectiva semantică. 694

DISCUȚII

● ION BANU, Conceptul de structură în istoriografia filozofiei 701
● G. D. ISCRU, Observații metodologice privind periodizarea generală a istoriei României cu referire specială la perioada de trecere de la feudalism la capitalism . . 714

PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII

● FLORIN FELECAN, Evoluția chimică 721
● IFTIME N. NESFÂNTU, Valoarea gnoseologică a instrumentului matematic în cercetarea chimică 728
● LIVIU SOFONEA, Semnificația epistemologică a axiomatizării mecanicii clasice . 733
● H. USCHERSOHN, „Materie" și „energie" în accepția filozofiei și științei 743

ANIVERSĂRI

● RADU PANTAZI, Ideile filozofice și politice ale lui Edgar Quinet 749

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC (Tomul XXII, numerele 1—6, 1975)

Rev. filoz., **XXII**, 6, p. 637—768, București, 1975

23349

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXII № 6 1975 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОАНА СМИРНОВ, МИХАЙ ФЛОРЯ, Гуманизм и коммунизм 641
● ЛЮБОМИРА МИРОШ, Справедливость и гуманизм 647
● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Дальнейшее развитие отношений дружества, сотрудничества и взаимопомощи со всеми социалистическими странами — основной компонент внешней румынской политики 653

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● МИРЧА ФЛОРИАН, Категория отношения (Неизданный текст) 661
● М. БУЛИМАР, Тудор Виану о соотношении национального и универсального в области культуры 673

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ВАСИЛЕ ДЕМ. ЗАМФИРЕСКУ, Новая интерпретация этики Канта 681
● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Вклад в марксистское исследование этики Канта 685
● КОНСТАНТИН ГРЕКУ, Логика науки в семантической перспективе . . . 694

ДИСКУССИИ

● ИОН БАНУ, Понятие структуры в философской историографии 701
● Г. Д. ИСКРУ, Методологические заметки об общей периодизации истории Румынии, касающиеся в особенности периода перехода от феодализма к капитализму 714

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

● ФЛОРИН ФЕЛЕКАН, О химической эволюции 721
● ИФТИМЕ Н. НЕСФЫНТУ, Гносеологическое значение математического инструмента в химическом исследовании 728
● ЛИВЮ СОФОНЯ, Эпистемологическое значение аксиоматизации классической механики 733
● Х. УШЕРСОН, ,,Материя'' и ,,энергия'' в философском и научном языке 743

ЮБИЛЕЙНЫЕ ДАТЫ

● РАДУ ПАНТАЗИ, Философские и политические идеи Эдгара Кине 749

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

АЛФАВИТНЫЙ И ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ (Том. XXII, № 1—6, 1975).

Rev. filoz., **XXII**, 6, p. 637–768, Bucureşti, 1975.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXII — Nº 6 — 1975

SOMMAIRE

● IOANA SMIRNOV, MIHAI FLOREA, Humanisme et communisme 641
● LIUBOMIRA MIROŞ, Equité et humanisme 647
● DUMITRU MAZILU, Le développement continu des relations d'amitié, de collaboration et d'aide réciproque de tous les pays socialistes — component fondamental de la politique externe roumaine 653

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● MIRCEA FLORIAN, La catégorie de relation (Texte inédit) 661
● M. BULIMAR, La conception de Tudor Vianu sur le rapport entre national et universel dans la culture 673

OPINIONS SUR LES LIVRES

● VASILE DEM. ZAMFIRESCU, Une nouvelle interprétation de l'éthique de Kant 681
● ALEXANDRU BOBOC, Une contribution à la recherche marxiste de l'éthique de Kant 685
● CONSTANTIN GRECU, La logique de la science dans la perspective sémantique . 694

DISCUSSIONS

● ION BANU, Le concept de structure dans l'historiographie philosophique 701
● G. D. ISCRU, Observations méthodologiques concernant la périodisation générale de l'histoire de la Roumanie et spécialement la période du passage du féodalisme au capitalisme 714

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE

● FLORIN FELECAN, L'évolution chimique 721
● IFTIME N. NESFÂNTU, La valeur gnoséologique de l'instrument mathématique dans la recherche chimique 728
● LIVIU SOFONEA, La signification epistémologique de l'axiomatisation de la mécanique classique 733
● H. USCHERSOHN, ,,Matière'' et ,,energie'' dans l'acception de la philosophie et des sciences 743

ANNIVERSSAIRES

● RADU PANTAZI, Les idées philosophiques et politiques d'Edgar Quinet 749

LA VIE SCIENTIFIQUE

NDEX THÉMATIQUE ET ALPHABETIQUE (Tomul XXII, nr. 1—6, 1975)

Rev. filoz., **XXII**, 6, p. 637—768, Bucureşti, 1975.

UMANISM ŞI COMUNISM

DE

IOANA SMIRNOV şi MIHAI FLOREA

Cercetătorul care se încumetă să descifreze sensul umanismului în diferite epoci şi în cadrul diferitelor orientări filozofice constată o mare varietate în ceea ce priveşte conţinutul umanismului. Chiar în cadrul filozofiei marxiste avem de-a face cu o multitudine de planuri şi de accepţiuni în care este utilizat în mod curent termenul de umanism : ca principiu sau ca atitudine, ca ideal sau ca mişcare reală, ca teorie sau ca ideologie, ca valoare sau ca adevăr, ca esenţă sau ca existenţă a omului.

După părerea noastră, filozofia nu greşeşte operînd cu toate aceste sensuri ; căci umanismul, ca idee, le cuprinde — simultan — pe toate. Greşeşte însă filozofia atunci cînd operează cu aceste sensuri în mod nediferenţiat şi uneori substituind unele prin altele. Atunci încep confuziile ; iar acestea merg uneori atît de departe, încît se ajunge la alăturarea necritică a unor formulări ce se opun, sau la respingerea la fel de necritică a unor formulări ce vizează conţinuturi complementare. Tocmai pe seama unei insuficiente diferenţieri de sens se ajunge la opunerea componentelor teoretice şi ideologice ale umanismului (ca la Althusser, de exemplu) ; sau la opunerea unor teze şi formulări cum ar fi, să spunem, cea a lui Tudor Vianu, că ,,pentru om umanismul este un program infinit'' şi cea devenită curentă în epoca noastră : comunismul reprezintă realizarea deplină a umanismului. Se impun, de aceea, cîteva precizări.

În primul rînd, se impune să consemnăm valoarea de *principiu* a ideii de umanism ; în această ipostază, *umanismul* este expresia cea mai sintetică a *conştiinţei de sine* a omului luat ca specie. Ca principiu, umanismul are, de aceea, o valoare universală şi perenă ; el este, într-adevăr, cum spunea T. Vianu. ,,un program infinit''. În această accepţiune, umanismul poate admite anumite formulări, cum ar fi, de exemplu, cea kantiană : ,,să privim totdeauna omul ca scop şi niciodată ca mijloc'' ; dar şi sub această formă el păstrează un caracter general şi abstract, neoperaţional.

Ideea umanismului devine operaţională cînd principiul se concretizează în *ideal*, căci sub forma aceasta umanismul prinde contur, ni se înfăţişează ca *scop*, iar acesta este definit funcţie de condiţiile sociale date şi de perspectivele posibile sau chiar direct previzibile ale acestora. Aşa se face că principiul umanismului s-a putut concretiza în idealuri umaniste diferite, cum ar fi cel al antichităţii, cel al Renaşterii sau cel al epocii noastre. Principiul umanismului poate admite astfel mai multe modele umaniste, chiar infinit de multe, în timp ce idealul umanist este o *soluţie teoretică posibilă* a principiului şi, la rîndul său, reclamă un *program* de realizare practică. Iar cînd programul devine acţiune, umanismul devine *mişcare reală*.

În această perspectivă, putem aprecia că *umanismul socialist* este *soluţia practică* pe care epoca noastră o oferă principiului umanismului ; iar *umanismul comunist* este *idealul* epocii noastre, soluţia teoretică posibilă, căreia i se defineşte deja un program de realizare practică. În epoca noastră, umanismul socialist şi comunist sînt programe pe deplin realizabile şi ele se manifestă deja ca mişcare reală.

Cînd spunem, aşadar, că comunismul reprezintă realizarea deplină a omului, înfăptuirea deplină a umanismului, nu avem în vedere un sfîrşit al mişcării reale, o epuizare a ideii de umanism, ci realizarea unei *etape*, a unui *model* şi a unui *ideal* umanist — cel pe care epoca noastră îl poate imagina şi căruia îi poate oferi mijloacele de realizare practică într-un timp previzibil. *Principiul umanismului* rămîne însă la fel de nesaturat şi, în condiţii noi, el va genera noi idealuri şi noi programe de realizare a acestora. Aşa cum trebuinţa renaşte din satisfacerea altei trebuinţe, tot astfel idealul umanist renaşte din satisfacerea altui ideal umanist ; principiul umanismului se realizează astfel ca program infinit, printr-o succesiune nelimitată de idealuri umaniste finite.

De aceea, tendinţa neobosită spre omul ideal şi spre societatea care să-i asigure deplina sa dezvoltare a generat în mod permanent concepţii şi atitudini umaniste. Nemulţumiţi de imperfecţiunile realului şi denunţînd discrepanţa dintre real şi posibil, marii gînditori au imaginat o realitate ideală, care, ca împlinire faptică, urma să ofere oamenilor un spaţiu

Rev. filoz., **XXII**, 6, p. 641—646, Bucureşti, 1975.

existențial conform cu exigențele cele mai înalte ale umanului.

Era vorba însă, în cele mai multe cazuri și în mare măsură, de o gîndire inspirată și articulată preponderent pe concepții etice, care pornea de la omul înțeles în mod iluzoriu, cel puțin în notele lui fundamentale; în epoca modernă, de exemplu, era vorba de un umanism iluminist, care afirma primordialitatea cultural-spirituală a înfăptuirii idealului uman. De aceea, concepțiile și atitudinile umaniste anterioare erau generoase și înălțătoare, dar optative și abstracte; numeroșii săi adepți au imprimat umanismului un caracter critic, contestatar, dar inoperant în planul acțiunii, întrucît omul însuși era abstras din istoria dezvoltării ansamblului relațiilor sociale, era înțeles ca o „abstracție a individului izolat" (Marx).

Întemeindu-se pe cunoașterea științifică a realității umane, a societății, *umanismul marxist* conturează o problematică nouă și specifică în plan *teoretic* — studierea umanizării societății —, iar în plan *practic* devine o mișcare reală — făurirea societății socialiste și comuniste, centrată pe un sistem de valori umaniste specifice —, devine *umanism în acțiune*. Căci numai comunismul permite — scria tînărul Marx — „o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism, ca umanism desăvîrșit = naturalism; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare"[1].

Schimbarea omului și a societății pornește, în concepția marxistă, nu de la un model imaginat în mod abstract, ci reprezintă o lucrare a omului asupra lui însuși, realizată prin mijlocirea practicii propriu-zise.

Esența comunismului constă, în concepția lui Marx, în eliberarea *practică* a posibilităților pentru „dezvoltarea forțelor umane ca atare, independent de orice scară de valori prestabilită"[2]. Acesta este motivul pentru care Marx pornește în prezentarea istoriei umane chiar de la acest punct, considerînd întreaga dezvoltare precedentă drept istoria comunismului. Era stăpînirii libertății adevărate este rezultatul întregii evoluții sociale care l-a transformat pe om într-un subiect conștient al procesului istoric. A. Gramsci sugera, în acest sens, că „orice individ, nu e numai o sinteză a raporturilor existente, ci și a istoriei acestor raporturi, adică e rezumatul întregului trecut"[3], deci un individ social determinat, produs al relațiilor economice, de clasă, politice și culturale ale orînduirii concepută ca structură a sistemului social global, explicabilă printr-un determinism complex, în care intervine mereu aspectul tendențial, trecerea continuă de la posibil la real.

Comunismul era conceput astfel, de către Marx, în termenii cei mai autentici ai umanismului, „ca *apropriere* reală *a esenței umane* de către om și pentru om", „ca reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuși"[4].

Odată cu victoria socialismului se conturează, într-adevăr, un progres al apropierii idealului de real și a realului de ideal, prin transformarea principiului ideal al umanismului într-un principiu de viață, de existență și de acțiune. Scopul socialismului este umanizarea cît mai deplină a relațiilor sociale, prin promovarea unor noi mijloace de acțiune socială, mijloace adecvate, care respectă și aplică valorile umanismului în făurirea scopurilor umaniste.

În acest sens, comunismul însuși reprezintă un program, o strategie a umanizării societății și omului. Iar programele concrete de construcție a socialismului și comunismului reprezintă, într-un anume sens, complementarea strategiei prin tactici corespunzătoare. Programul P.C.R. nu proiectează, de aceea, numai un model social de umanitate, ci elaborează chiar strategia și tactica realizării sale. El concretizează idealul comunist în raport cu experiența existentă a societății, descoperă valorile care își fac drum în viață și propune noi valori în raport cu posibilitățile ce decurg din deschiderea acțiunii umane în viitor. Programul conturează liniamentele generale ale procesului de edificare a comunismului, insistînd asupra factorilor și condițiilor care fac posibilă autentica umanizare atît a structurii sociale, cît și a realizării și dezvoltării multilaterale a omului.

Încă în 1843 Marx arată că „abia cînd omul individual real... își va cunoaște și-și va organiza *ses forces propres* ca *forțe sociale*, ...abia atunci se va săvîrși emanciparea umană"[5]. În procesul de preluare sub control a istoriei, omul se manifestă în esența sa de creator conștient al structurii sociale, impu-

[1] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

[2] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

[3] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 49.

[4] Karl Marx, *Manunscrise economico-filozofice din 1844*, ed. cit. p. 576, 575.

[5] Karl Marx, *Contribuții la problema evreiască*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1958, p. 405.

nînd-o pe cea care îi este în cea mai mare măsură conformă. Înseamnă că prin creaţia socială se încearcă aducerea structurilor şi a sistemului la valorile omului. Aceasta presupune o permanentă conştientizare a construcţiei sociale, plecînd de la om — de la nevoile sale, de la aspiraţiile sale, de la opţiunile lui politice şi morale.

Luîndu-şi în stăpînire mecanismul său funcţional încă în această fază, societatea socialistă solicită prin toate structurile sale şi la o scară necunoscută pînă acum participarea nu numai activă şi creatoare, dar mai ales conştientă a maselor. Societatea socialistă multilateral dezvoltată presupune de aceea ca obiectiv fundamental, posibil şi necesar, nu numai prezenţa unor factori de ordin tehnico-material şi organizatoric, un înalt nivel de industrializare etc., ci şi un om multilateral dezvoltat, definit nu prin modul de receptare şi manipulare a valorilor, ci prin actul creaţiei şi instituirii lor. Afirmarea creativităţii ca valoare fundamentală a individului şi a colectivităţii structurează întreaga concepţie a umanismului marxist.

Socialismul devine astfel nu numai societatea cu un înalt nivel de dezvoltare economică, dezvoltare pusă în slujba omului, a cerinţelor sale materiale şi spirituale; el oferă un *alt model de creştere*, un *nou sistem de valori*, autentic umaniste. Umanismul socialist porneşte de la ideea că o societate este superioară alteia în măsura în care poate asigura o pondere mai mare forţei de creaţie umană, deci atunci cînd poate asigura o stimulare mai complexă a creaţiei membrilor ei; prin întreaga lor activitate, aceştia asigură — la rîndul lor — dinamizarea, autonomizarea şi optimizarea structurii şi funcţionalităţii sistemului social în raport cu natura şi cu alte sisteme sociale similare şi, prin aceasta, asigură creşterea ritmului progresului social. Solicitarea forţei de creaţie a omului devine astfel o notă definitorie a socialismului.

Omul de mîine, omul bogat — afirma Marx — este „omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viaţă umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*"[6]. Marx avansează în acest sens, noţiunea de „om total", integral, nelimitat — noţiune importantă pentru fundamentarea umanismului militant. „Omul total", conceput de Marx, este o sinteză nouă, o fuziune a idealului umanist tradiţional, de profil spiritual, cu noul ideal care porneşte de la „praxis".

Conceptul de „om total" al lui Marx nu se întemeiază, aşadar, pe negarea permanenţelor umane, ci tocmai pe posibilitatea de a-şi dezvolta liber, nestingherit de condiţii alienatoare, disponibilităţile sale generice. Marx condiţiona realizarea idealului de totalitate umană, împlinirea manifestărilor materiale şi spirituale ale omului de suprimarea — prin ample transformări revoluţionare — a izvoarelor înstrăinării de orice fel; în această viziune, omul nou nu poate fi decît produsul unei societăţi noi.

Umanizarea relaţiilor sociale nu este însă un dat, un act, ci un proces de durată, concretizat într-o suită de transformări la toate nivelele şi în toate palierele societăţii, toate convergînd însă spre fenomenul uman, spre cerinţele lui. În acest proces, omul însuşi depăşeşte realitatea exterioară şi se depăşeşte pe sine, realizînd progresiv un impact între real şi posibil.

Eliberîndu-se de grija pentru mijloacele de subzistenţă, în comunism omul va căpăta posibilitatea de a-şi folosi cele mai bune forţe ale sale nu numai în scopul producţiei şi acumulării de bunuri şi valori materiale, ci mai ales în scopul producerii şi acumulării capacităţilor sale creatoare, a bogăţiei interioare, a personalităţii sale. Astfel, centrul vieţii sociale începe să se deplaseze din sfera producerii avuţiei materiale în sfera „producerii omului însuşi", a desăvîrşirii omenescului din om. De aici, o transformare completă în sistemul mediu-om, mediu-personalitate, mediu-societate şi în interrelaţiile caracteristice acestor sisteme. Singura limită pentru progresul în continuare al omului este de fapt lipsa unei limite a lumii, care este liberă şi deschisă pentru el ca lume a propriilor sale posibilităţi. Omul este astfel pus din nou în centrul universului; dar nu ocupă acum un loc lipsit de glorie care i se oferă (de către destin, divinitate etc.), ci unul pe care şi-l cucereşte treptat prin lupta dusă cu lumea exterioară şi cu propria sa natură.

Asigurînd condiţii în esenţă egale pentru toţi membrii societăţii, socialismul reprezintă premisa autentică a afirmării tuturor posibilităţilor social-umane; el oferă fiecărui individ nu numai toate posibilităţile unei munci utile, posibilităţile de dezvoltare a capacităţilor sale creatoare, ci — în acelaşi timp — îi oferă şi posibilitatea de a se folosi corespunzător de avantajele propriei sale actvităţi.

În acest sens, omul — ca ideal suprem — constituie o preocupare permanentă teoretică şi practică a partidului nostru, preocupare care, în *Programul* său, este concretizată şi în corelarea idealurilor despre om cu căutarea modalităţilor practice de înfăptuire a acestor idealuri. Valorile umanismului marxist nu au astfel, în concepţia partidului nostru, caracterul unor indici ideali ai fenomenului uman ci au o fundamentare ştiinţifică a realizării lor chiar în activitatea complexă a societăţii,

[6] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, ed. cit. p. 583.

în cadrul căreia esența omului — proiectată ca ideal — se transformă în existență.

Astfel se stabilizează în cadrul socialismului și se reproduce mereu la un nivel superior o corespondență între *scopurile* activității practice, *obiectivele* fixate în mod științific de către societate și *mijloacele* în măsură să satisfacă în modul cel mai eficient realizarea lor.

Se știe că în *Critica Programului de la Gotha* — document clasic de prognoză privind comunismul — Marx a relevat doar că stadiul comunismului va implica schimbarea radicală a caracterului procesului de muncă și lichidarea diviziunii muncii unilateralizante, aplicarea principiului retribuției după nevoi. Alte distincții între cele două stadii ale comunismului, în afara celor de ordin economic, nu sînt semnalate aici.

Azi imaginea noastră asupra celor două stadii ale comunismului este mult mai complexă; între altele, se poate afirma că trăsăturile procesului de umanizare integrală a relațiilor sociale depind în mod hotărîtor de desfășurarea și de extinderea revoluției științifico-tehnice, de transformarea radicală a caracterului muncii care o va însoți. Revoluția științifico-tehnică contemporană va determina ca forța de muncă să înceteze de a mai fi manipulator și chiar reglator al mijloacelor de muncă, deplasînd-o spre formarea capacităților umane, spre fazele de pregătire a producției: conceperea și programarea acesteia.

În această perspectivă, concepția filozofică marxistă consideră tehnica drept un aliat al omului și nu un dușman al său; un mijloc de umanizare a societății și nu un factor potrivnic omului. Această subliniere este imperios necesară în condițiile în care diferite orientări filozofice contemporane — între care existențialismul, unele orientări psihologico-antropologice, neotehnocratice — văd în știință și mai ales în tehnică o sursă de alienare umană, un fenomen antiuman, un factor al dezumanizării societății și omului[7]. În concepția marxistă a *partidului nostru*, tehnica în sine nu este nici umanistă, nici antiumanistă; numai utilizarea ei poate avea astfel de caracteristici. Pusă în slujba profitului sau a distrugerii, tehnica dobîndește caracteristici și funcțiuni antiumane; pusă în slujba satisfacerii nevoilor raționale ale omului, ea devine un aliat al acestuia, un factor de umanizare a lui și a societății. Tehnica poate fi „umanizată" prin schimbarea conținutului și a structurii, a destinației și a modului de utilizare a ei. Omul nu va renunța niciodată la tehnică; ea reprezintă cea mai importantă achiziție socială a omului, rezultatul sintetic al creației sale istorice și instrumentul sau mijlocul cel mai important de punere în valoare a forțelor sale creatoare prezente.

Acest din urmă sens constituie conținutul viziunii partidului nostru cu privire la tehnică, la caracterul și la funcționalitatea ei. După cum se arată în *Programul* partidului, „comunismul presupune realizarea unui înalt nivel al forțelor de producție pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, asigurarea unei producții de bunuri materiale care să satisfacă din plin toate necesitățile, determinate științific, ale populației"[8]. Și mai departe: „vor trebui găsite cele mai potrivite forme care să permită satisfacerea acestor necesități, realizarea unei repartiții pe baza cunoașterii științifice a nevoilor și cerințelor sociale, asigurîndu-se utilizarea cît mai rațională a valorilor create de oameni"[9], inclusiv utilizarea rațională a tehnicii.

Totodată, înlocuirea treptată a principiului satisfacerii trebuințelor după criteriul aportului individual la munca socială, cu principiul repartiției după nevoi, definite în mod științific și concepute în concordanță cu o tablă de valori pe deplin umaniste, nu înseamnă „egalitarism de consum" și nici nu este rezultat al vreunei discrepanțe dintre nevoile sociale și penuria de bunuri, dintre nivelul producției, al productivității muncii și nevoile societății. Este un proces conștient, realizat în baza unei înalte dezvoltări a forțelor productive ale societății, în cadrul cărora omul devine cel mai productiv. Creșterea nivelului productivității muncii și a producției sociale, de satisfacere a necesităților economice ale societății și ale membrilor săi vor face ca interesele economice ale oamenilor să piardă treptat din rolul lor primordial în determinarea activității umane, trecînd pe prim plan interesele complexe ale realizării, autoafirmării și autoperfecționării indivizilor.

Este un fapt aproape unanim recunoscut că „societatea de consum" proliferează necesități false. Din punct de vedere uman, acestea reprezintă un aspect al înstrăinării.

Lucrurile se prezintă „în așa fel încît lărgirea gamei de produse și de trebuințe devine sclavul *inventiv* și întotdeauna *calculat* al unor pofte neumane, rafinate, nenaturale și *inchi-*

---

[7] Cf. Marc Mitine, *Problème „d'humanisation" de la technique et de progrès social*, în *Homme, Science, Technique*, I, Préparé par l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Rédaction „Sciences Sociales Aujourd'hui", Moscou, f.a.

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, pp. 167—168.

[9] *Ibidem*, p. 170.

puite. Proprietatea privată nu ştie să transforme trebuinţa brută în trebuinţă umană..."[10].

În concepţia marxistă, naturalul din om nu este în afara umanului; dar el nu defineşte în exclusivitate — şi nici măcar în primul rînd — omul. Cultivarea doar a dimensiunii naturale a omului, ca scop în sine, coboară funcţiile umane care ţin de latura sa naturală la rangul de funcţii animalice. Umanizarea acestor funcţii este condiţionată de unitatea lor cu ansamblul funcţiilor sociale ale omului, ceea ce presupune o restructurare a preferinţelor şi trebuinţelor, a consumului şi a producţiei. „Ca fiinţă socială, politică, etică şi estetică, omul socialismului şi comunismului, care şi-a propus să-şi ia în stăpînire destinul, nu poate admite să piardă controlul unui mecanism deopotrivă obiectiv şi subiectiv, amplasat în centrele vitale ale existenţei şi conştiinţei umane: mecanismul trebuinţelor. Cu sprijinul activ al ştiinţelor despre natură, om, societate, precum şi în spiritul bunului simţ, al simţului său moral-politic şi estetic educat, omul societăţii socialiste şi comuniste poate institui controlul social, colectiv al acestui mecanism «domesticindu-l», umanizîndu-l, în mod practic. Fără un consum raţional nu e posibilă conceperea, organizarea şi realizarea unei producţii raţionale şi invers"[11].

Spiritul societăţii de consum este principial opus spiritului societăţii socialiste aşa cum o vedea Marx, ca mijloc al realizării depline a tuturor forţelor esenţiale ale omului. Idealul lui Marx era „o societate care să permită omului *să fie* mult şi nu una în care să posede şi *să consume* mult. Luptînd pentru înlăturarea sărăciei, ce împiedica pe om să fie pe deplin om, el dorea totodată să prevină şi bogăţia extremă, în care individul devine prizonierul lăcomiei sale. Pe plan economic, *maximului* de consum el îi opune *optimul* consumului, respectiv satisfacerea acelor trebuinţe umane autentice ce servesc drept mijloc împlinirii esenţei umane. *A fi* şi nu *a avea* reprezintă pentru antropologia filozofică marxistă adevăratul statut al omului"[12].

Dealtfel, Marx şi Engels arătau că comuniştii nu intenţionează să propună îngrădirea necesităţilor naturale, ci „tind numai spre o reorganizare a producţiei şi a schimbului care să facă posibilă satisfacerea în condiţii normale a tuturor nevoilor, satisfacere care să nu fie limitată decît de aceste nevoi"[13].

Revine deci societăţii socialiste sarcina de a revoluţiona nu numai modul de producţie, ci şi modul de consum, de a „lua în stăpînire" şi a pune sub controlul raţiunii ştiinţifice şi al principiilor valorice umaniste nu numai producţia, ci şi consumul, acţionînd asupra concepţiei membrilor societăţii în sensul conştientizării trebuinţelor reale individuale şi colective. În acest sens, *Programul Partidului Comunist Român* precizează că „în determinarea direcţiilor şi volumului producţiei materiale pornim... de la principiul socialist al dezvoltării forţelor de producţie în vederea satisfacerii nevoilor de viaţă, determinate ştiinţific, ale societăţii, atît pentru asigurarea reproducţiei lărgite, cît şi pentru acoperirea necesităţilor consumului"[14].

Dacă necesităţile şi trebuinţele umane sînt supuse unei condiţionări istorice, nu mai puţin supuse unor astfel de condiţionări sînt conţinutul activităţilor sociale şi proporţiile dintre ele. Munca însăşi va căpăta un alt conţinut şi o altă motivaţie, în sensul că ea „va deveni tot mai mult, pentru fiecare, nu numai un mijloc de asigurare a existenţei, ci şi o necesitate vitală, organică, o condiţie a împlinirii umane, o sursă de satisfacţie şi bucurie"[15]. Odată cu aceasta, se impun şi se prevăd schimbări importante în ceea ce priveşte durata timpului de lucru şi a timpului liber, în favoarea acestuia din urmă. „Nu reducerea timpului de muncă necesar pentru mărirea muncii suplimentare, ci, în genere, reducerea la minimum a muncii necesare societăţii. Atunci acestui lucru îi corespunde educarea artistică, ştiinţifică etc. a indivizilor în timpul lor liber, prin mijloace accesibile tuturor"[16].

Economisirea timpului de muncă înseamnă, în concepţia umanismului marxist, „mai mult timp liber, adică timp consacrat dezvoltării depline a individului care acţionează, la rîndul ei, ca o forţă de producţie uriaşă asupra forţei productive a muncii. Din punctul de vedere al procesului nemijlocit de producţie, această economisire poate fi privită ca producere de *capital fix*; acest capital fix este însuşi omul"[17].

---

[10] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, ed. cit. p. 586—587.

[11] Petre Pânzaru, *Trebuinţele în perspectiva civilizaţiei socialiste şi comuniste*, în „Era socialistă", 1975, nr. 4, p. 30.

[12] Ileana Răceanu, *Omul sub semnul posibilului*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 172.

[13] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 256.

[14] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 98.

[15] *Ibidem*, p. 170.

[16] K. Marx, *Din manuscrisele nepublicate*, în Marx-Engels, „Despre artă", vol. I, p. 254.

[17] *Ibidem*, p. 255.

În Programul partidului nostru este clar exprimată semnificația timpului liber, accentul căzînd nu atît pe durată, cît pe conținutul lui: cultivarea de nevoi subiective care să concorde cu dezvoltarea personalității umane, deci și ca dezvoltare a forțelor sociale. Sfera timpului liber, devenit astfel disponibil pentru *dezvoltarea capacităților creatoare ale omului*, înlocuiește timpul de muncă în funcția lui de măsură a bogăției materiale, dobîndind funcția de măsură a bogăției spirituale a omului, a umanizării disponibilităților sale. Se pune însă problema organizării timpului liber, a folosirii lui eficiente. Căci dacă orînduirea burgheză a avut, printre altele, de rezolvat problema *socializării muncii*, socialismului și comunismului le revine misiunea nu mai puțin dificilă de a *socializa și umaniza timpul liber*. „Reducerea timpului de lucru... va pune la ordinea zilei tot mai accentuat necesitatea organizării judicioase de către societate a folosirii timpului liber al maselor populare. Sporirea timpului liber, precum și creșterea exigențelor generale ale societății vor impune fiecărui cetățean să consacre eforturi tot mai mari pentru lărgirea orizontului de cunoștințe, pentru ridicarea competenței profesionale și a pregătirii științifice, a nivelului de cultură generală"[18].

Preocuparea și grija pentru om, pentru satisfacerea necesităților și realizarea deplină a tuturor disponibilităților sale, pentru umanizarea societății în care trăiește constituie o trăsătură definitorie a activității partidului nostru, înscrisă cu litere mari în carta sa ideologică, teoretică și politică: „În centrul politicii generale a partidului și statului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism se va afla permanent omul — factorul esențial al întregii dezvoltări economico-sociale —, satisfacerea plenară a cerințelor sale de viață în continuă creștere și diversificare, afirmarea neîngrădită a personalității umane. ...Partidul va acționa ca înaltele principii ale umanismului socialist să se reflecte tot mai cuprinzător în societatea noastră în toate sferele vieții sociale, să pătrundă adînc în conștiințe, însuflețind poporul în măreața operă de zidire a celei mai drepte și mai umane orînduiri din cîte a cunoscut istoria"[19].

[18] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 168.

[19] *Ibidem*, p. 91—92, 166.

Człowiek i Światopogad

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 9/1975

Din sumar: JACEK MIGASIŃSKI, Cu privire la unele aspecte ale noțiunii marxiste de progres; DARIUSZ ALEKSANDROWICZ, Bunul simț și metafizica; ZBIGNIEW ZWOLIŃSKI, Perspectivele eticii profesionale; KRYSTYNA KRZEMIEŃ, Paradoxele lui Albert Schweitzer; TADEUSZ PŁUŻANSKI, Metafizica și omul (în interpretarea lui Gilson); STANISŁAW CZERNIAK, Antinomiile marii viziuni (cîteva remarci referitoare la subiectul „Cursurilor de filozofie pozitivă" de Auguste Comte); ANDREA FOLKIERSKA Problema mentalității în reflecțiile asupra mitului; KRYSTYŃA ŠWIECICKA, Viață și istorie în reflecțiile filozofice ale lui F. Nietzsche.

ECHITATE ȘI UMANISM

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Sarcina fundamentală care definește esența obiectivelor de urmărit, ca realizare a noii condiții umane în socialism, este concentrat exprimată încă de Marx : ,,În epoca actuală — scrie el — dominația relațiilor materiale asupra indivizilor, strivirea individualității de către accidental a luat forma cea mai pronunțată și mai universală, punînd astfel în fața indivizilor existenți o sarcină foarte precisă. Ea le-a pus sarcina de a înlocui dominația relațiilor și a accidentalului asupra indivizilor prin dominația indivizilor asupra accidentalului și a relațiilor" [1].

În fața semnificației istorice și umaniste pe care o conține ideea de ,,dominație a indivizilor asupra accidentalului și a relațiilor" se ridică tulburătoarea și în același timp angajanta întrebare : Cu ce vine individul uman pregătit, din practica milenarei sale existențe, pentru a face față noilor imperative ale istoriei ? Ce elemente ale zestrei sale naturale și spirituale îl fac capabil să le înțeleagă și să le împlinească ? Există o paralelă între modalitățile și rezultatele procesului care pregătește mutația intervenită pe plan social odată cu victoria revoluției socialiste și cele ale procesului dezvoltării omului ? Sau, cu alte cuvinte, elementele care pregătesc mutația intervenită în existența socială, pregătesc și o transformare a omului însuși ? Problema raportului dintre continuitate și discontinuitate pe cele două planuri menționate se pune în termeni identici ?*

Cercetării științifice îi revine sarcina de a da răspuns problemei privind conținutul și formele pe care le îmbracă construcția ,,omului de perspectivă" în raport cu exigențele echității sau, cu alte cuvinte, privind tipul de om necesar ca o condiție fundamentală de realizare a echității. Fără a răspunde, parțial măcar, la aceste întrebări, fără a problematiza modalitatea soluționării lor teoretice și practice nu pot fi asigurate dezvoltarea și educarea condițiilor subiective ale posibilității și realității echității.

Din punct de vedere etic problema constă, în esență, în explicitarea modalității în care *îmbinarea interesului general cu cel personal*, ca aspect esențial al echității, devine dintr-o conformitate — conștient acceptată sau spontan realizată ca o cerință exterioară — o trebuință subiectiv morală. Rezolvarea ei este cu atît mai grea, cu cît termenul de *îmbinare* închide în sine o contradicție : el înseamnă *libertate și constrîngere*, împlinire și neîmplinire, afirmare și subordonare, presupunînd ca sentimente morale imparțialitatea și luciditatea critică, demnitatea personală și respectul pentru alții, generozitatea. Pentru realizarea echității este necesar deci un om capabil să stabilească proporția dreaptă a îmbinării termenilor puși mai sus în relație după criterii de valoare devenite ele însele obiect al judecății sale critice. Judecată care presupune, la rîndul său, posibilitatea înțelegerii raționale a legăturii organice, de substanță, dintre interesul general și cel personal în condițiile socialismului, ca și considerarea acestei legături ca o forță motrice a progresului social și moral. Transformarea echității în realitate trăită și fapt de viață impune deci o reconsiderare și o reevaluare a omului în perspectiva cerințelor impuse de noua sa condiție și de noul său rol.

Raportul dintre situația de viață și practica social-istorică realizată prin intermediul acțiunii finale individuale și comune — de grup, clasă etc. — constituie un domeniu de studiu fundamental pentru soluționarea problemei. Întotdeauna, așa cum arăta Marx, ,,în lumea reală, unde indivizii au nevoi, ei au chiar în virtutea acestor nevoi o anumită *menire*, și o anumită *misiune*, și pentru început este indi-

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, ed. a III-a, p. 459.

* Necesitatea de a transforma aceste interogații în obiect de cercetare filozofică a fost sugerată cu cîțiva ani în urmă de Niculae Bellu, care scria : ,,Ceea ce este în curs de a fi modelat ca urmare a noilor condiții de existență modelează astfel, la rîndul său, aceste condiții, iar ceea ce postulăm ca fiind *omul de perspectivă* și progresul pe care îl face posibil nu se obțin decît pe calea acestei strînse și dureros de acute confruntări" (Vezi Niculae Bellu, *Ideea de om în cercetarea filozofică*, ,,Revista de filozofie", nr. 10, 1969, p. 5—6).

ferent dacă şi în reprezentare ei o consideră ca menire a lor. Se înţelege însă că, deoarece au o conştiinţă, indivizii îşi fac şi o anumită idee despre această menire care le e dată prin existenţa lor empirică" [2]. Reiese deci, că 1) o anumită situaţie de viaţă determină necesitatea rezolvării ei, deci 2) o anumită înţelegere şi atitudine activă a indivizilor faţă de menirea şi misiunea de a o rezolva, 3) întotdeauna raportul dintre situaţia de viaţă reală şi atitudinea indivizilor faţă de ea este un raport care atinge un anumit nivel de conştientizare, adică este reprezentat într-o formă adecvată, deci adevărată sau denaturată, falsă, 4) atitudinea faţă de situaţia de viaţă, pe de o parte, şi menirea, misiunea indivizilor, pe de altă parte, implică în mod necesar şi o anumită evaluare a omului, a capacităţii sale de a o realiza. În explicarea acestui din urmă punct intervine necesitatea delimitării unei problematici etice, adecvate specificului fenomenului studiat.

Problema etică cheie ni se pare a fi aici însăşi definirea conceptelor care reflectă şi generalizează aspectul moral al procesului menţionat. O contribuţie şi în acelaşi timp un început în această privinţă ni se pare definirea conceptului de *situaţie morală elementară*, introdus în terminologia etică de Niculae Bellu. Importanţa acestui concept rezidă tocmai în modul în care reuşeşte să facă sinteza între situaţia de viaţă, existenţa empirică pe de o parte şi conştiinţa şi atitudinea apreciativă şi practică privind menirea indivizilor care decurge dintr-însa, pe de altă parte.

Conceptul de situaţie morală elementară poate fi considerat, într-un prim sens, un concept *existenţial*, în planul antropologiei şi eticii, ca exprimînd o condiţie şi situaţie umană, iar în alt sens un concept *operaţional* propriu cercetării şi elaborării teoriei, deci în planul metaeticii.

Ca concept existenţial, el se defineşte în funcţie de situaţia de viaţă, aşa cum este reflectată şi raportată la conştiinţa individului. „Propria situaţie de viaţă — precizează Niculae Bellu — se constituie ca o *situaţie morală elementară*, implicînd o angajare şi o asumare de răspunderi, fie şi numai faţă de sine însuşi, dar conţinînd raportul său cu comunitatea şi definind climatul comunitar" [3]. Tot sub aspect existenţial conceptul poate fi raportat, după părerea noastră, la procesul dezvoltării morale, ca latură a mişcării vii a istoriei. Din această perspectivă el reflectă momentele semnificative în procesul diversificării, ca sferă şi conţinut, a însuşi fenomenului moral. Prin „situaţie morală elementară" se înţelege în cazul acesta „mişcarea de raportare a situaţiilor de viaţă tradiţional-neutrale la situaţii semnificative din punct de vedere moral" (N. Bellu). Astfel definit, conceptul poate avea şi o funcţie operaţională, folosind la surprinderea factorilor care determină şi delimitează specificul şi sfera noului apărut în domeniul moralei, fiind deci un instrument de lucru în elaborarea teoriei etice.

Integrarea conceptului de situaţie morală elementară în ansamblul umanismului marxist este justificată în măsura în care, prin intermediul lui, se surprinde după părerea noastră, *progresul realizat* în procesul apropierii realului de imaginar pe planul autocunoaşterii omului, ca rezultat al confruntării sale cu necesităţile situaţiei de viaţă, pe de o parte, iar pe de altă parte, *gradul* în care ajunge omul la conştiinţa importanţei acestei confruntări pentru propria sa dezvoltare.

Semnificaţia morală a evenimentului nou intervenit în situaţiile de viaţă, se impune, prin însăşi spontaneitatea şi naturaleţea procesului, ca o cerinţă inerentă dezvoltării istorice care solicită răspunsul omului, imprimîndu-i *noi atitudini, deprinderi* etc. La un prim nivel al situaţiei morale elementare, atitudinea conştient-critică, problematizarea situaţiei ca o necesitate şi manifestare a unui nou moment al progresului moral, nu este obligatorie. Utilizînd o idee proprie lui Lucien Sève, şi anume diferenţa dintre *trebuinţa originar internă* şi *trebuinţa de esenţă externă* [4], am putea considera acest stadiu al situaţiei morale elementare ca fiind rezultatul raportului dintre situaţii de viaţă determinate, pe de-o parte, şi comportamentul corespunzător al indivizilor sau grupurilor sociale pentru satisfacerea unor trebuinţe, ca rezultat al interiorizării unor exigenţe de esenţă externă, pe de altă parte.

La un stadiu superior al situaţiei morale elementare, însăşi modalitatea raportului sau, altfel spus, transformarea trebuinţei externe într-o trebuinţă internă, devine o problemă morală.

Ultimul stadiu al procesului dezvoltării situaţiei morale elementare culminează cu asumarea responsabilităţii de a transforma însăşi raportarea situaţiilor de viaţă la situaţii semnificativ morale, ca aspect al procesului dezvoltării morale, într-o situaţie morală elementară personală. Acest stadiu coincide, pe planul dezvoltării istorice, cu momentul în care integrarea individului ca factor în creaţia moralei devine o *situaţie de viaţă*. În aceasta constă specificarea morală a transformării

---

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 291.

[3] Niculae Bellu, *Situaţia morală elementară în etosul socialist*, în „Revista de filozofie", nr. 9/1974, p. 1060.

[4] Cf. Lucien Sève, *Marxismul şi teoria personalităţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 363.

omului din subiect *în istorie*, în subiect *al istoriei*.

În ce stadiu se încadrează relaţia dintre situaţia morală elementară şi echitate? Sau, cu alte cuvinte, ce situaţie de viaţă, neutrală din punct de vedere moral, devine o situaţie morală în care echitatea este ridicată la rang de valoare şi funcţionează ca un principiu de reglementare morală, pe de o parte, şi care sînt elementele ei, pe de altă parte.

Caracteristică pentru socialism, în general, este situaţia social-istorică în care, aşa cum remarcă filozoful sovietic M. G. Juravkov „existenţa, producţia şi politica nu se mai opun una alteia, ci se constituie într-un sistem ..." [5]. Dar, trebuie adăugat, însăşi constituirea sistemului reprezintă un proces cu momente specifice, corespunzător etapelor dezvoltării istorice a socialismului. În prima perioadă a construcţiei societăţii socialiste, cînd trebuiau asigurate şi consolidate baza tehnico-materială şi relaţiile socialiste, sfera economicului şi a muncii, cu relaţiile corespunzătoare, oferea spaţiu de dezvoltare şi manifestare — în ultimă instanţă prioritar — conştiinţei moral-politice. Odată cu perfecţionarea relaţiilor socialiste şi lărgirea cadrului de participare a maselor la formele democratice de conducere, interacţiunea dintre economic şi politic devine o situaţie de viaţă şi în acelaşi timp o situaţie morală elementară. În etapa construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate, cînd perfecţionarea relaţiilor socialiste urmăreşte dezvoltarea unităţii sistemului structurilor materiale şi a celor spirituale, prin integrarea individului în desfăşurarea procesului istoric sfera de constituire a moralei şi moralităţii se extinde ca o problemă de viaţă şi asupra domeniului existenţei, a modului de viaţă şi a relaţiilor interumane. Contradicţiile antagoniste obiective ca şi cele manifestate pe planul conştiinţei, determinate de cerinţele contradictorii impuse individului de modele de viaţă constituite în domenii de activitate rupte unele de altele, sînt astfel, în condiţiile socialismului, treptat înlăturate.

Paralel cu desfăşurarea procesului de *unificare într-un sistem a diferitelor compartimente de viaţă şi activitate*, au loc modificări şi în ceea ce priveşte *raportul dintre interesul general şi cel individual*.

Încă de la instaurarea relaţiilor socialiste, caracteristicile principale ale situaţiei de viaţă proprii individului decurg din calitatea sa de producător şi proprietar al avuţiei comune. El este pus într-o situaţie de viaţă elementară în care contribuţia sa la sporirea avutului obştesc, pe de o parte , şi colaborarea şi ajutorul reciproc în acţiunea comună, pe de altă parte, constituie coordonatele majore ale existenţei sale. Problema proporţiei şi a reciprocităţii în îmbinarea interesului general cu cel individual este, în aceste condiţii, atît o problemă de viaţă cît şi una morală. Odată cu instaurarea noilor relaţii sociale, semnificaţia şi funcţia interesului individual ca factor al dezvoltării istorice se schimbă radical.

Dar principiul interesului individual serveşte cauzei socialismului numai dacă partidul clasei muncitoare şi statul socialist îl îndrumă în direcţia promovării progresului social, asigurînd în primul rînd acele condiţii economice care duc la cointeresarea indivizilor în realizarea obiectivelor dezvoltării bazei materiale şi a relaţiilor socialiste. Îmbinarea interesului individual cu cel general este deci un obiectiv şi o realizare a politicii ştiinţifice a partidului revoluţionar al clasei muncitoare, manifestate pe toate planurile vieţii sociale, începînd cu aplicarea principiului socialist de repartiţie. Participarea indivizilor începe prin antrenarea lor individual şi direct interesată în producţie şi se intensifică, îmbogăţindu-şi formele, într-un proces istoric progresiv, pînă la intervenţia lor activă în planificarea şi controlul activităţilor, pe baza cunoaşterii particularităţilor legilor dezvoltării social economice. La acest nivel al participării, îmbinarea interesului general cu cel personal nu reprezintă numai un principiu al conducerii şi organizării ştiinţifice a societăţii, ci o *sarcină conştientă*, un scop al activităţii individului preocupat de cunoaşterea modului în care propria sa activitate se integrează optim în ansamblul procesului dezvoltării sociale. Este situaţia de viaţă şi momentul istoric cînd îmbinarea interesului general cu cel personal se transformă într-o problemă morală, deci momentul în care *problema echităţii* devine un *element esenţial* al situaţiei morale elementare.

Din acest moment se poate vorbi, în adevăratul sens al cuvîntului, de îmbinarea interesului *general* cu interesul *personal* în măsura în care ea presupune *dezvoltarea şi angajarea personalităţii*. Nu mai este în cauză un individ *antrenat* într-o acţiune comună, ci o personalitate, care există şi se manifestă ca atare în măsura în care problematizează şi valorizează modul său de integrare în însăşi creaţia istorică.

Unitatea dintre raportul real şi cel imaginar al omului faţă de situaţia de viaţă în care existenţa personalităţii, aşa cum a fost caracterizată mai sus, se impune ca o necesitate istorică, este condiţionată de înţelegerea conţinutului nou pe care îl capătă termenul de *îmbinare*. La acest nivel al dezvoltării societăţii, îmbinarea nu se reduce la sensul îngust de satisfacere, în proporţii raţional stabilite, a trebuinţelor generale şi a celor personale, ci constă în prezenţa, în calitate de element

[5] M. G. Juravkov, *Sotialism i morali*, Moscova, 1974, p. 235.

constitutiv, cosubstanţial, al unora în celelalte. De unde decurge că între dezvoltarea şi satisfacerea trebuinţelor generale şi a celor personale există o interacţiune şi o intercondiţionare reciprocă; ele reprezintă, conştientizate, elementul raţional al situaţiei morale elementare corespunzătoare. Elementele specifice, morale, ale celei din urmă — asumarea de responsabilităţi, opţiunile, judecăţile etice, sentimentele şi atitudinile, comportamentul moral — sînt însă hotărîtor determinate de *criteriul valoric* al aprecierii perspectivei şi a finalităţii trebuinţelor înseşi (gradul în care ele îl exprimă şi îi servesc *omului ca scop*). Acest criteriu valoric, împreună cu elementul raţional menţionat mai sus, duc la concluzia că omul nu-şi poate crea şi satisface „trebuinţe umane bogate" decît în procesul *unitar* al interacţiunii dintre umanizarea omului, pe de o parte, şi umanizarea relaţiilor sociale şi interumane, pe de altă parte. În acest proces se manifestă o reciprocitate în ceea ce priveşte acţiunea de determinare a unui termen de către celălalt, în care factorului subiectiv îi revine un rol din ce în ce mai mare, exprimat — într-un stadiu superior de manifestare — tocmai în conştientizarea şi asumarea răspunderilor care îi revin omului în cadrul relaţiilor de reciprocitate menţionate.

Ideea reciprocităţii dialectice dintre determinarea individului de către relaţiile sociale şi a relaţiilor sociale de către individ, ca şi necesitatea conştientizării ei sînt exprimate implicit de către Marx în critica pe care o face concepţiei lui Saint Simon, care susţinea că „individul are dreptul să pretindă de la societate să-i asigure cea mai liberă dezvoltare a dispoziţiilor naturale". Marx consideră că această concepţie exprimă absurditatea că „indivizii care alcătuiesc societatea îşi păstrează « specificul » lor, că vor să rămînă aşa cum sînt în timp ce societăţii îi cer o schimbare *care nu poate rezulta decît din propria lor schimbare*" [6]. Cu alte cuvinte, a) între schimbarea individului şi schimbarea societăţii există o interacţiune dialectică, b) comportamentul şi atitudinea individului în şi faţă de societate se definesc în funcţie de gradul conştientizării şi aprecierii acestei interacţiuni.

Unii teoreticieni marxişti neagă însă valabilitatea acestei idei. Lucien Sève, de exemplu, răspunzînd criticilor pe care le aduce filozoful sovietic G. Mialo poziţiei sale privind raportul individual-social, consideră că dacă „este foarte adevărat că relaţiile sociale îl determină pe individ, nimic nu e mai pseudodialectic, decît să adăugăm: şi reciproc, pentru că cei doi termeni nu sînt deloc omogeni din punct de vedere teoretic. Primul enunţ înseamnă că *istoria* este cheia *psihologiei*; aceasta este piatra unghiulară a materialismului istoric. « Reciproca » nu numai că nu este complementul dialectic legitim, ci constituie piatra unghiulară a idealismului antropologic, pentru care psihologia ar fi adevărata temelie a istoriei" [7].

Argumentele cu care îşi justifică Lucien Sève poziţia exprimată în citatul dat ni se par cel puţin neconcludente, dacă nu chiar în contradicţie cu propria sa concepţie privind raportul dintre societate şi personalitate. În primul rînd, nu credem că pot fi deduse, *toldeauna*, din faptul omogenităţii sau neomogenităţii *teoretice* dintre două enunţuri, caracteristicile şi relaţiile reale, obiective ale fenomenelor la care ele se referă. În al doilea rînd, prin nici un argument — teoretic sau practic — nu este justificată afirmaţia că „reciproca" ar însemna considerarea psihologiei ca adevărata temelie a istoriei. Noţiunea de reciprocitate se referă la procesul relaţiilor stabilite între doi termeni, fără să precizeze cu necesitate termenul determinant. De ce recunoaşterea determinării reciproce a relaţiilor sociale de către individ şi a individului de către relaţiile sociale ar coincide cu afirmarea primatului individului şi nu invers?

Referindu-se la argumentele aduse de G. Mialo în critica sa, L. Sève consideră că el „confundă în realitate două idei în aparenţă vecine şi în realitate opuse: ideea materialist-istorică, potrivit căreia dacă relaţiile sociale îi determină pe *oameni*, aceştia, în calitate de producători, cetăţeni, membri de sindicate, de partid etc., reacţionează asupra acestor relaţii şi le transformă, în condiţii determinate, şi aceasta înseamnă lupta de clasă — şi ideea caracteristică tuturor formelor mistificatoare ale umanismului, potrivit căreia individul psihic ar fi, chiar şi în anumite limite, « făuritorul istoriei ». Aceasta ar însemna să subapreciem deosebirea fundamentală dintre istoric şi psihologic, mascată în mod periculos de unitatea cuvîntului *om* şi prioritatea *absolută* a primului element asupra celui de al doilea" [8].

La baza acestor consideraţii se află, după părerea noastră, o interpretare general-teoretică greşită cu privire la relaţia istoric-psihologic. Ea constă, credem noi, în transformarea deosebirii fundamentale — cum o apreciază L. Sève — dintre *istoric* şi *psihologic*, într-o *ruptură radicală*, în măsura în care din afirmaţiile sale se poate deduce că nimic din individul psihic nu ar contribui şi nu s-ar regăsi obiectivat în relaţiile sociale generale. Cum ră-

[6] Karl Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, ed. III, p. 501—502 (subl. ns.)

[7] Lucien Sève, *op. cit.*, p. 475.

[8] *Idem.*

mîne atunci cu propria sa idee, conform căreia „relaţiile sociale dintre activităţile individului sînt în mod evident relaţii psihologice în sensul că ele constituie baza dinamicii celei mai profunde a personalităţii sale" [9], idee care presupune ca o consecinţă logică firească recunoaşterea importanţei acestor relaţii în desfăşurarea relaţiilor sociale generale, ca o parte componentă integrată? De fapt, spiritul şi litera concepţiei sale despre *act*, excentraţia esenţei umane în procesul istoric al dezvoltării societăţii, duc la aceeaşi concluzie a prezenţei integrate a psihologicului în social şi nu numai a socialului în psihologic. O dată mai mult este implicată această idee în sublinierea puternică a transformării relaţiilor sociale în practica luptei de clasă şi social-istorică în general. Or, ce altceva înseamnă a reacţiona asupra şi mai ales a transforma relaţiile sociale decît o determinare reciprocă? Chiar dacă ni se poate obiecta că în procesul de transformare pomenit este vorba de acţiunea transformatoare a oamenilor, adică a colectivităţilor — grupuri, clase etc., — raportul istoric-psihologic rămîne neschimbat, odată ce înseşi colectivităţile sînt constituite din indivizi reali, concreţi, a căror conştiinţă, reprezentare despre misiunea ce le revine etc. nu sînt indiferente pentru calitatea şi forţa acţiunii colectivităţii respective. De aceea, nu vedem rostul rupturii — implicată în textul redat — între producător, cetăţean etc., şi individul psihic. Chiar dacă fiecare are o psihologie specifică, determinată de situaţia lui de viaţă concretă, ea rămîne totuşi *psihologie*, exprimată în cunoaştere, reprezentări, voinţă, sentimente, acte care se întorc activ asupra factorilor obiectivi care îi determină. A recunoaşte importanţa factorului psihic nu coincide deci cu afirmarea unui individ psihic abstract, nici cu susţinerea existenţei unei esenţe umane abstracte, prestabilite, care se realizează progresiv în istorie. Dimpotrivă, negarea rolului factorului psihic subiectiv duce la imposibilitatea *explicării dezvoltării omului şi a esenţei umane într-un proces dialectic unic*. Or, tocmai în cadrul lui se acumulează, progresiv, acele determinări calitative ale factorului subiectiv care fac posibil şi necesar, ca un rezultat al procesului social-istoric natural, saltul în imperiul libertăţii. Salt care îşi are începutul consolidat în momentul actual atins în istoria omenirii cînd însăşi edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi trecerea spre comunism impun ca o necesitate istorică existenţa omului ca „factor determinant al întregii dezvoltări sociale". Acţiunea conştientă pentru soluţionarea contradicţiilor, înlăturarea vechiului şi promovarea noului, dezvoltarea democraţiei socialiste, fac parte din obiectivele fundamentale ale etapei următoare a dezvoltării societăţii noastre, care „va deschide un cîmp larg afirmării multilaterale a personalităţii umane, valorificării energiei maselor populare în slujba progresului general, construirii conştiente de către popor a propriei sale istorii" [10].

Prezenţa activ-constructivă a omului în desfăşurarea procesului istoric, în care o parte integrantă a acţiunii conştiente o reprezintă însăşi autoformarea sa, impune sublinierea sensurilor noi cu care se încarcă noţiunea de *umanizare a relaţiilor sociale*. Ea presupune, ca expresie a situaţiei morale elementare, în primul rînd asumarea *angajamentului* de a introduce în relaţiile sociale şi interumane valorile morale autentice, de a le imprima pecetea umanului, aşa cum se constituie şi se manifestă în plinătatea trebuinţelor educate şi ierarhizate după criteriul modelului de om istoric posibil şi necesar. Nu este vorba numai de umanizare, ca valorizare a necesităţii, ca stimulare şi folosire raţională a potenţelor intrinseci procesului natural de dezvoltare a relaţiilor sociale şi interumane, ci de umanizare ca rezultat al introducerii valorilor în existenţă, prin manifestarea omului ca factor hotărîtor al dezvoltării lor, pe de o parte, iar pe de altă parte prin exprimarea şi concretizarea în modul de viaţă şi în calitatea relaţiilor interumane a conştiinţei, a sentimentelor şi idealurilor sale, a puterii sale de dăruire şi a generozităţii sale.

Intervenind activ în însuşi procesul propriei sale umanizări, ca o condiţie a intensificării şi îmbogăţirii creaţiei valorilor, omul devine tocmai datorită acestui fapt *valoare fundamentală*. Funcţia esenţială a valorii în general este o funcţie de intervenţie activă, aceea de a adăuga realităţii un plus de pozitivitate, de a reglementa modalităţile dezvoltării ei optime. Omul devine valoare fundamentală în măsura în care funcţia sa se manifestă în însăşi stimularea apariţiei şi dezvoltării valorii. Această apreciere aduce o completare noţiunii de *om-valoare fundamentală*, — înţeleasă în primul rînd şi aproape exclusiv ca *avuţie principală* a societăţii — adăugînd, ca o componentă esenţială necesară, ideea de *factor responsabil* angajat în crearea valorilor şi a valorii societăţii. Se justifică astfel calitatea sa de avuţie principală şi drepturile care îi revin în această calitate, reclamate în relaţia sa esenţială cu societatea.

Înţelegerea acestui sens, ca şi comportamentul corespunzător, conferă specificul propriu noţiunii de om ca valoare fundamentală.

---

[9] *Ibidem*, p. 453.

[10] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 69.

Nu mai este vorba, ca în cazul dreptății, în primul rînd și în mod exclusiv de tratamentul egal al indivizilor care fac parte din aceeași categorie esențială, fiecare dintre ele social-istoric determinată, ci de egalitatea dintre oameni, a fiecărui om cu alt om. *Egalitate* care nu este o egalitate de natură, ci una *morală politică*, determinată de condiția umană comună, proprie unei situații de viață și situații morale elementare comune. Transformarea și trăirea ei ca element și convingere profundă a conștiinței morale, constituie *condiția fundamentală a dezvoltării sentimentelor interumane, a simpatiei, solicitudinii și solidarității, a capacității de transpunere în situația altora, de trăire a interesului și nevoilor altuia, ca pe propriile nevoi și interese*. Spațiul uman necesar dezvoltării individuale capătă în acest mod o nouă dimensiune. El cuprinde, pe lîngă domeniul economicului și social-politicului umanizat, și pe acela al relațiilor interumane. Cucerirea lui nu se poate realiza decît prin acțiunea comună, moral coordonată și raționalizată. Colaborarea și întrajutorarea exprimă deci o necesitate a raționalizării morale a drepturilor și datoriilor definite în ansamblul relațiilor de viață proprii individului. De aceea, *echitatea* nu exprimă numai un nou moment în afirmarea omului, a libertății sale în raport cu societatea, ci și *o cotitură în manifestarea relațiilor general umane, în înțelegerea importanței lor în perfecționarea spațiului uman necesar și a calității vieții*. Ea reprezintă, în ultimă instanță, momentul istoric în care se constituie progresiv *fuziunea dintre comportamentul individual și relațiile sociale generale, prin intermediul relațiilor interumane*.

Această bază lărgită a colaborării dintre oameni reprezintă structura obiectivă a dezvoltării nevoii de alt om, ca o trebuință a omului nou. În cadrul ei fiecare individ în parte reprezintă o valoare pentru sine, pentru altul și pentru societate. Aceste *trei aspecte* constituie *o unitate indisolubilă*, care definește sensul înalt al noțiunii de om — valoare fundamentală proprie umanismului socialist. De modul în care este înțeles și trăit acest umanism depinde bogăția și frumusețea realizării conținutului situației morale elementare care îi corespunde. Asumarea de responsabilități, calitatea opțiunilor și a deciziilor, decurg din sistemul de drepturi și datorii posibil și necesar în cadrul legăturii organice dintre aspectele valorii umane: omul nu poate deveni valoare pentru sine dacă nu asigură condițiile posibilității creării spațiului uman necesar, adică a unor relații sociale și interumane umanizate, cu alte cuvinte, dacă nu reprezintă concomitent o valoare pentru societate și pentru ceilalți. *Conștientizarea acestei necesități obiective* și *transformarea ei în ideal al autodezvoltării individuale* reprezintă tocmai *esența personalității morale*. Manifestarea ei ridică realizarea personalității la rang de datorie morală politică, în măsura în care înflorirea propriei valori depășește o trebuință și o aspirație pur personală, reprezentînd și o nevoie a celorlalți. Aceasta constituie condiția respectării criteriului ultim al evaluării proporției și a reciprocității drepturilor și a datoriilor în îmbinarea interesului general cu cel personal, ca aspect esențial al echității.

Ținînd seama de caracterul dinamic, nonformal al echității, angajarea pe traiectoria genezei valorilor, a dinamicii lor, devine o trăsătură fundamentală a *angajamentului*. Ea se concretizează într-o evaluare și reevaluare permanentă a raporturilor dintre valorile existente și cerințele dezvoltării istorice, printr-o proiectare a modalităților optime de dezvoltare a posibilităților existente, printr-o problematizare a ceea ce este, în raport cu ceea ce trebuie să fie, prin cutezanța înfruntării și depășirii contradicțiilor. Pasiunea și dorința se îmbină, în procesul angajării înțeles astfel, cu rațiunea critică și cu simțul măsurii, determinate de un profund și responsabil simț al istoriei. Angajamentul exprimă responsabilitatea individului pentru modul în care își dezvoltă propria capacitate de a interveni în mecanismele producerii *criteriilor* utilizate în aprecierea direcției dezvoltării sociale și morale. Cu alte cuvinte, este vorba nu numai de un *angajament responsabil*, ci de *responsabilitatea angajamentului* moral politic ca manifestare a personalității.

Conținutul nou al angajamentului responsabil, militant, nu mai poate fi raportat la schema tradițională a înțelegerii libertății. Însuși procesul creației istorice ca proces spontan, natural, nu poate fi considerat pe mai departe în același mod. Georg Lukács sublinia pe bună dreptate necesitatea de a-l privi de-a lungul întregii istorii ca unitate dintre libertate și necesitate, ca o cauzalitate pusă în mișcare prin decizii opționale teleologice, prin care se extinde progresiv spațiul de manifestare a libertății.„ Și anume nemijlocit — arată el — în procesul economic de dezvoltare, pe de o parte, extinzînd numărul, semnificația etc. deciziilor umane opționale și, pe de altă parte, amplificînd capacitățile oamenilor prin sporirea sarcinilor care le sînt puse în față de activitatea lor. Desigur, toate acestea se mai situează în « imperiul necesității » "[11].

Ce anume intervine nou, specific, în continuitatea și universalitatea factorilor constitutivi ai procesului istoric, care face posibil și necesar saltul în „imperiul libertății"? Cheia răspunsului este dată de modul în care se pune problema raportului nemijlocit-mijlocit în însuși procesul extinderii spațiului posibili-

[11] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 317.

ții libertății pe de o parte, și pe de altă parte în natura domeniului cuprins de acest spațiu. Prin *nemijlocit* înțelegem extinderea spațiului libertății ca rezultat necesar — în acest sens natural — al folosirii premiselor cauzale existente, date, pentru stabilirea și realizarea scopurilor acțiunii practice. *Mijlocitul* exprimă, după părerea noastră, punerea în mișcare a cauzalității naturale prin mijlocirea cunoașterii și a controlului modului în care se aplică libertatea în însuși procesul constituirii *semnificației* pentru om a opțiunilor teleologice înseși. Altfel spus, raportul nemijlocit-mijlocit, în cazul trecerii în imperiul libertății se modifică în sensul că spațiul de posibilitate al libertății se extinde asupra domeniului libertății însăși. Mai precis, înseamnă reflectare, atitudine critică și intervenție practică asupra modului de a fi al libertății și a raporturilor în care ea se manifestă.

Poate că unul din aspectele problemei libertății, prea puțin sau chiar deloc analizat în literatura de specialitate, îl constituie raportul dintre relativa independență a conștiinței și relativa independență a libertății. El este implicat în relația stabilită între rațiune și libertate, dar problema se încadrează în contextul mai larg al concepției materialismului dialectic și istoric privind raportul dintre existența socială și conștiința socială, în care un rol esențial revine practicii social istorice. În cadrul ei, așa cum se poate vorbi despre posibilitatea unei devansări a existenței printr-o dezvoltare accelerată a conștiinței, tot astfel se poate vorbi și de un anumit stadiu în dezvoltarea libertății, cînd, așa cum am sugerat, necesitatea devine un rezultat al manifestării libertății, într-o dialectică în care nu trebuie uitat rolul în ultimă instanță determinant al factorilor obiectivi.

Încercînd, în concluzie, o prezentare concentrată a esenței problemelor privind raportul dintre echitate și umanism, evidențiem legătura organică dintre ele, exprimată în necesitatea formării și dezvoltării *personalității* ca mod de a fi al omului societății socialiste multilateral dezvoltate. În măsura în care personalitatea, în condițiile aplicării echității, se formează și se manifestă prin mijlocirea raporturilor interumane moral raționalizate, progresul realizat în perfecționarea lor pregătește saltul din imperiul necesității în cel al libertății. Legătura organică dintre echitate și umanism reprezintă deci un aspect fundamental al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și al legității trecerii spre comunism.

DEZVOLTAREA CONTINUĂ A RELAȚIILOR DE PRIETENIE, COLABORARE ȘI ÎNTRAJUTORARE RECIPROCĂ CU TOATE ȚĂRILE SOCIALISTE — COMPONENTĂ FUNDAMENTALĂ A POLITICII EXTERNE ROMÂNEȘTI

DE

DUMITRU MAZILU

În analiza amplă și aprofundată efectuată de Marea Adunare Națională asupra activității internaționale a României socialiste se subliniază că, dezvoltarea preiteniei și colaborării multilaterale cu celelalte țări socialiste reprezintă, în mod statornic, o componentă fundamentală a politicii noastre externe. Politica consecvent internaționalistă a partidului și guvernului român își găsește o expresie concretă în *preocuparea neobosită pentru dezvoltarea prieteniei și colaborării frățești cu țările socialiste*, pentru adîncirea și cimentarea solidarității dintre toate forțele antiimperialiste, în lupta pentru pace și progresul omenirii. După cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea la Marea Adunare Națională, „În întreaga sa activitate internațională, România a acordat o atenție de prim ordin dezvoltării relațiilor de prietenie, colaborare multilaterală și solidaritate cu țările socialiste, în spiritul egalității, avantajului reciproc și întrajutorării tovărășești, aceasta corespunzînd atît intereselor poporului român și ale celorlalte popoare care construiesc noua orînduire, cît și cauzei generale a socialismului și păcii" [1]. Acest proces complex se înfăptuiește

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Marea Adunare Națională cu privire la mărețele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 și la politica externă a României pusă în slujba păcii și colaborării internaționale*, în „Scînteia" nr. 10367, din 19 decembrie 1975, p. 2.

în condițiile : *1. consolidării* sistemului socialist mondial, creșterii continue a influenței sale în lume ; 2. extinderii relațiilor prietenești prin reînnoirea tratatelor de prietenie, colaborare și asistență mutuală ; *3. dezvoltării colaborării și întrajutorării reciproce* în economie, știință și cultură, pe toate planurile, pornind de la convingerea că în condițiile *egalității depline în drepturi, respectului și întrajutorării reciproce* se pot edifica relațiile de *încredere, stimă* și *ajutor* mutual ce trebuie să caracterizeze raporturile de tip nou statornicite între țările socialiste.

1. CONSOLIDAREA SISTEMULUI SOCIALIST MONDIAL — TRĂSĂTURĂ FUNDAMENTALĂ A EPOCII NOASTRE

Formarea și consolidarea sistemului socialist mondial constituie rezultatul procesului legic al trecerii omenirii de la capitalism la socialism. Prin forțele sociale pe care se sprijină, prin țelurile sale, socialismul este orînduirea cea mai progresistă din istorie, singura în măsură să lichideze inegalitățile și contradicțiile sociale inerente orînduirii capitaliste, să mobilizeze și să valorifice întregul său potențial material și uman în interesul asigurării progresului și bunăstării oamenilor muncii — adevărații făuritori ai istoriei.

Sistemul socialist mondial este format din state libere, independente și suverane, legate prin comunitatea de orînduire social-economică și politică, prin identitatea țelurilor supreme, *prin ideologia comună — marxism-leninismul*. Forța sistemului socialist mondial — principalul reazem al mișcării revoluționare și progresiste contemporane — rezidă atît în potențialul său economic, politic și social-cultural, cît și în caracterul relațiilor care se stabilesc între țările socialiste, relații menite să demonstreze și în acest domeniu, tuturor popoarelor lumii, superioritatea noii orînduiri, să devină un exemplu convingător de raporturi între state. Este indiscutabil că, *cu cît sînt mai mari* rezultatele obținute de fiecare țară socialistă pe calea dezvoltării economico-sociale, cu cît se realizează mai amplu și mai eficient procesul complex al industrializării, cu cît se consolidează mai mult noua orînduire înlăuntrul fiecărei țări, cresc influența și prestigiul socialismului în lume. Progresul economico-social al fiecărei țări, dezvoltarea ei multilaterală pe calea construcției socialiste constituie premisa fundamentală necesară a consolidării socialismului, a statornicirii și dezvoltării unor relații de tip nou, de colaborare și întrajutorare reciprocă atît între clase și pături sociale, înlăuntrul fiecărei țări, cît și între națiuni și popoare. În același timp, experiența arată că, întărirea colaborării dintre țările socialiste are un rol important în accelerarea construcției socialismului în fiecare țară în parte, în înfăptuirea socialismului și consolidarea păcii în întreaga lume. Se știe că în lume există încă forțe reacționare, agresive, care se opun progresului și pun în primejdie pacea. Atîta timp cît există imperialism există și pericolul izbucnirii unui război mondial, al atentatelor la adresa libertății și cuceririlor revoluționare ale popoarelor. Astăzi există însă suficiente forțe social-politice care, acționînd în mod unit, pot să zădărnicească planurile imperialiștilor, pot impune pacea și asigurarea omenirii, condiții pentru înfăptuirea năzuințelor sale de progres economic și social. Numai *strîns unit, sistemul socialist mondial poate* exercita o influență crescîndă asupra dezvoltării omenirii, poate valorifica întregul său potențial, întreaga sa superioritate în lupta pentru pace și progres. Punînd în centrul activității internaționale prietenia și colaborarea multilaterală cu toate țările socialiste, România pornește de la faptul că aceste țări, care au scuturat jugul capitalismului și au pășit pe drumul socialismului, au un rol tot mai hotărîtor în desfășurarea vieții internaționale, că ele trebuie să acționeze tot mai unit pentru a-și putea aduce contribuția la cauza păcii și socialismului în lume. În anii edificării societății socialiste, ca urmare a politicii consecvent științifice a partidului și guvernului, România a statornicit și întreține, în prezent, relații bune, principiale, în continuă dezvoltare, cu toate statele socialiste.

2. ADÎNCIREA PRIETENIEI CU TOATE ȚĂRILE SOCIALISTE PE BAZA RESPECTULUI RECIPROC ȘI AJUTORULUI MUTUAL

Ducînd o politică principială, de colaborare și pace internațională, de dezvoltare a relațiilor cu toate statele lumii, România acordă o importanță deosebită extinderii relațiilor prietenești cu toate țările socialiste, ca expresie a solidarității internaționaliste, conlucrării echitabile, reciproc avantajoase. Noi pornim de la convingerea că principiile profund *democratice* și *umaniste*, sensurile și finalitățile nobile și luminoase ce țin de esența noii orînduiri trebuie să-și găsească reflectarea în noul tip de relații al căror promotor este prin *vocație* socialismul, pentru că — așa cum subliniază Programul partidului, adoptat la Congresul al XI-lea — „Socialismul este o realitate economico-socială ; el reprezintă un proces istoric de dezvoltare obiectivă a societății omenești pe trepte noi,

superioare" [2]. Viața demonstrează că pe această cale se orientează tot mai multe popoare „deoarece ea *constituie o lege* a însești dezvoltării sociale, socialismul reprezentînd viitorul omenirii" [3]. Partidul nostru — pornind de la răspunderea pentru cauza socialismului, de la cerința imperioasă a *creșterii* influenței sale în lume — a militat și militează cu toată fermitatea pentru întărirea unității țărilor socialiste pe baza principiilor marxism-leninismului și ale internaționalismului proletar, pentru *afirmarea relațiilor de tip nou*, întemeiate pe deplina egalitate, pe respectul reciproc al independenței, neamestecul în treburile interne și întrajutorarea tovărășească. Acționînd în lumina acestor cerințe, țările socialiste vor demonstra superioritatea noii orînduiri și în domeniul relațiilor interstatale.

În configurarea noilor relații un rol important revine asigurării respectului și stimei reciproce, promovării încrederii și ajutorului mutual, asigurării dreptului inalienabil al fiecărui partid, fiecărui popor de a decide în mod liber asupra problemelor dezvoltării proprii. Experiența demonstrează convingător că, respectarea dreptului fiecărui partid de a-și hotărî de sine stătător politica internă și externă, în conformitate cu voința și interesele poporului respectiv, are o mare importanță în realizarea unității și coeziunii tuturor partidelor comuniste și muncitorești, tuturor țărilor socialiste. „Pornind de la răspunderea pe care o are față de propriul popor și față de cauza generală a socialismului, Partidul Comunist Român *nu va participa în nici un fel* la blamarea altor partide frățești sau altor țări socialiste, făcînd tot ce depinde de el pentru a contribui la întărirea solidarității, unității și coeziunii dintre țările socialiste, la creșterea forței, prestigiului și autorității socialismului în lume" [4]. Acționînd în acest spirit, partidul nostru și-a dezvoltat *contactele* de lucru, a extins *schimbul de experiență* cu toate partidele frățești, aducînd o contribuție remarcabilă la întărirea unității și coeziunii țărilor și popoarelor noastre. Este grăitor faptul că, în ultima perioadă au fost reînnoite *tratatele de prietenie, colaborare și asistență mutuală* cu Uniunea Sovietică, cu Republica Populară Bulgaria, Republica Populară Ungară, Republica Socialistă Cehoslovacă și Republica Populară Polonă. Aceste tratate au așezat pe o bază trainică, pentru o perioadă îndelungată, alianța, prietenia și colaborarea dintre România și statele socialiste respective [5]. În același timp, au fost încheiate primele tratate de prietenie, colaborare și asistență mutuală cu Republica Democrată Germană și Republica Populară Democrată Coreeană, ceea ce semnifică o nouă etapă [6] în relațiile României cu țările respective. S-au dezvoltat relațiile de prietenie și colaborare dintre România și Iugoslavia, realizîndu-se progrese remarcabile în cooperarea economică, în toate domeniile de activitate. S-au extins relațiile țării noastre cu Albania, existînd toate condițiile pentru înregistrarea unei dezvoltări și mai puternice în viitor. Au cunoscut, totodată, o dezvoltare deosebită relațiile țării noastre cu Republica Populară Chineză, extinzîndu-se an de an schimburile economice, colaborarea multilaterală româno-chineză; progrese remarcabile s-au înregistrat în relațiile României cu Republica Democrată Vietnam, Republica Populară Mongolă, precum și cu Republica Cuba. S-au dezvoltat relațiile cu toate țările socialiste, cu toate partidele frățești în interesul dezvoltării multilaterale a fiecărei țări, al cauzei progresului și păcii în întreaga lume.

Țara noastră — ținînd seama de situația internațională contemporană — apreciază că trebuie dezvoltate relațiile de colaborare între țările socialiste participante la Tratatul de la Varșovia, între armatele statelor respective, pornind de la necesitatea dezvoltării și întăririi fiecărei armate naționale, a capacității de apărare și de luptă a fiecărui popor. În același timp, apreciem că se impune intensificarea luptei pentru *desființarea* blocurilor militare [7]; este necesară accentuarea laturii politice a Tratatului de la Varșovia, în vederea extinderii destinderii în Europa și în întreaga lume. Totodată, țara noastră extinde în continuare, colaborarea cu armatele tuturor țărilor socialiste, cu armatele altor state prietene „considerînd că aceasta constituie o îndatorire internaționalistă determinată de menținerea stărilor de încordare, a primejdiei unor noi agresiuni și războaie" [8]. Dezvoltarea prieteniei frățești cu toate țările socialiste servește cauzei socialismului și păcii, contribuind la întărirea unității și solidarității lor internaționaliste [9].

---

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 736.

[3] *Ibidem* (subl. ns. — *D. M.*).

[4] *Ibidem* (subl. ns. — *D. M.*).

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 25.

[6] *Ibidem*.

[7] Vezi, *ibidem*.

[8] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 28.

[9] *Ibidem*.

3. DEZVOLTAREA RAPORTURILOR ECONOMICE, TEHNICO-ȘTIINȚIFICE ȘI CULTURALE CU TOATE ȚĂRILE SOCIALISTE — COMPONENTĂ FUNDAMENTALĂ A POLITICII EXTERNE ROMÂNEȘTI

Pe baza hotărîrilor congreselor al IX-lea, al X-lea și al XI-lea ale P.C.R. s-a desfășurat o activitate susținută în direcția *extinderii* și *întăririi* raporturilor economice, tehnico-științifice și culturale cu toate țările socialiste. Este concludent faptul că, pe plan comercial, relațiile României cu țările socialiste reprezintă circa 44% din totalul schimburilor noastre externe, cunoscînd o continuă tendință de creștere.

Partidul Comunist Român pornește de la premisa că, cu cît fiecare țară socialistă este mai bogată și mai prosperă, cu cît are un nivel de dezvoltare economică și socială mai ridicat, cu atît mai mare este capacitatea materială și politică a sistemului socialist mondial, cu atît mai puternice sînt forțele socialismului și păcii în întreaga lume. Avîntul economiei fiecărei țări socialiste *creează posibilități de extindere și intensificare a colaborării între țările socialiste*[10], în interesul fiecărui popor și al întregului sistem socialist mondial. Așezînd industria și agricultura proprie pe baza celor mai moderne cuceriri ale științei și tehnicii, statele socialiste pot să-și acorde un sprijin reciproc tovărășesc *mai eficient*, contribuind, în același timp, la întărirea sistemului socialist mondial, la triumful socialismului și păcii în lume[11].

Pornind de la strînsa unitate dintre factorii interni și cei externi ai edificării noii orînduiri, România acordă o atenție permanentă dezvoltării relațiilor de *colaborare economică și tehnico-științifică* cu țările membre ale C.A.E.R. — la activitatea căruia participă încă de la înființarea sa —, cu toate țările socialiste; pe primul loc în schimburile comerciale ale României cu țările socialiste se situează Uniunea Sovietică. S-au dezvoltat de asemenea, an de an, schimburile comerciale cu celelalte țări socialiste din Europa, Asia și America.

România consideră că, în întărirea și lărgirea relațiilor economice dintre țările membre ale C.A.E.R., un rol important, alături de coordonarea planurilor economice ca formă principală de colaborare, au dezvoltarea pe baza principiilor unanim convenite a cooperării în producție și a specializării, extinderea legăturilor tehnice și științifice, corespunzător cerințelor imperioase ale revoluției tehnico-științifice contemporane. Relațiile de cooperare între țările membre ale C.A.E.R., între toate țările socialiste se pot realiza într-o complexitate de forme și acțiuni. Pe lîngă formele tradiționale de schimburi de mărfuri își fac tot mai mult loc forme noi ca: *acțiuni de cooperare pentru construirea unor obiective industriale*; *cooperarea pentru livrarea în comun de echipament, instalații sau părți de instalații* pe terțe piețe; *cooperarea în fabricarea unor mașini, utilaje și echipament* pentru satisfacerea necesităților celor două părți care cooperează; *fabricarea pentru parteneri străini a unor produse pe baza licenței și documentației lor*; acțiuni de *cooperare pe tărîm comercial, științific-tehnic* etc. România a avut și are mereu inițiative în acest sens, prezentînd tuturor țărilor socialiste propuneri privind dezvoltarea cooperării în producție, tehnico-științifice, mai ales în ramurile construcției de mașini, energetică, minieră, bunuri de consum, agricultură.

Colaborarea și cooperarea între statele socialiste — avînd drept scop înlesnirea înfăptuirii cu succes a aceleiași opere de dezvoltare multilaterală a tuturor țărilor socialiste — îmbracă forme și metode de realizare care, în mod necesar, trebuie *să țină seama de stadiul actual al dezvoltării sistemului socialist mondial*, de respectarea valorilor fundamentale ale vieții naționale a fiecărui popor, de cerințele progresului tehnic-economic contemporan.

Partidul și statul nostru s-au pronunțat și se pronunță pentru intensificarea colaborării dintre țările membre ale C.A.E.R. *în spiritul principiilor marxism-leninismului*, puse la temelia *relațiilor dintre țările socialiste*[12], înscrise în Statutul acestei organizații și în „Programul complex al adîncirii și perfecționării în continuare a colaborării și dezvoltării integrării economice socialiste a țărilor membre ale C.A.E.R.", adoptat la cea de-a XXV-a sesiune a Consiliului de Ajutor Economic Reciproc, acționează neobosit pentru ca, prin întreaga sa activitate, C.A.E.R. să devină *accesibil* și *atractiv* și altor țări socialiste și *chiar nesocialiste*[13], să-și sporească tot mai mult aportul la întărirea influenței sistemului mondial socialist, la dezvoltarea colaborării economice și tehnico-științifice internaționale[14].

---

[10] Vezi Ervin Hutira, Ioan Erhan, *Principiile marxism-leninismului — temelia permanentă și necesar-obiectivă a colaborării între țările socialiste*, în „Scînteia" din 20 mai 1975, p. 5.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] Vezi Costin Murgescu, *Lărgirea participării țărilor socialiste la diviziunea internațională a muncii — cerință a contemporaneității*, în „Scînteia" din 21 septembrie 1975, p. 3.

[14] Vezi, *ibidem.*

În lumina ,,Programului complex" țările membre ale C.A.E.R. se preocupă de adîncirea și perfecționarea colaborării economice și tehnico-științifice în scopul de a contribui la : *dezvoltarea mai rapidă a forțelor de producție* în fiecare din țările membre ale C.A.E.R., atingerea celui mai înalt nivel tehnic-științific și sporirea maximă a eficienței economice a producției sociale, precum și la creșterea maximă a productivității muncii sociale ; *perfecționarea structurii și sporirea volumului producției*, în condițiile creșterii sistematice a nivelului înzestrării tehnice a ramurilor și la introducerea tehnologiei avansate în conformitate cu cerințele revoluției tehnico-științifice ; *asigurarea necesarului crescînd al economiilor naționale ale țărilor*, pe o perspectivă îndelungată, în combustibil, energie și materii prime, utilaje moderne, produse agricole, alimentare și alte mărfuri de larg consum, în principal pe seama producției și folosirii rationale a resurselor țărilor membre ale C.A.E.R. ; *creșterea nivelului de trai* material și cultural al popoarelor țărilor membre ale C.A.E.R. ; *apropierea și egalizarea treptată a nivelurilor de dezvoltare economică*[15] a țărilor membre ale C.A.E.R. ; *creșterea capacității și a stabilității pieței socialiste mondiale* ; *consolidarea pozițiilor țărilor membre ale C.A.E.R. în economia mondială* și asigurarea, în final, a victoriei în întrecerea economică cu capitalismul ; *întărirea capacității de apărare* a țărilor membre ale C.A.E.R.

Principalele *căi* și *mijloace* ale adîncirii și perfecționării în continuare a colaborării economice și tehnico-științifice și dezvoltării cooperării economice socialiste sînt : *adîncirea colaborării multilaterale și bilaterale* în domeniul activității de planificare a țărilor, inclusiv colaborarea în domeniul prognozării, al coordonării planurilor, precum și schimbul de experiență privind activitatea de planificare și conducere a economiei pe plan național, *lărgirea specializării și cooperării internaționale* în domeniul producției, științei și tehnicii, unirea eforturilor țărilor interesate în domeniul identificării și exploatării substanțelor minerale utile, în construirea unor obiective productive, precum și în efectuarea de lucrări de cercetare științifică ; *creșterea eficienței comerțului reciproc*, perfecționarea formelor organizatorice ale acestuia, pe baza monopolului de stat ; dezvoltarea legăturilor comerciale reciproce în corelare cu perfecționarea relațiilor valutar-financiare și a sistemului prețurilor de comerț exterior ; *dezvoltarea organizațiilor economice* internaționale existente și crearea de către țările interesate a unor noi organizații economice internaționale ; *perfecționarea bazelor juridice ale colaborării economice și tehnico-științifice*, avîndu-se în vedere, îndeosebi, creșterea răspunderii materiale a părților pentru neîndeplinirea sau îndeplinirea necorespunzătoare a obligațiilor reciproce.

Bazîndu-se pe hotărîrile Consiliului de Ajutor Economic Reciproc, țările membre ale C.A.E.R. înfăptuiesc măsuri concrete de colaborare multilaterală și cooperare într-o perspectivă de 15—20 de ani, ținîndu-se seama, în primul rînd, de interesele *fiecărei țări* în realizarea progresului economic și social, precum și de *exigențele dezvoltării de ansamblu* a tuturor țărilor socialiste.

În lumina principiilor stabilite, în cursul înfăptuirii acțiunilor prevăzute în ,,Programul complex" se ține seama de *necesitatea acordării de ajutor și asistență* pentru dezvoltarea mai rapidă și mai eficientă a economiei, științei și tehnicii țărilor membre ale C.A.E.R. mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial, în condițiile mobilizării maxime și folosirii eficiente a propriilor lor eforturi și resurse.

În adîncirea și perfecționarea colaborării economice și tehnico-științifice a țărilor membre ale C.A.E.R., un rol important revine Consiliului de Ajutor Economic Reciproc, care — în activitatea sa practică — are dreptul să adopte măsurile necesare pentru realizarea acestui ,,Program complex". Modalitățile și termenele de elaborare a propunerilor și recomandărilor îndreptate spre soluționarea sarcinilor cuprinse în ,,Programul complex" se stabilesc *pe baza înțelegerii între țările membre* ale C.A.E.R., în planurile de lucru ale organelor corespunzătoare ale Consiliului. Organele C.A.E.R. au îndatorirea să organizeze *colaborarea* multilaterală a țărilor membre ale C.A.E.R.[16], să *acorde sprijin* țărilor în înfăptuirea acesteia, să analizeze și să sintetizeze rezultatele activității de colaborare, precum și să elaboreze *recomandări* referitoare la perfecționarea în continuare a acesteia.

Între obiectivele perfecționării în continuare a colaborării un rol important revine apropierii și egalizării treptate a nivelurilor de dezvoltare economică a țărilor socialiste, care — după cum se știe — reprezintă un *proces istoric obiectiv* în dezvoltarea sistemului socialist mondial[17]. Acest proces este condiționat de caracterul socialist al relațiilor

[15] Vezi Constantin Moisuc, *Egalizarea treptată a nivelurilor de dezvoltare economică — obiectiv fundamental al colaborării dintre țările socialiste*, în ,,Scînteia" din 25 septembrie 1975, p. 5.

[16] Vezi Ilie Șalapa, *Structurile economice teritoriale și colaborarea internațională*, în ,,Revista economică", nr. 42, 1975, p. 18.

[17] Vezi Constantin Moisuc, *op. cit.*, p. 5.

de producție din țările socialiste și de dezvoltarea între acestea a colaborării *politice, economice și tehnico-științifice și a întrajutorării*. Soluționarea celei mai importante sarcini a construcției socialiste și comuniste — *atingerea unui nivel mai înalt al productivității muncii sociale* în țările socialiste, în comparație cu țările capitaliste — se îmbină în mod organic cu procesul de apropiere și egalizare treptată a nivelurilor de dezvoltare economică[18] a țărilor membre ale C.A.E.R. Pentru țările membre ale C.A.E.R., actualitatea sarcinii apropierii și egalizării nivelurilor de dezvoltare economică devine mai pregnantă ca urmare a cerințelor revoluției științifico-tehnice, adîncirii și perfecționării în continuare a colaborării și dezvoltării cooperării economice socialiste. Pe această bază, apare cointeresarea obiectiv determinată a țărilor membre ale C.A.E.R. — atît a celor cu un înalt nivel de dezvoltare, cît și a celor mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial — în dezvoltarea cu succes a procesului apropierii și egalizării treptate a nivelurilor de dezvoltare economică.

Principalele căi ale apropierii și egalizării treptate a nivelurilor de dezvoltare economică a țărilor membre ale C.A.E.R. sînt, în primul rînd, mobilizarea maximă și folosirea eficientă a *eforturilor și resurselor proprii* ale țărilor, precum și *folosirea avantajelor diviziunii internaționale socialiste a muncii*[19]. Pentru țările membre ale C.A.E.R., îndeosebi pentru cele mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial, prezintă o deosebită importanță determinarea principalelor direcții de perspectivă în cadrul formării complexului economic optim al fiecărei țări membre a C.A.E.R. Crearea unui asemenea complex, în condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane, presupune legături economice externe eficiente, dezvoltarea și adîncirea *specializării* și *cooperării* internaționale în producție.

Problemele apropierii și egalizării treptate a nivelurilor de dezvoltare economică a țărilor membre ale C.A.E.R. sînt luate în considerare în toate domeniile și formele concrete ale colaborării. Totodată, în cazurile necesare, se preconizează condiții *prioritare de colaborare*, ca mijloc suplimentar de dezvoltare a economiei țărilor mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial. În condițiile mobilizării maxime și folosirii eficiente a eforturilor și resurselor proprii, pot fi folosite, pe cale bilaterală sau multilaterală, pe bază de acorduri, următoarele căi și mijloace principale de apropiere și egalizare treptată a nivelurilor de dezvoltare economică a țărilor membre ale C.A.E.R. și de acordare a unui ajutor și sprijin multilateral țărilor mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial.

În domeniul *specializării și cooperării* internaționale în producție ar avea o importanță deosebită asemenea măsuri cum sînt: *a. acordarea de posibilități* țărilor mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial pentru o largă participare la specializarea și cooperarea în producție, inclusiv în cadrul alegerii unor noi ramuri de producție pentru specializarea și cooperarea internațională, cu condiția ca aceste țări să asigure produse de un înalt nivel tehnic și de calitate superioară; în felul acesta, țărilor mai puțin dezvoltate li s-ar oferi posibilități sporite pentru desfacerea produselor lor în țările membre ale C.A.E.R. care să asigure o înaltă eficiență economică a producției, a exportului și importului; *b. acordarea de asistență și ajutor eficient* în vederea asigurării unui înalt nivel tehnic și calitativ al produselor specializate.

În domeniul colaborării tehnico-științifice se manifestă un interes crescînd pentru: *a.* acordarea de asistență tehnică în proiectarea, montarea, darea în exploatare a obiectivelor, pînă la asimilarea și fabricarea în serie a produselor; *b. antrenarea țărilor mai puțin dezvoltate din punct de vedere industrial la efectuarea lucrărilor de cercetări științifice și proiectări*, pe calea cooperării și realizării în comun a acestora, precum și la participarea, în diferite forme, la organizațiile științifice și tehnice internaționale pe care le creează țările membre ale C.A.E.R.; *c. transmiterea de documentații tehnice, mostre, licențe* și alte rezultate ale lucrărilor de cercetări științifice și proiectări, de comun acord între țările interesate, atît gratuit, cît și în condițiile compensării financiare, potrivit înțelegerii realizate între țări, ținîndu-se seama de nivelul tehnico-științific al documentației și de valoarea acesteia; *d. transmiterea experienței de producție și profesionale* și trimiterea unor cadre de specialiști de înaltă calificare; *e. dezvoltarea colaborării în pregătirea cadrelor* științifice și tehnice; *f. organizarea unei colaborări eficiente în domeniul asigurării tehnico-materiale* a cercetărilor tehnico-științifice cu aparatură specială, utilaje, aparate, materiale deficitare; *g. acordarea de sprijin* în efectuarea lucrărilor de *prospecțiuni geologice*, în folosirea și prelucrarea bogățiilor naturale; *h. acordarea de ajutor* tehnic multilateral *în dezvoltarea standardizării și metrologiei*, îndeosebi prin organizarea de laboratoare și înzestrarea acestora cu utilajele necesare.

În domeniul acordării de credite și de preferințe temporare țărilor mai puțin dez-

[18] Vezi, *ibidem*.

[19] Vezi Ilie Șalapa, *op. cit.*, p. 18—19.

voltate din punct de vedere industrial ar avea un rol important: *a. menținerea condițiilor avantajoase* în vigoare în ceea ce privește creditele acordate de Banca Internațională de Colaborare Economică țărilor al căror export are un caracter sezonier pronunțat; *b. acordarea de credite* de către Banca Internațională de Investiții, în special ținîndu-se seama de corelarea organică a activității acesteia cu sistemul de măsuri privind dezvoltarea în continuare a colaborării economice, apropierea și egalizarea treptată a nivelurilor de dezvoltare economică a țărilor membre ale C.A.E.R., în condițiile respectării principiilor folosirii, cu înaltă eficiență a creditelor; prin aceasta, operațiunile de credit ale băncii nu înlocuiesc principiile și modalitatea, aplicate în practică, de acordare a creditelor pe baza acordurilor interguvernamentale bilaterale de colaborare economică și ajutor reciproc.

Țările membre ale C.A.E.R., pe baza principiilor de colaborare care și-au dovedit justețea, continuă să perfecționeze *coordonarea planurilor economice*[20] și să lărgească colaborarea în domeniul activității de planificare în îmbinare organică cu lărgirea și folosirea planică a relațiilor marfă-bani. Colaborarea în domeniul activității de planificare se înfăptuiește în mod sistematic, în scopul evidențierii la timp a problemelor și căilor de soluționare a acestora. Ea contribuie la dezvoltarea stabilă a economiilor naționale ale țărilor membre ale C.A.E.R. și a legăturilor lor economice și tehnico-științifice reciproce[21]. Această colaborare se dezvoltă în prezent în direcția: *a.* elaborării de prognoze în cele mai importante domenii ale economiei, științei și tehnicii; *b.* coordonării planurilor de perspectivă privind cele mai importante ramuri ale economiei naționale și tipuri de producție; *c.* perfecționării în continuare a coordonării planurilor cincinale de dezvoltare a economiei naționale: *d.* planificării de către țările interesate a unor ramuri industriale și tipuri de producție; *e.* schimbului de experiență între țările membre ale C.A.E.R. cu privire la perfecționarea sistemelor de planificare și conducere a economiilor naționale[22].

Practica a demonstrat că, o condiție necesară a eficienței colaborării în domeniul activității de planificare o constituie *soluționarea problemelor complexe* ale științei și tehnicii, ale investițiilor, ale specializării și cooperării în producție, precum și convenirea, pe această bază, a livrărilor reciproce și a principalelor condiții ale acestora. În acest proces sînt preconizate măsuri pentru realizarea unor obiective care prezintă interes reciproc, pentru care soluționarea sarcinilor tehnice și economice necesită o concentrare însemnată de mijloace în vederea creării unor capacități optime de producție, în scopul satisfacerii mai depline a necesarului țărilor interesate și asigurării unor relații reciproce de comerț exterior stabile și pe o perspectivă îndelungată. Paralel cu dezvoltarea în continuare a cooperării bilaterale, se dezvoltă colaborarea multilaterală în organele C.A.E.R., îndeosebi cu privire la asemenea probleme complexe a căror soluționare eficientă depășește posibilitățile uneia sau a două țări și necesită unirea eforturilor citorva sau ale tuturor țărilor membre ale C.A.E.R.

Rolul principal în colaborarea în domeniul activității de planificare trebuie să revină organelor centrale de planificare *din țările membre*[23] ale C.A.E.R., care poartă răspunderea pentru organizarea întregii activități de cooperare pe cale bilaterală și multilaterală, cu antrenarea largă în această activitate a organelor corespunzătoare ale C.A.E.R., a ministerelor, departamentelor, uniunilor, marilor întreprinderi și folosirea legăturilor directe între organele de stat de ramură și organizațiile economice. Programul desfășurării lucrărilor de colaborare în domeniul activității de planificare este elaborat *de țările membre*[24].

În dezbaterea măsurilor privind adîncirea colaborării între țările membre ale C.A.E.R. s-au reafirmat principiile potrivit cărora la activitatea Consiliului de Ajutor Economic Reciproc poate participa, *total* sau *parțial*, *oricare țară nemembră a C.A.E.R.*[25]. Total, poate participa acea țară nemembră a C.A.E.R. care împărtășește scopurile și principiile programului. Participarea țării nemembre a C.A.E.R. sau a organizației sale economice la înfăptuirea diferitelor acțiuni ale „Programului complex" — acțiuni care se elaborează în afara C.A.E.R. — se realizează *pe baza înțelegerii acestei țări sau a organizației sale economice în mod corespunzător cu țările sau cu organizațiile lor economice care participă la aceste acțiuni*[26].

Practica arată că în ultimii ani au cunoscut o dezvoltare multilaterală — concomitent cu relațiile economice — relațiile politice, cultural-științifice, tehnice cu statele

[20] Vezi Mihai Părăluță, *Coordonarea planurilor de dezvoltare a economiilor naționale — metodă principală a organizării colaborării în cadrul C.A.E.R.* în „Scînteia", din 1 iunie și 3 iunie 1975.

[21] Vezi *ibidem*, p. 5.

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem.*

[25] Vezi Costin Murgescu, *op. cit.*, p. 3.

[26] *Ibidem.*

socialiste, îmbogăţindu-se continuu conţinutul şi diversificîndu-se *formele* şi *metodele* colaborării şi întrajutorării reciproce *cu toate ţările socialiste* [27].

Desigur, în relaţiile dintre ţările socialiste pot apare şi apar deosebiri de păreri şi divergenţe. Aşa cum se ştie, de mai mulţi ani, în cadrul sistemului socialist mondial se manifestă divergenţe serioase, au apărut elemente de tensiune care afectează unitatea şi relaţiile dintre ţările socialiste. Partidul şi statul nostru consideră că aceste divergenţe vor dispare şi trebuie să dispară în mod inevitabil, în cursul procesului de perfecţionare continuă a colaborării şi relaţiilor internaţionaliste dintre popoarele ţărilor socialiste. Aceasta impune însă *stricta respectare a principiilor de bază ale relaţiilor dintre aceste ţări* [28], singura temelie trainică a dezvoltării colaborării şi solidarităţii internaţionaliste a ţărilor socialiste, a unităţii şi coeziunii sistemului mondial socialist [29]. „Existenţa sau apariţia unor aprecieri sau deosebiri de păreri nu trebuie, după părerea noastră, să împieteze asupra colaborării dintre ţările socialiste; pornind de la ceea ce este comun, de la *principiile socialiste*, de la *interesele generale ale socialismului şi păcii*, trebuie făcut totul pentru dezvoltarea unei colaborări active, pentru *depăşirea divergenţelor* de orice fel" [30].

Partidul şi guvernul ţării noastre depun eforturi stăruitoare, în spirit constructiv, pentru lichidarea disensiunilor în relaţiile dintre ţările socialiste, îşi aduc contribuţia activă la dezvoltarea bunelor raporturi între ţările socialiste, între partidele comuniste şi muncitoreşti, la găsirea căilor pentru refacerea unităţii şi întărirea continuă a mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale — cea mai influentă forţă politică a contemporaneităţii. „Conştientă de importanţa deosebită pe care o are în lumea de azi unitatea şi coeziunea ţărilor ce *edifică noua orînduire* socială — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în expunerea prezentată la Marea Adunare Naţională —, România a acţionat şi va acţiona şi în viitor, cu toată consecvenţa, pentru depăşirea divergenţelor existente, pentru refacerea şi întărirea unităţii şi solidarităţii ţărilor socialiste, aceasta avînd o mare importanţă pentru creşterea forţei şi influenţei socialismului în lume, pentru dezvoltarea solidarităţii tuturor forţelor democratice, antiimperialiste, pentru cauza progresului şi păcii generale" [31]. Succesele dobîndite de ţara noastră în toate domeniile de activitate, contribuţia activă a partidului şi guvernului la dezvoltarea prieteniei şi colaborării şi întrajutorării reciproce cu toate ţările socialiste constituie o vie expresie a politicii profund internaţionaliste a Partidului Comunist Român, a Republicii Socialiste România, demonstrînd sensurile şi semnificaţiile profunde ale interdependenţei politicii interne cu cea externă în eforturile susţinute pentru edificarea socialismului multilateral dezvoltat şi înaintarea treptată a ţării spre comunism.

---

[27] Vezi Ervin Hutira, Ioan Erhan, *op. cit.*, p. 5.

[28] Vezi Ilie Şalapa, *op. cit.*, p. 17 şi urm.

[29] Vezi *ibidem*.

[30] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 28 (subl. ns. — *D.M.*).

[31] Nicolae Ceauşescu, *Expunere prezentată la Marea Adunare Naţională cu privire la măreţele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 şi la politica externă a României pusă în slujba păcii şi colaborării internaţionale*", în „Scînteia" nr. 10367, din 19 decembrie 1975, p. 2.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

CATEGORIA DE RELAŢIE
Text inedit

DE

MIRCEA FLORIAN

Nota editorului. În luna octombrie a.c. s-au împlinit 15 ani de cînd s-a stins din viaţă cunoscutul şi apreciatul filozof român Mircea Florian. Ca un omagiu adus gînditorului profund şi subtil care a fost Mircea Florian, neobosit în efortul său de a scoate filozofia din orizontul subiectivismului şi de a o orienta spre fapte, spre obiecte — după modelul ştiinţei —, spre înseşi fundamentele existenţei, publicăm în paginile care urmează partea cea mai importantă a studiului său inedit *Categoria de relaţie*.

Încheiat chiar în ultimul an de viaţă al gînditorului — în text se fac trimiteri la reviste apărute şi în 1959 —, studiul este consacrat, după cum ţine să sublinieze autorul, uneia din categoriile de bază ale dialecticii, categorie care a fost şi ,,ultimul refugiu al idealismului, ultimul argument al superiorităţii conştiinţei faţă de existenţă, faţă de materie". Lucrarea are în total 62 pagini de manuscris şi cuprinde următoarele paragrafe: I. Scurt istoric al problemei: absolut sau relativ?; II. Categoria de relaţie, argument idealist; III. Structura relaţiei; IV. Realitatea şi cunoaşterea relaţiilor; V. Structura relaţiei verificată prin două probleme filozofice: legea cauzalităţii şi procesul cunoaşterii în genere.

În primul paragraf — care constituie o introducere istorică la tema propriu-zisă —, autorul urmăreşte locul categoriilor de absolut, relativ, relaţie în concepţiile filozofilor din Grecia antică, mai ales la Aristotel şi sceptici, în concepţia creştină, în filozofia modernă, în special la Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Spencer, punînd în lumină rivalitatea istorică dintre absolut şi relativ, dintre ceea ce există ,,în sine" şi ,,prin sine", pe de o parte, şi ceea ce există ,,prin altul" şi ,,pentru altul", pe de altă parte, dintre obiect şi relaţiile lui. Florian utilizează termenul de absolut în accepţia sa originară, înţelegînd prin acest concept ,,obiectele care stau în relaţie" şi nu ,,un incognoscibil lucru în sine", după cum ţine să precizeze.

Prin acest excurs istoric, el demonstrează că ,,nici pînă astăzi nu s-a înţeles deplin, în filozofia occidentală, că relativul nu are sens valabil decît subordonat absolutului şi că amîndouă sînt indisolubil asociate, că se întrepătrund". O confirmare a acestei afirmaţii este şi paragraful următor al studiului, care aduce examinarea problemei pînă în contemporaneitate, oprindu-se în principal la două dintre cele mai influente orientări filozofice de la începutul secolului nostru. Anume, Florian analizează critic doctrinele de inspiraţie kantiană şi pozitivistă, care ,,au instalat categoria de relaţie în centrul logicii şi al gnoseologiei, făcînd din ea principalul bastion al idealismului, după ce au aruncat peste bord categoria de « substanţă », de « obiect », de « esenţă materială »". Concluzia la care ajunge gînditorul român este că asemenea concepţii duc filozofia în vîltoarea care se cheamă ,,idealismul relaţiilor fără fundament", transformînd universul într-o ţesătură de fire abstracte, toarse de un eu suveran, alături de care se cască prăpastia misterului, a inefabilului mistic.

Analiza propriu-zisă a categoriei de relaţie, abordarea unei problematici ample pe care o asemenea analiză o implică (raportul relaţiei cu substanţa, realitatea relaţiei, clasificarea relaţiilor, modul de cunoaştere a relaţiilor etc.) se realizează în partea a doua a studiului, începînd cu paragraful al treilea, intitulat *Structura relaţiei*. În această parte a lucrării, Florian dezvoltă şi concretizează o serie de teze de bază ale filozofiei sale, afirmate în lucrările anterioare: teza despre primatul obiectelor în raport cu gîndirea, despre primordialitatea suporturilor faţă de raporturi, a relatelor faţă de relaţii.

Ideea de bază pe care o demonstrează Mircea Florian este aceea că relaţia nu există de sine stătător, ea fiind fundată pe însuşirile obiectului. Relaţia nu poate fi separată de termenii care constituie *fundamentum relationis* şi cărora le este inerentă. În consecinţă, ea se diversifică paralel cu însuşirile obiectelor, o clasificare a relaţiilor trebuind să urmeze linia termenilor ce se află în relaţie.

Rev. filoz., XXII, 6, p. 661–672, Bucureşti, 1975

Deşi dependentă de obiecte, prin însuşirile acestora, relaţia posedă un conţinut propriu, nu se reduce la obiecte şi însuşirile lor, tot aşa cum un întreg nu e o simplă sumă a însuşirilor părţilor ce-l compun. De aceea, relaţia nu trebuie substanţializată, transformată în absolut, poziţie extremă, tot atît de inacceptabilă ca şi subiectivizarea relaţiilor.

Explicitînd structura relaţiilor prin analiza problemei cauzalităţii şi a procesului cunoaşterii, Florian demonstrează că relaţia cauzală e dată de însuşirile obiectelor, nu e impusă de gîndire, cum afirmă adepţii interpretării subiectiviste a cauzalităţii. Procesul cunoaşterii se bazează şi el pe un raport (cel dintre subiect şi obiect), fără a fi propriu-zis o relaţie; cunoaşterea e ajutată de relaţie, aceasta din urmă avînd rolul de a prezenta conştiinţei un obiect existent în afara ei, în afara gîndirii sau a senzaţiilor. Relaţia constituie resortul dialecticii, este concluzia cu care se încheie studiul lui Florian, dar structura dialectică, afirmă el în continuare, nu poate fi înţeleasă fără obiectivitatea relaţiilor.

În literatura noastră filozofică, studiul lui Mircea Florian, consacrat categoriei de relaţie, reprezintă o contribuţie importantă la analiza multilaterală a acestei categorii filozofice, constituind, totodată, un moment semnificativ al evoluţiei concepţiei sale spre poziţia materialismului dialectic.

Textul lucrării ne-a fost pus la dispoziţie prin bunăvoinţa prof. Angela Florian. În afară de manuscris, s-a păstrat şi o dactilogramă a textului, precum şi o traducere a sa în limba franceză (destinată revistei *Acta logica*, în care însă nu a apărut). Unele neclarităţi din text au fost lămurite apelîndu-se la traducerea franceză, făcută sub supravegherea autorului. Cuvintele existente numai în textul francez au fost incluse în paranteze drepte.

Nicolae Gogoneaţă

STRUCTURA RELAŢIEI

Experienţa naturală a „simţului comun" nu favorizează existenţa relaţiei. La prima vedere, lumea pare a fi alcătuită dintr-o multitudine de lucruri, de obiecte, independente unele de altele, ale căror raporturi sau relaţii se impun atenţiei numai parţial şi secundar: ca relaţii de spaţiu şi timp — relaţiile cele mai izbitoare —, apoi ca relaţii de cauzalitate, de acţiune reciprocă, mai departe de asemănare, diferenţă, egalitate, numite de Alois Höfler „relaţii de comparaţie" (Vergleichungs-Relationen)[1] sau „relaţii de egalitate" (Gleichungs- Relationen)[2]. Dar şi în cazul că sînt date simultan cu obiectele, primatul obiectelor este un fapt elementar, iar relaţiile, dacă nu sînt trecute cu vederea, se şterg în cîmpul atenţiei. Experienţa elementară verifică opoziţia, ale cărei vicisitudini le-am cunoscut în momentele sale mai reliefate, dintre substanţă sau absolut şi relaţie, precum şi rolul dominant al substanţei (esenţei). Analiza experienţei nu va modifica opoziţia dintre cele două mari categorii şi nici caracterul primar şi dominant al substanţei, al esenţei sau absolutului. Pe scurt, experienţa ratifică existenţa celor două structuri ontologice şi logice ale lumii şi gîndirii. Tot ce este dat unei conştiinţe este sau substanţă sau relaţie.

Sub influenţa pozitivismului, cuvîntul de substanţă nu numai că a pierdut prestigiul de altă dată, dar se pare că a încetat de a mai fi un termen filozofic viu. Decesul substanţei a fost înregistrat fără regrete în climatul pozitivismului, în schimb, relaţia, „funcţia" îşi sărbătoreşte triumful şi admiraţia exclusivistă. Cu toate acestea, dacă nu avem fobia anumitor cuvinte, odinioară obişnuite, nu este greu să restabilim faptele care impun existenţa primară a substanţei.

Substanţă este orice lucru, orice obiect de sine stătător împreună cu proprietăţile sau însuşirile sale. Avea oarecare dreptate Hobbes să reducă lumea la „corpuri" şi „accidentele" lor, lăsînd în umbră relaţiile. Motivele reale ale acestei atitudini vor fi lămurite mai jos. Deocamdată, ni se impune constatarea că obiectul şi însuşirile lui formează o *unitate* în sensul deplin al acestui cuvînt, aplicat la situaţii eterogene, între care şi la relaţie, unde cuvîntul are un sens indirect. Printre însuşirile obiectului, nu toate sînt accidentale, ci unele sînt esenţiale, şi de aceea substanţa ca existenţă independentă, ca absolut, se confundă cu esenţa. *Orice obiect este o unitate, fiindcă nu putem separa obiectul şi esenţa ce-l constituie.* Un om individual şi umanitatea lui formează o unitate indisolubilă [ce nu poate fi separată, după cum nu poate fi separată] nici umanitatea sa de animalitatea sa, nici, în sfîrşit, animalitatea de corporalitatea ei. Pe scurt, o analiză elementară confirmă că obiectul şi însuşirile sale esenţiale constituie în sensul propriu o *unitate*. Numai în mod abuziv putem spune că acest om şi umanitatea lui

[1] A. Höfler, *Grundlehren der Logik und Psychologie*, ed. IV, 1918, p. 33.

[2] A. Höfler, *Logik*, ed. II, 1922, p. 254.

se află în relație, aceasta pentru motivul puternic că termenii relației pot fi despărțiți și atunci relația dispare, de ex. cauza de efect, tatăl de fiu, soția de soț etc.

Diferența capitală dintre unitate (esență, substanță) și relație nu este în genere apreciată cum se cuvine, de aceea se produce o confuzie obișnuită: unitățile sînt considerate ca relații și, mai ales, relațiile sînt numărate printre esențe, adică sînt definite ca însușiri ale unui lucru izolat, deși acest lucru poate avea cele mai diferite relații, după natura celorlalte lucruri cu care se află în relație. Așadar, *distincția dintre obiecte (lucruri) cu însușiri, formînd o unitate, și relații este fundamentală pentru logică, deci pentru înțelegerea realității.*

Cum am relevat, uneori relația este determinată ca unitate. Dar ce fel de unitate este aceea în care doi sau mai mulți termeni, la un moment dat uniți, pot exista independent unul de altul, de exemplu acest lucru roșu și un alt lucru roșu stau în raport de asemănare? În unitatea autentică a obiectului, de ex. a *acestui* lucru și culoarea lui de roșu, a acestui om și a umanității, a omului în genere și a vertebratului etc. obiectul și însușirea lui, mai ales esențială, nu pot exista de sine stătător. Esențele (unitățile) sînt exprimate prin ceea ce logica aristotelică numește *genuri* și *specii*, iar logica de astăzi clase. Distincția dintre unitate (esență) și relație trebuie să fie completată prin constatarea făcută înainte, de asemenea capitală, ca esență primează, deci că relația nu poate fi înțeleasă fără analiza prealabilă a esenței obiectului. *Că relația nu există de sine stătător, ci este fundată pe însușirile obiectului, pe esența substanței, pe unitate, este o lege constitutivă a gîndirii și a realității exprimată în gîndire.* Relațiile sînt „obiecte superioare", „conținuturi fundate" pe altceva, pe termenii lor. Scolastica știa că relația are un *fundamentum relationis*, iar logicianul empirist J. St. Mill acceptă termenul scolastic, de origine aristotelică, ca un adevăr elementar [3]. Relația nu este ceva adăugat din afară fundamentului ei, ci rezultă din caracteristicile fundamentului ei, din însușirile obiectelor. Relația este implicată în natura termenilor ei, în constituția relatelor. Raporturile sînt fundate pe suporturi. Relațiile presupun genuri și specii, clase.

Dificultatea majoră este să stabilim în ce mod termenii relației fundează relația. Este o lege logică elementară că orice relație este fundată pe cel puțin doi termeni care pot exista independent sau pot fi apreciați ca independenți. Două lucruri, doi termeni dau un fapt nou care *pare* că li se adaugă din afară: relația. De aceea termenii se cheamă „relativi" sau „corelativi", fiindcă amîndoi fundează laolaltă relația. Soț și soție, cauză și efect, obiect și subiect, teză și antiteză, cele două culori roșii care se aseamănă, două numere egale etc. sînt „corelative", ceea ce nu înseamnă că numiții termeni sînt legați de nedespărțit, dimpotrivă „co-relativii" pot avea o existență independentă, deși numai amîndoi fundează relația, de exemplu obiectul este nu numai independent de subiectul cunoscător, ci și înaintea lui.

Ar fi o gravă eroare dacă am crede că între termenii relației și relația însăși există o nouă relație. Relația nu poate fi legată cu termenii ei printr-o nouă relație, ceea ce ar înmulți la infinit relațiile, și prin urmare orice relație efectivă ar fi imposibilă. Descripția de pînă acum a relației ne face să bănuim că relația este o structură specifică, greu de analizat. Deplin cîștigat pînă acum este că relația este necesar legată de termeni, de un *multiplu*, care în cele din urmă este sau element absolut, de sine stătător, chiar dacă termenii există numai prin relație, chiar dacă absolutul nu se poate lipsi de relativ. Dependența efectivă nu este a absolutului de relativ, ci a relativului de absolut. Limbajul, prin capacitatea sa de abstractizare, a dat relațiilor o aparență de independență pe care ele nu o au structural și a creat iluzia că relația aparține unui singur termen, nu ambilor termeni sau mai multora, de exemplu „A este cauza lui B". Propoziția poate fi interpretată că A, datorită propriei naturi, este cauză, nu datorită relației lui cu B.

Faptul cel mai problematic este caracterul relației de a fi fundat pe termenii ei — principial pe doi — care sînt *relatele*, care în cele din urmă nu sînt relații, ci esențe, elemente substanțiale, absolute. Nu ignorăm că există și relații între relații, cum sînt, de exemplu, proporțiile între două relații, dar, în ultimă instanță, relațiile presupun nonrelațiile, substanțele, termenii absoluți. *De felul de a înțelege fundarea relațiilor pe termenii ei depinde clarificarea structurii relaționale.* Repetăm că între relație și „fundamentul" ei nu se intercalează două sau mai multe relații. Relația dintre doi termeni nu este un rezultat final al relației date cu fiecare termen în parte, de exemplu raportul de cauzalitate dintre A și B nu presupune o primă relație între cauzalitatea ca atare și A sau B, cu fiecare separat. Multiplicarea relațiilor nu explică relația ultimă, ci o face imposibilă, întocmai cum, în obiecția lui Aristotel adresată teoriei platonice a Ideilor, omul în genere și oamenii individuali nu postulează un „al treilea om" care face legă-

[3] J. St. Mill, *Système de logique*, 1866, vol. I, p. 73.

tura între ,,om în genere" și ,,oamenii individuali".

Îndepărtînd ca absurdă o nouă relație între relație și termenii ei, această stare de lucruri, această structură are o primă consecință hotărîtoare: relația dintre termeni nu este un al treilea factor, oarecum un al treilea termen al totalității care este relația. Relația nu este un al treilea fapt adăugat celor doi termeni, nn este ca un fel de sfoară care leagă termenii și care de aceea ar putea exista independent de termeni, cum sfoara care a legat florile într-un buchet sau firele de grîu într-un snop, poate fi scoasă și depusă separat. Numai în sens impropriu se poate spune că relațiile ,,fac legătura" dintre lucruri.

Din constatarea că relația nu este un al treilea factor sau măcar un factor în plus alături de cei doi sau mai mulți puși în relație rezultă că sînt cu totul improprii expresiile inspirate de modelul spațial: relația este ,,între" termeni sau ,,deasupra" lor, că [relațiile] sînt ca ,,brațele ce string ceva", că sînt ,,punți de legătură", ,,paranteze" etc. Determinarea obișnuită a relației ca ceva ,,între" se explică prin împrejurarea că relația nu este lipită, aderentă numai de un singur termen, ci ea aderă la cel puțin doi termeni. Iar determinarea că relația stă pe o treaptă ,,superioară", oarecum ,,deasupra celor doi termeni" își găsește justificarea în faptul că relația este ceva ce există numai în și prin cel puțin doi termeni, ca fundamentul ei, fără să fie un al treilea factor pe lîngă cei doi.

Dacă relația nu este un al treilea factor și dacă ea nu este separată spațial de termenii ce constituie *fundamentum relationis* nici o altă situare a ei nu este posibilă decît *în* și *prin* termeni. Relația este inerentă termenilor, este interioară lor, se află în termeni, în obiectele care o fundează, și anume trebuie căutată în însușiri, pe scurt relația face parte din însușirile termenilor. Acum nu mai poate fi evitată o precizare. Relația nu este însușirea unui singur termen sau, cu alte cuvinte, relația nu se fundează pe însușirea unui singur obiect. Dacă ar fi așa, am avea atunci cealaltă structură logică: unitatea dintre obiect și esența lui, deci am lua în considerație un termen izolat, absolut. Relația se fundează pe însușirea a cel puțin doi termeni. Așadar, comunitatea de însușiri constituie relația și de aceea relația este totdeauna generală. Nu există relații individuale prin natura lor, ci numai relații care aparțin, ca orice element general, unui individual, deci nu există decît relații între indivizi, deși ele nu sînt individuale.

De data aceasta trebuie să facem o nouă precizare mai subtilă, dar nu mai puțin importantă și deci necesară. Se ridică întrebarea: oare genurile și speciile, care constituie esențele (unitățile) nu sînt și ele comune unei anumite pluralități de indivizi și ca atare nu sînt identice în toți indivizii și de aceea generale? Omul ,,nu este unul și același în toți oamenii individuali"? Există dar două structuri logice generale: genurile și speciile, esențele (unitățile), termenii absoluți, de o parte, de altă parte relațiile, raporturile, termenii relativi. Relațiile, ca și esențele, aparțin totdeauna indivizilor, cu o apreciabilă diferență, în genere ignorată: genul se diferențiază în specii și speciile aparțin indivizilor; relația nu are specii și de aceea se diferențiază numai după indivizi și după esențele (genurile) acestora. Nu există mai multe specii, pe esențe, pe unități. Relația este una și aceeași, este cu adevărat *universală*, nu numai generală, numai esențele, pe care ea se fundează, particularizează relația. Astfel se verifică încă o dată dependența structurală a relației de gen-specie (esență).

Nu merită o discuție mai amplă obiecția nominalistă că generalitatea ,,omul" — același argument se aplică, cu modificările respective, la generalitatea ,,relația" — *nu* este identică, una și aceeași în toți indivizii înrudiți, ci se schimbă după ,,rase", națiuni și indivizi, nu în sensul legitim că aceeași generalitate se află în context cu note generale sau individuale variabile, ci în sensul că generalitatea ca atare variază în mod misterios, ca în ,,metamorfozele" lui Ovidiu. Se știe de mult că genul implică ,,diferențe" specifice și chiar individuale. Dacă însuși genul, *ca gen*, variază, nu mai putem vorbi de ,,om", ci cel mult s-ar putea discuta interminabil asupra adevăratelor note generice, identice. Ce este însă identitatea prin care am determinat caracterul comun nu numai al genului, ci și al relației? Cuvîntul de ,,identitate", atît de uzat nu numai în lexicul zilnic, preștiințific, dar și în cel științifico-filozofic, are în structura noastră logică o situație unică. În sens propriu, ,,identitatea" nu se poate multiplica, pentru a face o comparație și a constata o relație între mai mulți termeni. ,,Omul în genere" este ,,unul și același" și de aceea nu-l putem ,,compara" sau raporta. Se vorbește uneori de ,,identic" ca de ceva care stă în relație cu sine însuși, deci ca de ceva, care, deși este ,,unul și același" se dublează pentru a se compara și a ajunge la constatarea că el este ,,comun" mai multora. Pe scurt, identitatea nu este nemijlocit o relație, tocmai fiindcă este ,,una și aceeași", ci numai mijlocit, adică prin raportarea factorului identic la un alt factor cu care el coexistă. Așa se produce iluzia multiplicității identicului. ,,Omul în genere" pare că se multiplică, dacă este pus în relație cu însușiri care coexistă cu elemen-

tul identic sau se află în el ca diferențe specifice. Așadar, termenul identic nu se multiplică, ci multiple (chiar individuale) sînt condițiile în care el este dat. Relația nu se instituie între termenii considerați ca identici, ci între termenul identic, adică ,,unul și același" și complexul variabil în care el este încadrat.

Am *deosebit* esențele (genurile și speciile) de relații, dar nu le-am *separat*, ca și cum nu ar exista între ele nici o solidaritate. În afară de faptul important, pe care îl cercetăm acum, anume că rădăcinile relației sînt implîntate în însușirile esențiale sau accidentale ale obiectelor, există și o altă posibilitate de relaționare a genurilor, relaționare pe care a exploatat-o pe larg și chiar excesiv, prin generalizarea ei, logica formală: este vorba de relația de supraordonare, coordonare și subordonare a conceptelor — genul este supraordonat speciilor și acestea sînt sau coordonate unele altora în gen sau subordonate genului. Acest raport, care trece ca specific logic, este în realitate un adaus la caracterul propriu al esenței. Esența ca atare aparține individului ca însușire a lui, formînd cu el o unitate ce poate fi considerată independent de orice raportare. Diferitele ei trepte de generalitare sînt transformate în relații de ordonare, numai pentru a fixa treapta de generalitate, fără ca prin aceasta esența să devină o relație. Că raportul de ordonare este ceva propriu conceptului de esență (gen-specie), se constată din absența lui la conceptul de relație. Este o veche iluzie, în logica tradițională, asimilarea conceptelor de relație și a conceptelor de esență, a genurilor și speciilor. Putem spune, cel mult, că există un gen unic, Relația, fără specii sau, dacă genul presupune speciile, nu există un gen unic al relației, ci numai un concept al relației — conceptele fiind, cum am spus, de două categorii. În fond, în această chestie, contează numai structurile logice, nu cuvintele de care ne servim pentru a le desemna precis.

S-au făcut încercări de ,,clasificare" a relațiilor, de exemplu mai ales încercarea austriecilor Alexius Meinong și Alois Höfler, care a modificat nu numai clasificarea profesorului său, dar și propria clasificare, însă o analiză a faptelor ne arată nu numai greutatea, dar și imposibilitatea unei clasificări acceptabile. Fără număr sînt relațiile. Dar oare nu sînt fără număr și indivizii care sînt clasificați după gen și specii? Infinitatea neclasificabilă rezidă în altă parte, anume tocmai în ceea ce constituie structura relației. Relația se diversifică paralel cu însușirile obiectelor, deci paralel cu ,,fundamentul" ei, acel fundament care, în cele din urmă, se reduce la esențe (unități), la genuri și specii. Prin urmare, o clasificare a relațiilor urmează linia, nu a relației însăși, ci a termenilor ce se află în relație: termenii se aseamănă, diferă, se exclud, se neagă, depind unul de altul etc. Relația este una și aceeași, numai termenii ei variază. Așa de exemplu, relația de asemănare, egalitate, identitate presupune însușiri asemănătoare, egale, identice, iar relația de cauzalitate nu poate fi înțeleasă decît prin însușirile deopotrivă ale lucrului care acționează cauzal și ale lucrului acționat, ,,efectuat" sau schimbat. Schimbarea nu este o relație, ci o variație a unității cu esență, dar acțiunea însăși este o relație și încă una fundamentală, fiindcă prin ea se definește realul și se deosebește realul de ireal. Real este ceea ce se manifestă practic, ceea ce acționează sau este acționat. Tot ce este produs de mîna omului își afirmă realitatea prin însuși actul de producere, prin ,,practică".

Expunerea precedentă a avut ca scop să demonstreze că relația nu este separată de obiecte și de însușirile lor decît în ipostaza abstracției, ci este numai *deosebită*, fiindcă fundamentul, izvorul ei sînt lucrurile și însușirile obiectelor. Relațiile pot fi interne lucrurilor, adică angajează esența lor intimă, sau externe, fundate pe însușiri accidentale, distincție făcută de Marx în *Capitalul*, unde se vorbește de o relativitate absolută și de una ,,relativă". Valoarea de schimb este o relație externă, fundată pe relația internă a cantității de muncă socialmente necesară pentru efectuarea unei mărfi. Aceasta din urmă este valoarea absolută.

Am arătat care este fundamentul relației: sînt, în cele din urmă, însușirile, calitățile, atributele lucrurilor, ale obiectelor. Dar fundamente ale relației nu sînt însușirile unui singur lucru, ci însușirile a cel puțin două lucruri. Două nuanțe de roșu stau în raport de asemănare, fiindcă ele există ca însușiri a două lucruri. Asemănare, deosebire, egalitate, opoziție etc. există, ,,între" cel puțin două obiecte care posedă anumite însușiri și atribute. Dar celor două însușiri se adaugă relația de asemănare. Adausul nu vine din afară, fie de la conștiința care compară, fie de la o relație care plutește, ca un al treilea factor ,,între" cele două obiecte, pentru ca să le pună în legătură, să arunce o punte peste ele, să le ,,unifice". Însăși expresia de ,,punere în relație" este atacabilă, fiindcă ea ne amintește de asociaționismul englez și de ,,activitatea sintetică" a filozofiei lui Kant. Numai o psihologie atomistă ia ca punct de plecare elemente izolate, pe care le ,,pune în relație" cu un mijloc sau altul. În realitate, relația este perfect aderentă la însușirile obiectelor, în exemplul nostru, la obiectele care se aseamănă.

Acum se definește mai precis structura relației. Relația aderă la cele două obiecte (eventual mai multe), în nici un caz numai la unul singur. Relația trebuie căutată în fiecare din termenii aflați în relație, și este reductibilă la însușirile respective ale obiectelor, ale relatelor. Numai considerînd atent însușirile celor două obiecte, se poate vorbi de relația lor. Dar să nu credem că însușirea unui lucru întinde brațul pentru a se uni cu brațul celuilalt obiect. Nici măcar în raportul de acțiune reciprocă al cauzalității nu se întîmplă așa ceva, adică o trecere a ceva de la un obiect la altul, o trecere de la cauză la efect. De asemenea, în raportul ce subîntinde cunoașterea unui lucru de către o conștiință nu trece ceva de la lucru în conștiință pentru ca lucrul să fie cunoscut, cum admitea teoria imaginilor (a ,,idolilor") susținută de Democrit. Teoria cunoașterii ca reflectare evită cu succes teoria lui Democrit, teoria ,,imaginilor" care se desprind de la suprafața lucrurilor, invizibile cu ochiul liber, și pătrund în creier prin canalul simțurilor. Reflectarea nu postulează peregrinarea a ceva de la obiecte la conștiință. Ea definește capacitatea conștiinței de a avea prin cunoaștere lumea externă, fără ca aceasta să trimeată emisari, informatori, care să populeze conștiința cu minuscule obiecte. Reflectarea posedă chiar obiectele în varietatea lor, nu simple copii fotografice, ca și cum conștiința ar fi o peliculă sensibilă, un film, iar creierul omului un aparat fotografic. Desigur în funcția reflectorie se petrece ceva în conștiință, se petrece o schimbare a ei corespunzătoare obiectelor reflectate, dar schimbarea nu este un decalc al obiectelor. Reflectarea oferă nu imagini miniaturale, ci însești obiectele în proporțiile lor reale. Punem aci o problemă care merită o cercetare mai adîncită, oricîte riscuri de eroare ar amenința pe cercetător. Cunoașterea ca reflectare presupune doi termeni: conștiința care reflectează și obiectele reflectate, fiecare punînd asupra procesului de reflectare pecetea naturii proprii. Dificultățile sau parțialitățile reflectării rezultă din felul de a fi al celor doi termeni ce fundamentează reflectarea.

REALITATEA ȘI CUNOAȘTEREA RELAȚIILOR

Analiza structurii relaționale ridică mai întîi problema realității sau obiectivității relației. Relația posedă carctere ireductibile și incomparabile față de alte categorii, mai ales față de categoria de obiect cu însușiri (calități, atribute), așa încît nu ne surprinde din capul locului respingerea realității ei și deci subiectivarea relației, fundarea ei nu pe natura obiectelor, ci pe acte specifice de gîndire. De aceea, mai departe, gînditori dispuși să le atribuie obiectivitate, existență, recunosc relațiilor numai o existență *ideală*, intemporală, imutabilă, tocmai fiindcă ele sînt dependente de fundamente într-un mod fără analogie cu alte fenomene de dependență. Așa gîndește despre existența relațiilor psihologul burghez Aloys Müller care, spre surpriza noastră, susține în același timp, că relațiile ideale sînt *cunoscute nemijlocit*[4]. Reamintim că însuși Aristotel acordă relației o existență aproape fantomatică, o realitate mai slabă decît aceea a substanței. De aceea poate un logician burghez din secolul al XIX-lea, fără a contesta existența ,,raportului" (Verhältnis), afirmă că acesta are o existență specifică: el nici nu ,,este" ca orice obiect, nici nu ,,devine" ca orice *proces*, *nici nu* ,,*valorează*" ca orice propoziție, ci numai *subsistă* (besteht)[5]. Cum să se impună ca reală, asemenea obiectelor ce au o existență independentă, relația care este dependentă de obiect și de însușirile lui, și încă nu de un singur obiect, ci de cel puțin două, fără ca ea să fie un fel de punte ,,între" sau ,,deasupra" lor, ca o legătură ce se adaugă obiectelor, ca un al treilea factor? Relația, deși tributară fundamentelor ei, se bucură de oarecare independență, fiindcă fundamentele ei sînt sau pot fi variabile, înlocuite, în timp ce ea rămîne aceeași și apare ca o *formă* care primește diferite conținuturi. Pe noi ne interesează acum realitatea relației, dată fiind structura ei specială.

Cercetarea noastră ne-a demonstrat, sper, convingător că relația, deși se fundează pe substanță (esență, absolut) are o structură incomparabilă, posedă caracteristica, pare-se, paradoxală de a fi o ,,dependentă independentă", independentă de structura și sensul *logic al substanței*. În ce privește problema realității, soluția este destul de simplă. Dacă substratul relației este real, reală este relația fundată pe substrat. Nu se poate concepe un raport ideal fundat pe un suport real, afară poate de ceea ce s-a numit *valoare*. Chiar ecuațiile matematice, considerate și ele ca ideale, cînd sînt aplicate la fenomene reale, obțin în ele coeficientul corespunzător de realitate. Mai departe, *relația nu este ceva care* nu se poate pierde, nu este un factor *inomisibil*, ci dimpotrivă relația se schimbă, dacă termenii ei se schimbă, fie amîndoi, fie numai unul. Dacă percepem două nuanțe de roșu, ni se impune relația de asemănare, dacă însă percepem o nuanță de roșu și o nuanță de alb, ni se impune relația de diferență.

---

[4] A. Müller, *Psychologie*, 1927, p. 31.

[5] H. Lotze, *Logik* 2te Aufl., 1928, p. 511.

18-02-76
19-02-76.

Soarele, care topește ceara, întărește argila, deci raportul de cauzalitate variază paralel cu suporturile lui : cauza și efectul.

Relația posedă dar un conținut propriu, nu se reduce la obiecte și însușirile lor, *deși ea este dependentă de obiecte prin însușirile acestora*. Relația este obiectivă, în sensul că ea depinde de obiectele înseși, nu numai de însușirile acestora. Relația presupune obiectul, nu numai însușirile obiectului, căci însușirile nu există independent, ci aparțin obiectelor, substanțelor care în ultimă instanță sînt individuale. Indivizi cu însușiri și, prin aceste însușiri, în relație reciprocă, iată chintesența experienței noastre. Însușirea și relația fundată de însușire au în comun caracterul generalității, opus individualității substanței. *Esența* și *relația* sînt cele două ipostaze ireductibile ale generalității, ale universului.

Distincția celor două ipostaze ale generalității a fost relevată la timp, deși caracterul comun al generalității a determinat confundarea lor în două direcții simetrice : fie prin reducerea relației la esență (gen și specie), iluzia cea mai veche și persistentă, iluzie ce substanțializează relația ; fie în direcția contrară, a transformării genurilor în relații, iluzie frecventă în filozofia pozitivistă, care proclamă superioritatea relației asupra substanței. În genere, filozofia n-a știut să țină cumpăna, respectînd structura specială a fiecăreia din cele două forme ale generalității.

Transformarea relației în substanță, a relației în absolut, a neindependentului în independent se explică nu numai prin acțiunea abstractizantă a limbajului, ci și prin faptul că termenii relației (relatele, relativii), avînd existență independentă, se transpune natura lor la relația dintre ei. Relația ca substanță este susținută de faptul, relevat înainte, că relația, avînd posibilitatea de a varia termenii ei, poate deveni o formă oarecum independentă.

O dificultate în stabilirea realității relației se ridică la unele relații, mai ales la negații care despart lucrurile unindu-le și le unesc despărțindu-le. Negația sau relația negativă nu este, cum susținea idealistul Th. Lipps, o negare a relației, ci este o relație autentică. Așadar negațiile sau relațiile negative sînt tot așa de reale ca și relațiile pozitive. Negația și poziția, negativul și pozitivul sînt pretutindeni solidari. Nicăieri nu există pericol mai mare de a atribui unui act ,,spontan'' subiectiv constituirea relației decît la negație. Negația este în obiecte, cum sînt toate relațiile care sînt fundamentate pe însușirile obiectelor.

Între problemele puse de faptul relației, aceea care pînă astăzi a fost mai viu discutată este problema gnoseologică a relațiilor. Dacă relațiile sînt obiective, dacă trebuie să le recunoaștem realitatea, cum cunoaștem relațiile? Nu este în discuție dacă există în viața psihică fapte *sui generis*, care corespund relațiilor obiective, dacă de exemplu există un ,,sentiment'' al relației sau fenomene de ,,trecere'' de la un fapt psihic la altul. Nu înseși fenomenele psihice corespondente relațiilor interesează gnoseologia, ci prin ce procedee psihologice ne sînt date relațiile, în așa fel încît acelea să garanteze realitatea acestora.

Dacă relațiile nu sînt produse ,,spontane'' ale gîndirii, nu ne rămîne decît să admitem că ele sînt date ,,receptiv'' fie prin organele senzoriale, ,,observația externă'', fie prin introspecție, prin ,,observație internă'', la relațiile vieții psihice. Întrebuințăm, pentru a înlesni expunerea, terminologia tradițională a opoziției dintre ,,spontan'' (gîndit) și ,,receptiv'' (perceput), deși noi am renunțat de mult la clasica dar nu fericita opoziție dintre spontan și receptiv, activ și pasiv, fiindcă această opoziție nu numai că nu ne ajută cu nimic în analiza faptului elementar de cunoaștere, ci mai de grabă a complicat iremediabil teoria cunoașterii. Jocul cu receptivul și spontanul este străin cunoașterii. Cunoașterea este un fapt care se situează dincolo de această opoziție. Vom întîlni pe orice treaptă sau la orice izvor de cunoaștere colaborarea ,,spontaneității'' (activității) și a ,,receptivității'' (pasivității), așa cum se constată la tot ce este real. Activ și pasiv nu sînt relații capabile să explice relația ca atare, categoria de relație, ci dimpotrivă ele sînt explicate de relație, care de aceea se situează dincolo de activ și pasiv, de ,,spontan'' și ,,receptiv'', ele fiind relații secundare.

Este semnificativ cazul Ernst Cassirer, discipol al lui H. Cohen, al neokantianului care a suprimat din structura cunoașterii senzația în favoarea ,,spontaneității'' gîndirii. Pornind de la Platon, care afirmă că relația nu este percepută, nu este obiect de senzație și că de aceea relația nu poate fi legată de organele senzoriale, ci este produs al gîndirii, al ,,sufletului'', Cassirer, care nu mai este un neokantian de strictă observanță, admite că relațiile nu pot fi scoase nici din senzații, care sînt lipsite de relații, nici adăugate senzațiilor de ceva străin lor, dar nici nu vrea să conceadă că sînt ,,simple pasivități'' sau percepții, ci crede că scapă din clește dacă recurge la un compromis : relațiile, deși sînt date nemijlocit și fără a fi precedate de comparație, nu pot fi separate de actul judecății, de acte categoriale, chiar într-o psihologie a gîndirii. Relația, deși este legată de conținuturi senzoriale, nu are aceeași valoare ca percepția, ci o ,,demnitate'' superioară. Relația, deși dată nemijlocit ca orice percepție, presupune judecata logică.

„Deci corelația de nedespărțit a senzațiilor cu ideile pure de relație, dacă o urmărim mai departe în chip consecvent, ne învață contrariul de ceea ce la început a fost derivat din ea: ea nu ne arată pasivitatea eului în prinderea acelor idei, ci invers momentul activității care este propriu și fiecărui proces de percepție, în măsura în care el nu stă stingher, ci aparține *totalității* conștiinței și experienței" [6].

Relațiile nu sînt fabricate de „spontaneitatea" gîndirii, nu sînt „instituite" de subiect și impuse lucrurilor care ascultă docil de ele, ci sînt percepute odată cu termenii ce le fundează, în calitate de elemente absolute. Nu putem concepe că numai termenii (*fundamentum relationis*) sînt cunoscuți „intuitiv", sînt percepuți, în timp ce relațiile sînt adause operate de gîndire, de „interior". Această opinie, formulată pe plan psihologic de către J. N. Tetens și dezvoltată pe plan transcendental de către Kant, este originea tuturor erorilor și obscurităților care copleșesc cunoașterea adecvată a relațiilor. Noi am căutat să dăm la lumină elementele care legitimează această opinie persistentă pînă astăzi la psihologi, logicieni, în genere la filozofi. Afirmam înainte că relația nu este un „sentiment" subiectiv, ci un fenomen obiectiv aderent la obiecte, constituind cu acestea un tot. Trebuie să mergem încă mai adînc, formulînd o nouă afirmație care va părea îndrăzneață. Relația nu este cunoscută nici prin senzație, chiar dacă luăm senzația, așa cum trebuie, nu numai ca modificare subiectivă, ci și ca oglindire a calității, a unui obiect sau altul. Pe scurt, nu avem o senzație, o percepție *aparte* a *relației*, pe lîngă *percepția termenilor* relației. Totuși, ne întrebăm, cum se face că și relația este percepută, este dată nemijlocit? Singurul răspuns acceptabil este că relația este co-percepută în percepția termenilor, a obiectelor și însușirilor, fără a avea un contur aparte.

Această situație gnoseologică rezultă din structura ontologică a relației. În adevăr, relația nu aparține unui singur termen, ci la doi sau mai mulți termeni: ea este fundată pe însușirile unui multiplu de termeni, pe un fundament complex. Această situație nu ne dă drept să credem că relația este numai suma termenilor. Ea este un plus, un *novum* față de termeni, deși rădăcinile ei se află în natura termenilor ce subîntind relația. Întocmai cum un întreg format din mai multe părți posedă caractere proprii, deși acestea sînt fundate pe părțile lui și nu pot fi înțelese fără însușirile părților, tot așa și relația este un fenomen ireductibil, cu o structură proprie, deși ea se fundează pe obiecte și însușirile acestora. *Nu percepem însă relația ca ceva independent de termeni, ci o percepem inclusă în termeni, fără ca ea să-și constituie o percepție corespunzătoare de sine stătătoare.* Cum spuneam, nu există o senzație, o percepție rezervată numai relației, o senzație aparte a relației, alături de senzația însușirilor, aceasta nu fiindcă senzația oferă, cum se susține pe urmele unora din textele aristotelice, numai individualul, nu și generalul. Aristotel însuși nu a rămas credincios acestei propoziții, ci a admis în *Fizica* [7] că avem și o senzație a generalului. Sîntem chiar îndreptățiți să dăm toată extensiunea ultimei observații a lui Aristotel, afirmînd: orice senzație sau percepție a unei însușiri (alb, roșu etc. culori, sunete etc.) este generală. Ceea ce nu este general de la început, nu poate deveni general prin abstracție.

Nu este nimic mai obișnuit decît perceperea unei însușiri generale. Toate senzațiile care ne prezentifică nemijlocit însușirile sînt generale, adică se pot repeta. Dar oare însușirea dată senzației nu este individuală? Nu însăși însușirea este individuală, ci individual este contextul, întregul în care ea este încrustată. Căci odată cu însușirea sau cu însușirile percepem și obiectul individual căruia ele îi aparțin. În schimb, relația fundată pe însușirile a două sau mai multe obiecte nu este un fapt de percepție, asemenea percepțiilor izolate ale însușirilor, ci este numai o *coperceptie de un tip ireductibil*, ceea ce explică fenomenul frecvent de neobservare „imediată" a relației sau caracterul evanescent al tuturor relațiilor. Am cunoscut psihologi (de exemplu Th. Lipps) care *neagă chiar unei relații izbitoare*, cum este asemănarea, caracterul de cunoaștere „imediată", explicînd cunoașterea ei prin intervenția atentă a comparației. Numai însușirea este prinsă odată cu obiectul, cu substanța, a cărei esență este, nu însă și relația care este fundată pe două sau mai multe lucruri. Așa se explică de ce este mai ușor să percepem termenii decît relațiile lor.

Am descoperit temeiul repetatei enunțări că relația se constată numai ca o consecință a comparării obiectelor cu ajutorul gîndirii, și mai departe, că în eventualitatea că nu ar exista conștiințe gînditoare, nu ar exista nici relații în lume, deducere absurdă, totuși explicabilă prin structura specială a relației. Prin ce minune compararea instituită de gîndire face să apară în lume, ca un spiriduș, relația, dacă ea nu ar fi fundată de natura lucrurilor. Că soarta relațiilor este legată de soarta fundamentelor lor, se constată și

[6] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1923, p. 454.

[7] Aristotel, *Fizica*, I. 1, 184 a 25. „Întregul este mai bine cunoscut prin senzație, iar generalul este un întreg".

din felul de a determina realitatea sau ,,idealitatea" lor. ,,Întregul este mai bine cunoscut prin senzație, iar generalul este un întreg". Dacă termenii relației sînt reali și relația este reală, dacă dimpotrivă termenii ei sînt ,,ideali", ca de exemplu într-un mit religios, și relațiile sînt ,,ideale" și chiar ,,fictive". Nu putem accepta opinia lui Al. Müller că toate relațiile, deci și relațiile lucrurilor reale, sînt ideale și încă ,,supratemporale", ,,imutabile", asemenea Ideilor platonice, și nici măcar opinia lui H. Lotze că ele numai ,,subsistă", nu ,,există". De asemenea, remarcăm că o relație se schimbă nu numai dacă se schimbă amîndoi sau toți termenii unei relații. Este suficient ca unul din termenii relației să se schimbe, pentru ca să se schimbe însăși relația. Stă chiar în definiția relației, care se fundează pe doi termeni, ca ea să se schimbe numai în urma schimbării unuia din fundamente. Exemple sînt ușor de găsit: ceea ce A este în raport cu B, poate să nu fie în raport cu C.

Constatarea că relația, deși este dată nemijlocit, în percepție, nu este un ,,conținut" de senzație sau de percepție independentă are consecințe filozofice de importanță majoră, ceea ce va fi arătat sumar în ultimul capitol. Întocmai cum relația, deși legată de termenii ei, neputînd exista fără ei, are totuși o natură proprie, tot așa percepția relației este legată de percepția termenilor, dar este un mod independent de percepție, este o co-percepție, care uneori trece neobservată și de aceea este prada interpretării idealiste.

Ne-a preocupat pînă acum cunoașterea relației la omul matur civilizat. Cum iau cunoștință de relații animalele și copiii? Că animalele percep implicit relațiile, se deduce din faptul elementar că viața lor este adaptată la relațiile mediului, potrivit cu gradul de dezvoltare al psihismului lor. Astfel, la găini s-a făcut dovada experimentală că ele pot deosebi între ,,mai luminos" și ,,mai întunecat"[8]. Cu atît mai izbitoare este cunoașterea nemijlocită a relațiilor la animalele superioare, de exemplu, la maimuțe, cum au demonstrat cunoscutele experiențe ale lui W. Kochler asupra maimuțelor antropoide precum și ale altora[9]. Se înțelege că perceperea relațiilor la copii se constată încă mai ușor. J. Piaget, care s-a specializat în psihologia copilului, a ajuns la rezultatul că trăsătura fundamentală a gîndirii copilului este egocentrismul gîndirii, urmat de sincretism, insensibilitate la contradicție și capacitatea de a prinde relațiile în faze progresive, deci, propriu-zis, incapacitate de a face o judecată de relație deosebită de ,,judecata predicativă". ,,Dès lors, son jugement est toujours absolu, pour ainsi dire, et jamais relatif, car le jugement de relation suppose la conscience d'au moins deux points de vue personnels à la fois"[10]. ,,L'enfant tend à deformer les jugements de relation qu'on lui propose et à les ramener tous au type plus simple, parce qu'absolu, des jugements predicatifs" (Ibid. p. 286). Există însă un progres în judecata de relație a copilului. ,,Bref, telle paraît être la progression, point de vue propre, point de vue des autres et, enfin seulement, points de vue des objets, ou du jugement de relation en general" (Ibid. p. 288). Capacitatea de a prinde relațiile trece prin următoarele etape: pînă la 7—8 ani conceptul de relație este practic ignorat. Conceptul de frate este luat în sens absolut, fără relație de reciprocitate: Petre este fratele meu, dar eu nu sînt fratele lui; Paul este tatăl meu, dar eu nu sînt fiul lui. Între 7—8 ani și 11—12 ani el este definitiv elaborat.

Nu toți psihologii au fost de acord cu această interpretare a gîndirii copilului. Cum este posibil ca animale inferioare, cum sînt găinile, să aibă o percepție imediată a relațiilor, iar copilul pînă la vîrsta școlară (7—8 ani) să nu cunoască relația?

S-a obiectat just că, la orice vîrstă infantilă este prezentă cunoașterea relației, iar impresia că totuși relația nu-i este familiară este produsă de faptul elementar că copilul cunoaște caracterul relativ numai al unor concepte, la început puține, fapt care se explică ușor prin structura specifică a relației în genere. Diferitele stadii ale gîndirii copilului, care descoperă progresiv ce concepte sînt relative, se întîlnesc la toate vîrstele, după complexitatea problemelor ce includ relații[11]. Alți psihologi, adversari ai teoriei stadiilor de gîndire infantilă care se succed stratigrafic, obiectează lui J. Piaget că nu ține seama de ceea ce știe copilul și de mijloacele lui de exprimare și că de aceea confundă ignoranța cu incapacitatea de exprimare a copilului. Piaget este convins că un copil, incapabil de a prinde relația într-o chestie dată, va arăta aceeași incapacitate și față de alte relații.

[8] A. Müller, *Psychologie*, p. 139.

[9] W. Koehler, *L'intelligence des singes supérieurs*, trad. franceză, 1927, ed. II, 1931. Inteligența mai ales a cimpanzeului se constată indirect, prin ,,înconjur" (Umweg, le tour), al unei situații percepute ca totalitate de relații, soluționarea directă fiind asigurată de mijloacele congenitale. Vezi și P. Guillaume et J. Meyerson, *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*, în ,,Journal de psychologie normale et pathologique", 1930.

[10] J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, 1924, p. 28.

[11] L. Deshais, *La notion de relation chez l'enfant*, în ,,Journal de psychologie normale et pathologique", 1937, p. 114.

În concluzie, diferența dintre copil și adult în cunoașterea relațiilor este numai de grad. Limitele gîndirii copilului se explică prin lipsa de experiență, prin nefamiliarizarea cu datele problemei. Și adultul comite erori la fel, dacă este întrebat asupra lucrurilor cu care nu este familiarizat. În principiu, orice rezultat variază după natura, dificultatea și complexitatea problemei. Așadar la orice vîrstă se constată, la omul normal, limite în gîndirea coerentă, în capacitatea lui ,,logică", potrivit cu memoria, inteligența și cu mijloacele sale de comunicare. De aceea, la orice vîrstă, este posibilă o alunecare în gîndirea globală, sincretică ,,prelogică"[12].

În rezumat, deficiența cunoașterii relative nu numai la copil, ci la omul normal se explică, în prima linie, prin natura ireductibilă a relației, îndeosebi prin fundarea relației pe elemente absolute, care, în virtutea primatului lor, tind să acapareze relația. În adevăr, nu numai însușirea (așa-numita ,,judecată predicativă"), ci și relația este *inclusă* în termenii absoluți, este apartenentă lor, cu diferența că relația este inclusă în doi sau mai mulți termeni, în timp ce însușirea este inclusă numai într-unul singur. Trebuie, în sfîrșit, să repetăm că absolutul, de care am vorbit, nu este absolutul ,,metafizic", ,,transcendent", obiect de credință, izvorît din ,,setea de Necondiționat", ci el are o figură mai modestă, dar cu atît mai veridică, fiindcă constatăm prezența lui în orice relație, ca fundament al oricărei cunoașteri relative. Un absolut transcendent, în sensul adevărat al cuvîntului, un absolut străin de orice relație, un absolut personificat, hipostaziat, se distruge singur tocmai prin ceea ce ar trebui să constituie specificul său: izolarea de restul lucrurilor.

STRUCTURA RELAȚIEI VERIFICATĂ PRIN DOUĂ PROBLEME FILOZOFICE: LEGEA CAUZALITĂȚII ȘI PROCESUL CUNOAȘTERII ÎN GENERE

Analiza structurii relației și elucidarea condițiilor în care relația este cunoscută *nemijlocit* sînt de o însemnătate principială, pe care numai aplicarea lor practică, concretă, la mari probleme filozofice o verifică. Alegem ca ilustrare problema cauzalității și a cunoașterii, care revendică pe drept un loc central în filozofie, ca și în științele speciale.

Nu vom examina acum conceptul de cauzalitate în principalele sale aspecte istorice și sistematice, ci numai în aspectul pur logic (inclusiv gnoseologic), care ne interesează în primul rînd. Nimeni nu contestă că legea cauzalității, anume că orice schimbare are o cauză, exprimă o relație. ,,Raport cauzal" este un pleonasm. Nu ne iluzionăm spunînd că filozofia contemporană a găsit un refugiu în pozitivism, după ce criticismul kantian s-a arătat retrograd, în multe privințe, numai sub povara problematicii filozofice provocată de idealismul subiectiv al lui Hume, în jurul noțiunii de cauză. Se atribuie lui Hume meritul istoric de a fi demonstrat că relația cauzală, care face ca un proces (cauza) să producă alt proces (efectul), nu este obiect de percepție, nu poate fi dată într-o ,,impresie". De aceea, potrivit principiului gnoseologic a lui Hume că o idee care nu este o copie a impresiei nu are valoare obiectivă, urmează că relația cauzală nu este obiectivă, ci este determinată subiectiv, datorită celui de-al doilea principiu psihologic, alături de impresii și idei izolate, datorită asocierii ideilor. Cauza și efectul nu sînt legate de vreo ,,impresie", de percepție, ci de asocierea prin contiguitate temporală, care constată simpla succesiune, a procesului cauză și a procesului efect. Repetăm, succesiunea cauzală produce în conștiință o deprindere, o obișnuință care ne constrînge să acceptăm relația, și astfel *imaginația*, nu rațiunea ne oferă un surogat de necesitate.

Nu ne interesează acum celălalt argument, prin care Hume răpește raportului cauzal necesitatea: spre deosebire de raporturile matematice necesare, fiindcă sînt analitice, adică consecința este conținută în antecedent, raportul cauzal nu este analitic, fiindcă nu întrevedem în cauză, înainte de efectuarea ei, care va fi efectul produs de ea. Ne interesează numai primul argument: relația cauzală nu este obiect de percepție, nu este o ,,impresie" adică nu putem ,,vedea" cum cauza *produce* efectul.

Raportul cauzal nu are nici necesitatea analitică a raporturilor matematice, nici vivacitatea impresiei, din care derivă ,,credința" (belief) în realitatea impresiei, deci, în nici un fel, raportul cauzal nu este în lucruri, ci este un produs al imaginației pe baza obișnuinței, adică a repetării succesiunii. Neopozitivismul contemporan primește concluziile gnoseologiei idealiste a lui Hume: cauzalitatea nu este o ,,impresie", o ,,trăire" (Erlebnis), și nu este nici un raport logico-matematic, analitic, tautologic. Ea este o sinteză empirică cu coeficient variabil de probabilitate.

Critica conceptului de cauză în filozofia lui Hume a trezit pe Kant din ,,somnul dogmatic", cum declară acesta la începutul *Prolegomenelor*, și l-a determinat, pentru a salva necesitatea cauzalității, să înlocuiască simpla asociere de idei numai probabilă, cu o relație a gîndirii ,,spontane", care este totodată necesară, ca tot ce este apriori, dar și ,,sintetică", fiindcă se aplică la obiecte, adică nu rămîne în sfera ideilor, ca necesitatea analitică.

[12] L. Deshais, *op. cit.*, p. 133.

Descoperirea kantiană, resortul ,,revoluției copernicane", este conceptul de apriorism sintetic sau de ,,sinteză apriori", care condiționează realitatea fenomenală și de aceea au o aplicație ,,transcendentală". Apriorismul kantian este ,,constructiv" și ca atare el este principiul idealismului absolut al postkantienilor, al ,,epigonilor", de la Fichte la Hegel.

O înțelegere mai justă a structurii relației ne va ajuta să formulăm o soluție mai adecvată a problemei cauzalității, decît cele două clasice: soluția empiristă tradițională menținută de neopozitivism și soluția aprioristă kantiană și neokantiană. Exigența de a avea o percepție, o ,,impresie" a relației cauzale, ceea ce a fost pretextul fatalei complicații criticiste și pozitiviste, nu rezistă unui examen care s-a făcut în afara unor vechi prejudecăți filozofice. Relația cauzală nu este obiect de percepție distinctă de termenii relației; ea este dată nemijlocit în chiar suporturile relației, în ,,fundamentul" ei. Nu este necesar să avem și relația ca o ,,impresie" distinctă, după ce am perceput ca ,,impresii" independente fundamentul relației: lucrul-cauză și lucrul-efect. Deși relația este un plus față de fundamentul ei, acest plus nu este perceput ca ceva distinct, ca un element separat, ci este numai co-perceput în termenii ce constituie suportul ei substanțial. Nimic nu justifică transformarea relației într-un act sintetic al gîndirii, al ,,rațiunii pure". Relația cauzală trebuie să fie căutată în fundamentul ei, nu în afara lui, în gîndirea aprioricâ (neokantienii) sau în gîndirea-limbaj, așa cum o concepe neopozitivistul Moritz Schlick, cel puțin pentru relația de *coordonare* (Zuordnung), îndeosebi de coordonare a unui concept și a cuvîntului ce-l semnifică[13].

Să exemplificăm: cînd ascut un creion cu briceagul, am impresia (percepția) efortului meu, văd efectul produs de efort, anume, detașarea bucăților de lemn din vîrful creionului. Nu este necesar să am și o impresie aparte a acțiunii cauzale care trece din mușchii brațului meu în lemnul tăiat. Așa ceva nu poate fi perceput pentru simpla rațiune că nici o acțiune cauzală nu se desprinde dintr-un corp, trecînd oarecum printr-un salt în alt corp, în cel ce se schimbă și suferă un efect. Desigur, relația este mai mult decît termenii ei, dar acest ,,mai mult" nu este perceput ca separat de termenii relației. Deoarece orice relație, fiind — prin structura ei — generală, este și necesară, rezultă că relația cauzală este necesară, fiindcă este generală. Necesitatea relației cauzale rezultă din faptul că totdeauna cauza este însușirea atributului, calitatea obiectului individual. Necesitatea relației cauzale are un dublu izvor: generalitatea fundamentului ei, a însușirilor inerente substanței individuale, ca și generalitatea relației însăși. Nu ,,activitatea" gîndirii instituie raportul cauzal, ci ea are funcția de a transpune pe planul determinării și al clarității, adică pe planul judecății, ceea ce a fost perceput pe planul obiectelor. Diferitele specii de judecată nu exprimă formele apriori ale gîndirii, ci structurile diferite ale obiectelor. Relațiile nu sînt ,,forme" ale gîndirii, ci forme ale obiectelor, întrucît acestea sînt gîndite. Ele nu aparțin spontaneității gîndirii, ci spontaneității materialului gîndit. Obiectele lucrează ,,spontan", nu gîndirea.

Cealaltă relație capitală, așa-numita relație de cunoaștere, fără a avea dramatismul istoric al relației cauzale, a avut consecințe mult mai grave, din cauza falsei sale interpretări. Această interpretare poartă povara grea a relativismului sceptic și în general a mai tuturor controverselor fără rezultat din jurul faptului fundamental de cunoaștere. Se menține pînă astăzi opinia că însăși cunoașterea este o relație sau un raport între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Ce este adevărat în definirea cunoașterii prin relație, căci un element de adevăr există în această banală definiție? Dacă obiectul este ,,altul" decît subiectul sau conștiința cunoscătoare, dacă el este afectat, nu este schimbat întru nimic prin relația de cunoaștere, atunci relația de cunoaștere se fundează pe doi termeni eterogeni: un braț al compasului relațional se află în conștiință, iar celălalt ,,în afara conștiinței", în realitatea care există prin sine, fără concursul oneros al conștiinței mai mult sau mai puțin active. Numai idealistul așează și obiectul în conștiință, și atunci cunoașterea este un raport intern conștiinței, un raport dintre subiect și ,,conținuturile" sale, percepții, reprezentări, concepte. În ipoteza idealistă relația de cunoaștere este fundată pe termeni omogeni, fiindcă amîndoi se află în subiect. Obiectul a fost înghițit de subiect. Ne întrebăm atunci, de ce mai este nevoie de o relație pentru a se constitui cunoașterea, afară numai dacă ,,conținuturile" de conștiință nu sînt separate în mod propriu de subiect, așa cum sînt separate obiectele materiale, ,,lumea externă", cu singura deosebire că distanța dintre ele și subiect este mai mică și de aceea ele stau la dispoziția ,,activității" de prelucrare a gîndirii. Se neglijează prea ușor faptul fundamental că subiectul se cunoaște pe sine nemijlocit, fără a se dedubla altfel decît cel mult lingvistic într-un subiect și un obiect, căci, în cazul cunoașterii de sine, subiectul și obiectul sînt identice, nu deosebite ca în cunoașterea ,,altuia", a ,,lumii externe".

În fenomenul cunoașterii ,,altuia" este prezentă o relație, dar rolul acestei relații este

---

[13] M. Schlick, *Erkenntnistheorie*, ed. II, 1925, p. 351.

falsificat. În adevăr, cunoașterea „altuia" nu este cunoașterea a ceea ce se află în conștiință, ci dimpotrivă este cunoașterea a ceea ce nu se află ascuns în cutele secrete ale conștiinței, ci în cîmpul infinit al unei realități independentă de conștință. Dar oare obiectul extern, pentru a fi cunoscut, nu trebuie să aparțină conștiinței într-un fel sau altul, nu trebuie să devină o „imagine" a obiectului? Această „interiorizare" este necesară, dar ea a fost mistificată, falsificată. „Interiorizarea" nu se referă la obiectul cunoscut: obiectul nu pătrunde în conștiință, oricît de ospitalieră ar fi conștiința. „Interiorizată" este numai *relația* obiectului cu conștiința, nu însuși obiectul, fiindcă numai astfel cei doi termeni eterogeni, subiectul și obiectul, intră în contact, oarecum „fac cunoștință". Cunoașterea nu este însăși relația, ci un rezultat al relației. Relația are rolul de a prezenta conștiinței un obiect, de a-l revela, nu de a-l ascunde, de a-l deforma sau „subiectiva". Ceea ce numim „percepție", „reprezentare", „concept" nu este o dublură a obiectului, nu este o entitate, nu este obiectul intrat în conștiință, ci este însăși *relația* obiectului cu o conștiință pentru a fi cunoscut, pentru a ieși din singurătatea sa.

Relația nu este dar cel mai mare obstacol pentru cunoașterea obiectelor însele; relația nu subiectivează lumea externă, ci ea, dimpotrivă, dezvăluie, prezentifică nenumăratele fețe ale lumii. Prin lume, cosmos, înțeleg nu numai obiectele cu proprietățile lor cantitative, ciobiectele cu toate însușirile lor, inclusiv cele calitative (culori, sunete, temperaturi, mirosuri etc.), care pentru idealism sînt produse de subiect și de aceea existente numai în el, în timp ce în afară de el s-ar afla numai obiectele cu proprietățile lor pur spațiale și mecanice. Obiectul este mai bogat decît admite concepția mecanică, iar bogăția lui calitativă nu este o „creație", nu este o ofrandă a spiritului creator, după unii chiar a organelor de simțuri, căci chiar dacă conștiința ar fi „creatoare" de realități necunoscute obiectelor, ea face parte din realitate și este adaptată acesteia, deci nu conștiința este proprietara calităților, ci realitatea. Conștiința dezvăluie calitățile lucrurilor, nu le produce și nu le proiectează în lucruri, așa cum poetul atribuie lumii stările sale afective. Dar și în cazul poeziei, realitatea nu este străină de bucuriile și necazurile omului.

Prin urmare, relația dintre subiect și obiect nu este însăși cunoașterea, nu constituie esența cunoașterii, ci este numai un moment secundar, deși necesar, moment datorită căruia obiectul este prezent subiectului sub forma unei modificări a *actelor* de percepere, reprezentare, concepere. Inițial, subiectul posedă numai actele de percepere, reprezentare, concepere etc. care sînt însușiri ale conștiinței. Dimpotrivă percepția, reprezentația, conceptul etc. exprimă relația dintre actele conștiinței și obiectul independent de conștiință, relație care revelă în același timp cu obiectul și rolul subiectului în cunoaștere, contribuția lui în fenomenul de cunoaștere. Rolul relației este și aci, ca în orice relație, de a scoate la lumină însușirile celor doi termeni aflați în relație, nicidecum de a le falsifica, atribuind subiectului o putere pe care nu o poate avea: puterea de a produce o dublură „fenomenală", „subiectivă" a obiectului. Dacă cunoașterea ar fi numai relația dintre subiect și obiect, cum ar putea ea oglindi multiplele relații ale obiectelor, țesătura lor de relații, *precum și — mai ales* — obiectele care nu sînt relații, ci substratul relațiilor? Faptul elementar că în cunoaștere se reflectă obiectele cu relațiile lor exclude definirea cunoașterii ca relație. *Cunoașterea se servește de relație, nu este aservită ei, deci nu este ea însăși relația gnoseologică.* Constatarea este valabilă încă mai mult în logica dialectică. Relația este resortul dialecticii în cele trei aspecte ale ei: metodă, gnoseologie, logică[14]. Structura dialectică nu poate fi înțeleasă fără obiectivitatea relațiilor. Relația de cunoaștere este una din relațiile dialectice ale lumii: ea este tensiunea dintre subiect și obiect, pentru ca obiectul să se dezvăluie subiectului și să dezvăluie însuși subiectului rolul acestuia în structura vieții.

În concluzie, relația în genere și relația gnoseologică în special nu justifică absolutizarea „relativității cunoașterii" în dauna realității; ele nu sînt un obstacol pentru a aborda lucrurile în cele mai ascunse cute ale lor, ci dimpotrivă sînt cel mai prețios auxiliar al realității, *mai ales prin raportul cauzal* dintre lume și conștiință, raport care susține relația de cunoaștere. Chiar variația de „perspectivă" după subiecte și condițiile istorice este un mijloc necesar pentru a reflecta nenumăratele „aspecte", nesfîrșitele posibilități obiective și subiective.

---

[14] A. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, în „Cercetări filozofice", An. IV, nr. 5, 1957, p. 89.

CONCEPȚIA LUI TUDOR VIANU ASUPRA RAPORTULUI DINTRE NAȚIONAL ȘI UNIVERSAL ÎN CULTURĂ

DE

M. BULIMAR

Relația dintre național și universal în cultură constituie una dintre problemele care au generat, cu deosebire în cultura noastră, îndelungate și foarte vii dezbateri. Ea a preocupat nu numai pe filozofii culturii, ci deopotrivă pe esteticieni și literați, pe istorici și critici de artă, pe oameni politici etc., constituind și în zilele noastre un subiect mereu viu de reflecție teoretică și, nu mai puțin, de interes practic nemijlocit.

Pe plan european, după cum se știe, problema a fost ridicată inițial din perspectiva teoretică a filozofiei germane a culturii, îndeosebi a concepțiilor profesate de gînditorii ,,istoriști''. Dacă teoria ,,progresist-rațională'', dominantă printre intelectualii francezi și anglo-saxoni, avansa interpretarea conform căreia cultura ar propune întregii omeniri scopuri comune, în sensul progresului rațiunii și al asigurării ,,libertății și egalității'' între oameni, ,,istoriștii'' considerau omenirea numai prin elementele ei componente individuale — popoarele și națiunile —, cărora le propuneau doar dezvoltarea originalității lor.

Reînviată după primul război mondial, dezbaterea problemei raportului dintre național și universal nu făcea altceva decît să reia — cum avea să observe Tudor Vianu — disputa dintre iluminismul francez și romantismul german, așa cum acesta din urmă își precizase tendințele în epoca luptelor contra lui Napoleon și a încercării împăratului de a unifica Europa după principiile liberalismului burghez [1].

În țara noastră dezbaterea problemei a căpătat în trecut o deosebită amploare, presa politică și culturală consacrînd numeroase articole și studii ,,chestiunii'' specificului nostru național și raporturilor culturii românești cu Europa. E suficient să amintim, privitor la aceasta, activitatea desfășurată de revista ,,Viața românească'', care, mai ales prin Garabet Ibrăileanu și Mihail Ralea, a militat constant și în spirit progresist pentru afirmarea în literatură și în cultură a originalității noastre naționale [2]. Firește ,,Viața românească'' nu este singura publicație care a desfășurat o asemenea activitate. Dar dacă nu e locul să enumerăm aici revistele ce i s-au asemănat în astfel de idei, nu putem omite faptul că, în aceeași perioadă interbelică, problema ,,specificului național'' a fost sistematic deformată prin interpretări tendențioase de pe poziții politice etniciste, tradiționaliste și naționaliste, cărora le corespundeau, pe plan ideologic, atitudini și concepții iraționaliste sau mistic-religioase.

Ca estetician și filozof al culturii, Tudor Vianu nu a putut ocoli nici el tema privitoare la specificul național, deși în climatul interbelic fiecare repunere în discuție a acestei teme îi trezea o oarecare nemulțumire. Ce înțelege însă Vianu prin ,,specific național'' în cultură? Cum se constituie după el acest specific, care-i sînt notele cele mai caracteristice și în ce raporturi se află *naționalul* și *universalul* în cultură? Iată doar cîteva întrebări care l-au frămîntat constant pe Tudor Vianu, la care el a dat anumite răspunsuri a căror examinare în spirit marxist nu ni se pare lipsită de interes istorico-filozofic. Se va putea fixa astfel mai exact locul ocupat de Vianu în istoria filozofiei românești și, în plus, se va dovedi că unele idei ale sale își păstrează nealterată actualitatea și însemnătatea teoretică.

★

Încă din 1918, pe cînd era student și proaspăt redactor la ,,Literatorul'' lui Alexandru Macedonski [3], Tudor Vianu scria un articol care ridica direct problema specificului național în cultură. Intitulat *Romain Rolland*, acest articol pune — într-un stil care, avînd în vedere anii de atunci ai publicistului, nu putea fi decît juvenil, bătăios și radical — cîteva întrebări importante. Printre ele, întrebarea ,,pur teoretică'', dacă e cu putință de închipuit o dezvoltare culturală în afară de cuprinsul unei anumite formațiuni naționale, dacă umanitarismul scriitorilor și oamenilor de cultură exclude din principiu atașamentul lor la o patrie dată și la valorile tradiției ei cultu-

[1] Cf. Tudor Vianu, *Idei trăite*, în ,,Viața românească'', 1958, nr. 4, p. 101.

[2] Vezi de ex., Garabet Ibrăileanu, *Caracterul specific național în literatura română*, în ,,Viața românească'', 1922, nr. 11; Mihail Ralea, *Fenomenul românesc*, în ,,Viața românească'', 1928, nr. 5.

[3] Tudor Vianu a devenit redactor la ,,Literatorul'' în 1819, înlocuindu-l, începînd cu nr. 6 al revistei, pe I. Peltz.

rale. După opinia sa, Romain Rolland greşea învinovăţind pe scriitorii ţărilor beligerante (e vorba, firește, de primul război mondial — *M.B.*) de a nu fi stat la o parte, ca niște olimpici spectatori, păstrînd astfel unitatea morală a lumii civilizate. Greşea, pentru că scriitorii sînt datori — afirma răspicat Vianu — să fie alături de ţara şi de poporul lor. În nici o ţară, continua Vianu, concepţia lui Rolland nu a putut avea aplicare. Scriitorii au luptat şi ei, în timpul războiului, cu mijloacele ce le-au stat la îndemînă. Iar dacă privim în perspectivă, vom observa că finalitatea acţiunilor lor nu are numai un caracter patriotic, ci are, în acelaşi timp, şi un caracter internaţionalist. ,,Căci servi întregul, servind partea, şi civilizaţia toată, servind pe a ta"[4]. Fără să-şi pună încă problema căutării unui răspuns teoretic, sistematic şi larg elaborat la întrebarea *ce este specificul naţional în* cultură, Tudor Vianu arată că umanitarismul şi iubirea faţă de propria-ţi naţiune nu se exclud. Doar ,,trăind adînc viaţa poporului tău, ajungi să iubeşti umanitatea pe care el o reprezintă..."[5].

În articolul *Spiritul vioi. Cîteva cugetări relative la cultura română* (1921), Tudor Vianu este de părere că la baza culturii noastre moderne ar sta două idei: ideea naţională şi ideea raportării noastre active la cultura europeană. E de semnalat că, încă din acest articol, Vianu se desolidarizează în subtext de unele interpretări date culturii de Fr. Nietzsche. Cultura, crede Vianu, nu poate fi definită ca ,,unitate de stil", ci mai degrabă ca o ,,varietate de manifestare". Cultură înseamnă ,,unitate în varietate, cugetare şi caracter; cugetare numeroasă, diversă, vie...". În spiritul ,,istorismului", el admite că fiecare cultură este o individualitate distinctă, care aspiră către un sistem propriu de valori.

Intrarea propriu-zisă în domeniul problematicii specificului naţional în cultură Tudor Vianu şi-o face cu studiul *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* (1929). E adevărat că şi în *Masca timpului* (1926), oprindu-se asupra *Caracterelor artei româneşti*, emite unele idei ce interesează îndeaproape această teză, însă ele se referă, cum se întrevede chiar din titlu, nu la cultură în genere, ci la artă numai. Caracterele unei arte naţionale — arăta de pe atunci Vianu — se desăvîrşesc odată cu trecerea timpului; de aceea, unde timpul îndelung nu permite extragerea constantului în schimbare şi a comunului în variaţie, caracterele generale sînt greu de stabilit[6]. Ideea aceasta a lui Tudor Vianu trebuie să fie bine reţinută, pentru că ea va reveni mereu, fără prea importante modificări, în toate scrierile în care îşi va mai pune, de acum înainte, întrebarea relativă la specificul naţional al culturii. Studiul *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* cuprinde şi el această idee; căci Tudor Vianu afirmă şi aici idealul originalităţii naţionale, dar mai mult ca o *ţintă* decît ca un punct de pornire. Întrebarea: cine sîntem, care este originalitatea noastră, se limpezeşte pentru fiecare popor — scrie Vianu — abia prin operele lui numeroase, într-o etapă îndelungată de creaţie culturală. Doar popoarele cu un lung trecut, cu o activitate întinsă şi bogată sînt acelea care dobîndesc o fizionomie precisă în concertul celorlalte popoare, cîştigîndu-şi originalitatea lor. Tocmai din aceste motive, idealul cultural pe care-l preconizează Tudor Vianu — şi aici şi în alte scrieri — este idealul *activist*, îndemnător la creaţie continuă, la activitate practică, în sensurile cele mai bune ale acestui termen[7]. ,,Realizarea culturală a specificităţii unei societăţi în locul introspecţiei extenuante, este ceea ce filozofia recomandă" — notează, cu evidentă apăsare, Tudor Vianu[8]. Este evidentă aici delimitarea gînditorului nostru de concepţia abstractă, speculativă, aprioricâ asupra specificităţii. Numai *valorile practic create* sînt purtătoare ale ,,specificului", acesta neputînd fi programat în mod aprioric.

Mult mai pe larg se ocupă Vianu de problema specificului naţional în *Cursul de sociologie* pe care l-a ţinut la universitatea bucureşteană în anul univ. 1932—1933. Puţin cunoscut, acest curs, rămas litografiat, cuprinde un întreg capitol despre *Monografia socială şi problema specificului naţional*.

Discuţia despre specificul naţional este de la început socotită aici o ,,problemă mai înaltă şi mai generală", ,,unul din punctele nevralgice ale culturii româneşti", în jurul căruia s-au iscat polemici din cele mai aprinse. Nevoia de afirmare a unui specific naţional datează la noi mai demult, constată Vianu. Ea este identificabilă în critica pe care ,,junimiştii" au făcut-o culturii româneşti, depistînd în formaţia ei modernă o neadaptare a formelor împrumutate de curînd la fondul sufletesc specific poporului nostru. Dar cu deosebire în anii de după primul război mondial, arată

---

[4] T. V. *Romain Rolland*, în ,,Literatorul", 1918, nr. 15, p. 7.

[5] Tudor Vianu, *Naţionalism şi Umanitarism*, în ,,Sburătorul", *1*, 1919, nr. 18, p. 422; vezi şi art. său *Inteligenţă şi sentiment*, în ,,Sburătorul", *1*, 1919, nr. 23, p. 540.

[6] *Masca timpului*, Arad, 1926, p. 43.

[7] Vezi, cu privire la aceasta, studiul nostru ,,*Activismul" ca ideal cultural la Tudor Vianu*, în ,,Revista de filozofie", 1971, nr. 10.

[8] Tudor Vianu, *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*, Bucureşti, 1929, p. 25

T. Vianu, problema specificului național ajunsese un fel de obsesie a tuturor spiritelor preocupate de propășirea culturii românești.

Dar, se întreabă T. Vianu, ce înseamnă la urma urmelor acest specific național? Noțiunea de specific național ar deriva din romantism, mai cu seamă din cel german. Cultura ,,raționalistă", anterioară romantismului și lipsită de simț istoric, afirma idealuri valabile pentru toți oamenii și pentru toate popoarele. ,,Idealurile raționaliste ale veacului al XVIII-lea, ale veacului luminilor, erau idealuri generale, făcute fără considerația condițiilor de loc și de timp în care feluritele societăți trăiesc"[9]. Spre deosebire de iluminism, romantismul aduce cu sine o ascuțire a interesului pentru ceea ce era în viața fiecărui popor ceva absolut individual. Dezvoltîndu-se ideea de individualitate a culturilor naționale, s-a desprins și o nouă cerință, o nouă normă a culturii. S-a ajuns la susținerea ideii că nu după un model general omenesc trebuie să se realizeze culturile, ci că ele trebuie să-și realizeze virtuțile lor particulare. Acest punct de vedere apare cu cea mai mare claritate la Hegel, după care cultura exprimă sufletul poporului (*Volksgeist*). Diferitele spirite ale popoarelor se înlocuiesc succesiv în istorie, astfel încît fiecare popor este chemat să-și aducă contribuția sa esențială o singură dată în decursul desfășurării vieții istorice. Cam în acest înțeles hegelian — constata Vianu — s-a discutat despre specific național și în cultura românească. ,,Specificul național despre care au vorbit gînditorii români n-ar fi decît acest *Volksgeist*, acest spirit al poporului, care animă produsele culturii sale și care se manifestă de-a lungul întregii lui vieți, însă într-un moment special al istoriei sale cu deosebită putere și cu deosebită eficacitate"[10].

Cine vorbește de specificul național al unei culturi, arată T. Vianu, afirmă de fapt că într-un plan mai adînc decît fenomenele culturale ar exista o realitate ascunsă, latentă, care alcătuiește sufletul poporului sau specificul național și care determină fenomenele de la suprafață: formele politice pe care le ia societatea, formele artistice, cele religioase, cele morale etc. Trecînd peste faptul că Vianu nu întrevedea, în această perioadă, factorii istorici de ordin material-obiectiv în determinarea ,,sufletului" poporului, să notăm concluzia lui: nu se poate studia niciodată specificul național, care este o virtualitate de adîncime a culturii. Noi putem studia doar ceea ce se petrece la ,,marginea, la periferia culturii". Iată de ce, potrivit lui, cine spune că este mai important de studiat specificul național în loc de a studia societatea sau istoria în mod concret, în manifestările lui reale, preferă să studieze ceva invizibil și latent, în loc de ceva vizibil, și în felul acesta trebuie să admită o parte de aproximație, de ipoteză de conjectură, care însă nu înseamnă niciodată un progres în cercetare[11].

În al doilea rînd, Tudor Vianu atrage atenția asupra caracterului *procesual* a ceea ce numim specific național. El are perfectă dreptate să spună că nu este sigur că se poate vorbi de un specific național ca de o virtualitate permanentă a culturii unui popor, ca de o calitate spirituală care nu s-ar schimba în decursul vieții comunității respective. Exemplul culturii franceze, luat ca ilustrare pentru asemenea teză, este întru totul revelator. Dacă vom compara poporul francez din veacul al X-lea cu cel din timpul Renașterii, din timpul lui Ludovic al XIV-lea și din zilele noastre, vom constata cu ușurință, după valorile culturale pe care le-a creat în aceste etape, că nu este același. Sufletul națiunilor, conchide Vianu, trăiește și se schimbă; de aceea, ideea de specific național, care presupune o constantă noțională, este o idee care nu poate fi primită fără nici un fel de critică[12]. Iar dacă, totuși, se încearcă o caracterizare a unei societăți, cu scopul de a pune de acord instituțiile cu realitatea socială, această caracterizare se realizează mai bine ,,nu pe calea aceasta a unei realități ascunse, latente, care *nu știm bine ce este*", ci prin integrarea diferitelor aspecte ale vieții sociale. Din acest motiv, Vianu aprobă și elogiază chiar metoda de cercetare a școlii monografice condusă de Dimitrie Gusti[13].

Tudor Vianu nu respinge, deci, ideea specificului național al culturilor moderne, dar ceea ce se numește specificul unei culturi este, potrivit opiniei lui, consolidat abia de-a lungul secolelor.

Rugat, mult mai tîrziu, să încerce o definiție mai exactă a noțiunii de specific na-

---

[9] Tudor Vianu, *Curs de sociologie. Puncte de vedere în sociologia contemporană*, litografiat de C. Borghi și M. Cernea, Univ. din București, 1933, p. 443.

[10] *Ibidem*, p. 445.

[11] *Ibidem*, p. 446.

[12] *Ibidem*, p. 447.

[13] ,,Monografia socială față de această alternanță ne dă răspunsul în sensul ultimei afirmații: ea socotește că în locul afirmației vagi, literare, diletantice asupra specificului național, este mai indicată cercetarea prin metoda exactă, pentru ca înarmați cu aceste cunoștințe de fapte sigure, să ne îndreptăm către acel scop care este dorit de toți: adoptarea instituțiilor vii, adică a acelor instituții care răspund nevoilor oamenilor pentru care sînt făcute" (*Curs de sociologie*, p. 448).

țional, Vianu evită să răspundă direct, precizînd și cu acest prilej că, după părerea sa, o cultură nu devine conștientă de specificul ei național decît într-o etapă avansată a dezvoltării ei. Nefiind punctul de plecare al unei culturi, specificul național se cristalizează într-un proces îndelungat de evoluție și poate fi definit abia atunci cînd cultura respectivă și-a creat o tradiție, cînd a atins stadiul maturității ei[14].

Mai trebuie ținut seamă apoi, observa cu îndreptățire Vianu, că nu se poate vorbi de specific național, în egală măsură, pentru diferitele ramuri ale culturii. Din toate formele de cultură asupra cărora teoreticianul poate face generalizări cu privire la specificul național, materialul hotărîtor îl dau mai mult creațiile literaturii și ale artei, decît cele ale științelor. Pentru artă, specificul național e ceva inerent, el alcătuiește „caracterul" ei. Numai artiștii superficiali, fără chemare adîncă, vorbesc un limbaj cosmopolit, *Volapük*-ul artei. Artiștii cei mai mari au rădăcini profunde și graiul lor, chiar cînd ajunge să fie ascultat și înțeles de întreaga lume, poartă în el modurile expresiei de-acasă[15]. Spre deosebire de arte, științele însă își propun teme, folosesc metode și un sistem noțional comun tuturor popoarelor, deci mai puțin legate de felul particular de a fi al fiecărui popor în parte[16].

Admiterea specificului național în cultură se corelează strîns cu sentimentul patriotismului, cine vorbește de cel dintîi neputînd să nu se refere și la cel din urmă. Tudor Vianu știe bine lucrul acesta și considerațiile lui pe această temă sînt nu numai bogate și interesante, dar și foarte actuale.

Vianu distinge net între specific național și patriotism adevărat și activ, pe de o parte, și naționalism cultural, rasism și șovinism, pe de altă parte. Este de prisos a spune, scrie Vianu, că patriotismul activ, în care vedem una din cele mai însemnate tendințe componente ale noului spirit reconstructiv, n-are nimic de-a face cu resentimentele unui egoism șovin și cu acea evocare a străfundurilor arhaice și obscure din sensibilitatea anumitor oameni care de atîtea ori în trecut i-a condus către ura de rasă sau către atitudinile agresive față de indivizii situați în afară de comunitatea națiunii și a statului[17]. Însușirea națională, ca element profund al psihologiei oricărui om, se formează prin încrucișarea altor influențe și după alte legi decît cele ale biologiei[18], iar patriotismul adevărat nu se confundă cu ura împotriva altor popoare și nu se găsește în nici o relație de antagonism cu iubirea omenirii întregi[19]. Odată create, deși izvorîte din nevoile și frămîntările unei comunități umane determinate istoric și spațial, din năzuințele și aspirațiile unei națiuni, valorile culturale capătă, în același timp, dacă sînt veritabile, o semnificație și o funcție universală.

Întrebîndu-se cu ce criteriu putem aprecia valoarea universală a unora dintre creațiile literare, Tudor Vianu dă un răspuns care poate să fie considerat valabil, *mutatis mutandis*, pentru valorile culturale în general. După opinia sa, posedă o valoare universală acele opere care, reprezentînd cu mare forță și claritate timpul și locul lor, au reușit să-și prelungească însemnătatea dincolo de acestea și, după proba repetată a secolelor sau deceniilor, să se mențină în conștiința de cultură a oamenilor de azi. „Apreciem... valoarea universală a unor opere literare, spune Vianu, din unghiul timpului și cu interesele care ne sînt proprii. O operă poate să se fi bucurat de o mare notorietate într-o epocă destul de lungă și în multe puncte ale lumii; nu-i recunoaștem însă valoarea universală dacă n-a ajuns pînă la noi ca un element integrant al culturii înaintate a vremii noastre" [20].

Cultura omenirii — luată în întregul manifestărilor ei —, este un produs al tuturor popoarelor și națiunilor, o creație a întregii omeniri. Bunurile de cultură nu s-au constituit niciodată într-o singură țară și prin geniul unui singur popor. Iar a vorbi despre popoare mari și mici, în materie de cultură, i se pare lui Vianu o enormă aberație. Nu există popoare mici și mari decît ca expresie statistică. Popoarele cele mai puțin numeroase au dat și continuă să dea opere în care sufletul omenesc

---

[14] Vezi M. C., *Cu acad. Tudor Vianu despre originalitatea culturii române*, în „Gazeta literară", *9*, 1962, nr. 52 din 27 dec.

[15] Tudor Vianu, *George Enescu*, în „Gazeta literară", V, 1958, nr. 37 din 11 sept.

[16] Idem, *Originalitatea contribuției culturale a românilor*, în vol. *Studii de literatură română*, ed. cit., p. 563.

[17] Cf. idem, *Spiritul reconstrucției*, în vol. *Transformările ideii de om și alte studii de estetică și morală*, 1946, p. 160.

[18] Idem, *Jurnal*, București, E.P.L., 1961, p. 19.

[19] Idem, *Iubirea patriei ... sentimentul meu cel mai adînc*, în „Gazeta literară", 13, 1966, nr. 20 din 19 mai.

[20] Idem, *Literatura universală și literatura națională*, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 282.

trăiește în forme de mare originalitate și seducție [21].

În multe din scrierile sale, dar mai ales în prelegerile sale universitare de *Istorie a literaturii universale*, Vianu a fost preocupat mult de ideea necesității de a întări în conștiința auditorilor săi convingerea că există o *unitate de cultură* a lumii întregi.

Această unitate culturală este înțeleasă de Tudor Vianu multilateral. Ea nu e redusă numai la comunicarea dintre diferitele domenii ale culturii, la schimbul neîncetat de influențe reciproce între diversele specii culturale. Unitatea culturii descinde mai întîi, potrivit autorului român, din *unitatea idealurilor* general-umane, care au inspirat și au propulsionat creația culturală universală. Într-adevăr, există o condiționare social-istorică a valorilor și idealurilor. Dar, pe deasupra condițiilor specifice ale epocii istorice, ale claselor sociale și ale zonei geografice, idealurile cele mai înalte și valorile cele mai autentice și mai veridice ale umanității se întîlnesc totuși undeva, într-un punct superior al atmosferei spirituale generale. Așa se face că în literatura beletristică a tuturor vremurilor și popoarelor sînt mereu reluate unele teme, care, deși de fapt sînt arhaice, par de fiecare dată proaspete; și tot așa se explică punctele de convergență ale unor valori și idealuri (morale, estetice etc.) cultivate cu grijă de oameni, dincolo de barierele unei epoci, ale unei națiuni sau ale unei clase sociale. Firește, temele care circulă dintr-o cultură în alta sau dintr-un timp în altul dobîndesc aspecte și funcționalități noi, potrivit împrejurărilor sociale ale fiecărei culturi în parte [22].

Unitatea de cultură a lumii e explicată de Tudor Vianu, în al doilea rînd, prin realitatea — mereu prezentă — a schimburilor și influențelor culturale.

Ajuns, odată cu trecerea anilor, să respingă total teoria „morfologică" a culturii, teorie potrivit căreia fiecare cultură este un fel de plantă înrădăcinată în solul ei, o lume închisă în sine, prin care ajunge la expresie un anumit fel de a simți lumea și viața, ceea ce ar determina izolarea absolută și incomunicabilitatea dintre culturi, — Tudor Vianu subliniază că, dimpotrivă, în ciuda depărtărilor, a dificultăților, a conflictelor armate, oamenii și-au transmis neîncetat produsele fanteziei și ale inteligenței lor. Sfidînd toate obstacolele, bunurile de cultură au continuat să se propage de la unele popoare la altele, ajungîndu-se în final la munca solidară de cultură a omenirii întregi [23]. Există — constată Vianu — o circulație mondială a bunurilor culturii, fără de care lumea modernă nici nu poate fi înțeleasă [24]. Comunicațiile dintre cultura Orientului și Occidentului, bunăoară, au fost continue și fecunde. Iar dacă unele generalizări ale filozofiei metafizice consideră aceste două culturi drept niște realități morale deosebite sau chiar opuse, științele istorice, privind lucrurile dintr-un alt punct de vedere, regăsesc legăturile dintre ele și devin în stare să evoce „acea cultură unitară a lumii, în care s-au vărsat afluenți provenind din toate părțile ei" [25]. Toate științele moderne sînt produsul unei colaborări internaționale. Iar despre arte se poate spune același lucru, cu adaosul doar că acestea nu au așteptat timpurile moderne pentru a colabora între ele. Circulația temelor și procedeelor artistice, influențele continui emanate sau receptate de focarele de creație cele mai variate și cele mai îndepărtate unele de altele sînt fapte atît de evidente pentru Vianu, încît el poate afirma cu temei că istoria artelor nici nu se mai poate face astăzi decît în perspectiva întregii activități a lumii [26].

Problema influențelor culturale nu e însă numai un fapt care se impune constatării. Influența culturală ridică ea însăși întrebări importante pentru filozofia culturii. Una dintre aceste întrebări ar fi, în primul rînd, aceea relativă la *cauzele* care provoacă o influență culturală; imediat apoi, din aceasta se iscă întrebarea privitoare la *condițiile* în care influențele culturale pot avea loc.

O operă nu lucrează asupra alteia în mod întîmplător sau numai din pricină că a apărut mai devreme. Influențele, susține Vianu, operează numai acolo unde natura terenului social le absoarbe și le face rodnice [27]. O influență culturală nu devine activă și nu dă rezultate decît acolo unde și atunci cînd există nevoie de ea. De aceea, cercetarea izvoarelor interne ale unui fapt de cultură trebuie întreprinsă și desăvîrșită în cadrul mai larg al istoriei societății în care influențele au devenit fecunde. Cu totul îndreptățit reproșează Tudor Vianu istoriei literare de a fi studiat, multă vreme, influențele, dar nu *receptările*, adică de

---

[21] Idem, *Metode de cercetare în istoria literară*, în vol. *Studii de literatură română*, ed. cit., p. 26; vezi și vol. *Literatura universală și literatura națională*, ed. cit., p. 296.

[22] Idem, *Poezia și înțelegerea dintre popoare*, în „Gazeta literară", VI, 1959, nr. 52 din 24 decembrie.

[23] Cf. Idem, *Metoda de cercetare în istoria literară*, în loc. cit., p. 26.

[24] Idem, *Goethe*, București, E.P.L., 1962, p. 42.

[25] Idem, *Orient și Occident într-o discuție filozofică*, în „Orizont" 1965, nr. 8, p. 16.

[26] Idem, *UNESCO și cultura modernă*, în „Buletin al comisiei naționale a R.S.R. pentru UNESCO", 1959, nr. 1, p. 13.

[27] Idem, *Literatura universală și literatura națională*, ed. cit., p. 288.

a fi urmărit presiunea trecutului şi a străinătăţii asupra prezentului şi a naţionalului, dar nu şi deschiderea acestora către trecut şi străinătate. De ce o influenţă străină lucrează într-o literatură naţională, rămîne un fapt inexplicabil — arată Vianu —, dacă nu ţinem seamă de condiţiile sociale şi intelectuale care au făcut-o posibilă [28]. Influenţele literare se petrec în mod necesar, dar nu prin simpla presiune mecanică a faptelor literare anterioare asupra celor ulterioare, ci printr-o acţiune de selectare, adică prin absorbţia acelor influenţe menite să sprijine şi să nutrească atitudinea spirituală a scriitorului. Într-o influenţă literară — subliniază filozoful nostru — avem de-a face totdeauna cu un „emiţător" şi un „receptor". Influenţa nu se produce însă prin acţiunea emiţătorului asupra receptorului, aşa cum lucrurile sînt înţelese deobicei, ci mai curînd în sens invers, prin lucrarea de extragere a elementelor trebuincioase aflate de receptor în opera emiţătorului [29].

În legătură cu problema influenţelor culturale, Tudor Vianu pretinde că prelegerile lui de *Istorie a literaturii universale* au operat o adevărată răsturnare a poziţiilor mai vechi, convingînd că influenţele trebuiesc înţelese ca „adevărate alianţe ideologice", active acolo unde natura terenului social le face necesare şi le poate absorbi. „Pentru a înţelege, deci, influenţele — scrie Vianu —, este necesar să porneşti de la punctul de vedere al receptorului lor, care din mulţimea influenţelor posibile selectează pe aceea mai necesară lui, pe aceea care poate contracta o „alianţă ideologică". Şi mai departe: „Teoria «alianţelor ideologice» a fost, în curs, una din aplicaţiile cele mai însemnate ale materialismului istoric şi aceea prin care socotim a fi îmbogăţit teoria generală a comparatismului" [30].

E justificată această mîndrie a lui Tudor Vianu?

Adevărul este că, în cea de a doua etapă a creaţiei sale, adică după anul 1945, Vianu aplică într-un mod inspirat concepţia materialist-istorică la studiul comparat al literaturilor. Vom nota însă că ideea condiţionării sociale a influenţelor dintre literaturile naţionale o exprimase, e drept că simplificînd oarecum problema, încă G. V. Plehanov [31] („...*influenţa reciprocă se datoreşte asemănării structurii sociale*" a ţărilor. „*Influenţa literaturii unei ţări asupra literaturii altei ţări este direct proporţională cu asemănarea dintre relaţiile sociale ale acestor ţări. Ea nu există deloc atunci cînd această asemănare este egală cu zero*"). Rămîne însă incontestabil preţioasă contribuţia lui Tudor Vianu la dezvoltarea teoriei generale a comparatismului în spiritul materialismului istoric.

Dar Tudor Vianu a evidenţiat şi alte aspecte ale problemei influenţelor culturale, aspecte pe care Plehanov şi alţi teoreticieni, marxişti sau nemarxişti, le-au lăsat în umbră. El arată, bunăoară, referindu-se la literatură, că există şi elemente ale creaţiei unui popor, care rămîn neasimilabile dincolo de graniţele lui, chiar atunci cînd momentul producerii lor ne este contemporan. Dacă vom lua însă seama la aceste elemente incapabile să depăşească particularismul lor şi să se integreze în larga conştiinţă literară a lumii, vom descoperi totdeauna — ne previne Vianu — că mărginirea în puterea lor de a se comunica provine din lipsa lor de umanitate [32].

Filozof al culturii şi estetician de prestigiu, Tudor Vianu nu pierde din vedere nici faptul că o operă literară, ca orice operă de cultură dealfel, nu trebuie niciodată prezentată ca o simplă ţesătură de influenţe străine. O operă literară nu e, cum cred unii comparatişti, rodul simplei acţiuni intelectuale a unui model străin, ci ea este rodul împrejurărilor concrete în care a apărut şi a găsit audienţă [33].

În sfîrşit, punîndu-şi problema dacă schimburile culturale au un rol pozitiv, stimulator, dacă ele operează ca un factor creator, motric, într-o cultură, sau dimpotrivă, Vianu e ferm încredinţat că nu există posibilităţi ale progresului în nici unul din domeniile creaţiei, dacă ne lipsim de îmbogăţirea substanţei de cultură, rezultată din schimburile culturale. Istoria culturii, în toate manifestările ei, îi apare lui Tudor Vianu ca fiind istoria felului în care popoarele lumii au colaborat de-a lungul secolelor şi mileniilor pentru a găsi soluţii la aceleaşi probleme mari. S-a putut întîmpla ca una din aceste soluţii să apară

---

[28] Idem, *Jurnal*, ed. cit., p. 196.

[29] Idem, *Materialismul istoric şi dialectic în studiul istoriei literare*, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. I, 1965, Bucureşti, p. 451.

[30] Idem, *Literatura universală şi literatura comparată*, în „Rev. înv. sup.", 1965, nr. 4, p. 39—40.

[31] Gh. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 148; Idem, *Contribuţii la problema dezvoltării concepţiei moniste asupra istoriei*, Bucureşti, 1951, p. 186.

[32] Cf. Tudor Vianu, *Literatura universală în serviciul păcii*, în „Steaua", 1959, nr. 6, p. 39.

[33] Idem, *Antichitatea şi Renaşterea*, în vol. *Studii de literatură universală şi comparată*, 1960, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R., p. 7—8.

într-un anumit loc al lumii, dar niciodată n-a rămas numai acolo, ci călătorind, reapărînd într-un loc deosebit, s-a înapoiat îmbogățită și perfecționată. Pentru că, de fapt, ,,creatorul culturii este omenirea întreagă'' [34]. Originalitatea unei culturi nu este cu nimic periclitată de schimburile culturale. Dimpotrivă, acestea sînt mai curînd ,,alimentul și condiția originalității''. Ca un organism ce se întreține și se dezvoltă prin asimilarea substanței străine, *creația originală* de cultură se hrănește și crește prin utilizarea rezultatelor celor mai diverse ale creației eterogene. ,,Cine cunoaște multe lucruri din cultura lumii nu riscă nicidecum să-și limiteze originalitatea — spune Vianu. Te sufocă o singură influență tiranică, dar te eliberează un orizont larg deschis, o vedere întinsă asupra culturii omenirii'' [35]. Iată de ce cărturarul român militează pentru extinderea orizontului prin dezvoltarea schimburilor culturale. Tocmai prin larga împărtășire la întreaga muncă de cultură a omenirii, însăși sinteza de cultură proprie poate să se extindă, să se îmbogățească și să se adîncească, folosind varietatea și mulțimea elementelor descoperite. Pentru noi, românii, — consideră Vianu — schimburile culturale cele mai importante sînt acelea cu țările socialiste. În aceste țări, orientarea ideologică, ca și orînduirea economică, pune probleme și atinge rezultate asemănătoare cu ale noastre. Dar schimburile noastre culturale nu se reduc și nu trebuie să se reducă la această arie. Trebuie să ne intereseze ,,tot ce vine din largul lumii, pentru a cunoaște toate formele progresului uman, pentru a selecționa ce ne convine mai bine și pentru a face sinteza noastră de cultură mai bogată și mai adîncă'' [36]. Deschiderea către schimburile de cultură cele mai întinse este, dealtfel, și o puternică garanție a prețuirii reciproce dintre popoare. Iar în această prețuire, pacea lumii își găsește una din coloanele ei cele mai rezistente și mai durabile [37].

[34] Idem, *Schimburile culturale*, în ,,Gazeta literară'', VII, 1960, nr. 37 din 8 sept.
[35] Idem, *Jurnal*, ed. cit., p. 103.
[36] *Ibidem.*
[37] *Ibidem.*

Filosofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 4/1975

Din sumar: M. MAŠSIK, VL. RUML, Problematica filozofică a omului și rezultatele ei; J. ZEMAN, Noțiunea de reflectare în filozofia marxistă contemporană; S. I. POPOV, ,,Calitatea vieții'' și lupta ideologică contemporană; M. T. IOVCIUK, Unele probleme sociologice ale dezvoltării culturii spirituale în condițiile revoluției științifice și tehnice contemporane; E. LIŠKOVÁ, Excepționalismul american și cauzele lui; A. WIRTH, Dialectica național-internațional în dezvoltarea societății socialiste; V. I. KLUŠIN, J. PINKAVA, Cîteva probleme filozofice ale spațiului și timpului; Cea de-a 200-a aniversare a lui F. W. J. Schelling (I. CERNY, M. SOBOTKA).

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 7/1975

Din sumar: H. KORCH, W. ENNUSCHAT, „Dialectica naturii" a lui Engels şi unitatea cunoaşterii ştiinţifice; H. HÖRZ, Experiment, model, teorie; F. GELHAR, Spaţiul şi timpul ca forme de existenţă ale materiei; P. BEURTON, Cu privire la dialectica evoluţiei biologice; CZ. NOWIŃSKI, Legile biologice şi metoda dialectică; U. RÖSEBERG, Reflectarea dialecticii obiective a naturii în teoriile matematizate din ştiinţele naturii; K. SKIEBE, Consideraţii asupra legilor în biologie; I. BAUER, „Dialectica naturii" a lui Friedrich Engels; H. LEY, Despre situaţia teoriei dezvoltării în ştiinţele naturii; R. SIMON, Chimie şi dialectică.

Nr. 8/1975

Din sumar: J. BECHER, P. FRIEDRICH, Structura relaţiilor de producţie socialiste şi legile economice ale socialismului; H. BEYER, Condiţii şi caracteristici ale luptei de clasă în ţările capitaliste ale Europei; E. FROMM, K. SOKOLOWSKI, Despre locul pluralismului în ideologia burgheză contemporană; W. KIRCHGÄSSNER, H. SÄNGER, Probleme gnoseologice şi pedagogice privind folosirea mijloacelor de predare şi învăţare în pregătirea filozofică a studenţilor; E. KAISER, H. POLDRACK, Dispute în problema teoriei marxiste a adevărului; G. BIEDERMANN, F. LINDNER, Conferinţe despre Schelling de la Jena; CH. IWASAKI, Despre viaţa filozofică în Japonia.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Niculae Bellu

ETICA LUI KANT

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, 1974, 427 p.

Participă:

VASILE DEM. ZAMFIRESCU
ALEXANDRU BOBOC

O INTERPRETARE NOUĂ A ETICII LUI KANT

DE

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Cartea semnată de Niculae Bellu reprezintă nu numai o interpretare nouă a unei părţi a gîndirii lui Kant (etica), ci a întregii lui filozofii. În acest sens este semnificativ faptul că prima secţiune însumînd 107 pagini, o treime din totalul lucrării, este dedicată în întregime analizei filozofiei kantiene.

În ce rezidă noutatea interpretării avansate de autor privitor la filozofia lui Kant?

În general, s-a conservat în interiorul gîndirii marxiste opinia consacrată de tradiţie că doar Hegel s-ar afla în proximitate ideativă faţă de Marx, în timp ce Kant ar fi mult mai depărtat de ideile de inspiraţie marxistă, ba

Rev. filoz., XXII, 6, 681–684, Bucureşti, 1975.

chiar exterior lor. Or, Niculae Bellu ne înfăţişează un Kant inedit, foarte apropiat în unele puncte de Marx, fără a neglija, desigur, ceea ce îi desparte.

Kant, subliniază autorul, este primul precursor important al lui Marx, gîndirea sa constituind ,,prima încercare sistematică şi de geniu de a se elabora o întemeiere teoretică vizînd *angajarea filozofiei* în noua ei direcţie istorică. Este direcţia care « sfarmă » (prin Kant şi mai ales prin Hegel), cum va scrie Engels, vechea metodă — « esenţialmente wolffian-metafizică » — pentru a atinge punctul înalt al realizării ei, cînd Marx va scrie pe frontispiciul noii filozofii: « Filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba* »" (p. 22).

Principalul argument pe care autorul îl aduce în sprijinul afirmaţiei sale este sensul pe care îl are *practicul* la Kant. Nu este desigur vorba de un sens aparent, oferit de litera textului, ci de un sens ascuns care poate fi scos la lumină doar depăşind, pe de o parte, neclarităţile gîndului kantian ce nu este însoţit întotdeauna de conştiinţa limpede a tuturor implicaţiilor sale, iar pe de altă parte, încifrările voite, menite a-l feri pe Kant de reproşurile oficialităţilor suspicioase ale vremii sale.

Acest sens profund al practicului este sensul care-şi găseşte mai tîrziu elaborarea desăvîrşită la Marx: ,,Practica este văzută aici ca existenţă obiectivă, activitate obiectivă, producţie materială, producţie a relaţiilor obiective şi producţie a ideilor corespunzătoare, o practică care transformă şi construieşte o realitate dinamică, ascultînd de propriile sale legi" (p. 24). Susţinînd că ideea menţionată ,,...apare şi se constituie treptat încă în cercetările filozofiei critice", deşi doar ,,într-o primă formă unilateral elaborată şi de aceea încă închisă în ea, nedezvăluindu-şi adevărul ..." (p. 24), N. Bellu realizează un autentic demers de hermeneutică marxistă.

Kant asociază însă adesea practicului sensul de domeniu al moralităţii, deci doar *un aspect* al umanului, ceea ce ar face dificilă admiterea interpretării autorului. În alte locuri Kant defineşte practicul ca ,,tot ceea ce este posibil prin libertate". De aceea: ,,ceea ce se poate astfel reţine ca exprimînd semnificaţia kantiană a practicului, dincolo de sensurile concrete care îi sînt atribuite în contexte diferite, este ascunsa sa însuşire generică genuină de a crea sau de a produce tot ceea ce este posibil prin libertate" (p. 26—27). Această definire îi permite lui Niculae Bellu o interesantă răsturnare interpretativă: nu este nevoie să extindem sensul practicului de la sfera moralităţii la întreaga sferă a existenţei umane, de la parte la tot, pentru că identificarea întregului (practicului) cu partea (moralitatea) este realizată de Kant pornind de la întreg la parte pe baza numitorului comun al libertăţii. Kant pare deci a le fi gîndit distinct şi a le fi asociat doar întrucît în cuprinsul moralităţii caracteristica esenţială a practicului, de a fi ceea ce este posibil prin libertate, apare mai pregnant.

Înţelegerea practicului ca suprapunîndu-se cu spaţiul existenţial propriu şi specific al umanului, şi nu doar cu o parte a acestuia (morala), conduce la o reconsiderare a locului practicului în cadrul sistemului gîndirii kantiene, reconsiderare care nu interesează doar exegeza marxistă a criticismului, ci orice exegeză asupra lui Kant în general. În această viziune *practicul* apare în calitate de *concept cheie al întregii gîndiri critice* şi nu doar a unei singure critici (*Critica raţiunii practice*). Practicul este conceptul care face posibilă unirea diferitelor părţi ale filozofiei kantiene *într-un tot coerent articulat*.

Dar această situare nouă a practicului are drept consecinţă imediată atragerea *cunoaşterii* în cîmpul practicii: ,,Implicarea practicului în sfera cunoaşterii *transformă cunoaşterea însăşi într-un domeniu supus la rîndul său legilor practicii* şi de aceea cu neputinţă de înţeles *fără continua sa raportare la practica umană* ca condiţia sa" (p. 25—26). În felul acesta este depăşită imaginea tradiţională despre cunoaştere înţeleasă ca pură contemplare, în afara oricărui contact cu activitatea practică. Evident, acest gînd nu are la Kant o deplină limpezime, însă el este prezent şi constituie fără îndoială, arată Niculae Bellu, unul din aspectele ,,revoluţiei filozofice" săvîrşită în Germania ca un corespondent al revoluţiei politice din Franţa, revoluţie filozofică pe care, după cum precizează Engels, o inaugurează Kant.

O altă consecinţă importantă a centrării criticismului în jurul practicului o reprezintă o nouă înţelegere a omului în cîmpul filozofiei: antropologia filozofică kantiană. În 1800 Kant adaugă celor trei întrebări fundamentale cu care se îndeletnicise pînă atunci — Ce pot şti?; Ce trebuie să fac?; Ce-mi este îngăduit să sper? — o a patra; Ce este omul? Simpla punere a acestei întrebări marchează, cum subliniază Niculae Bellu, ,,asimilarea şi atestarea antropologiei printre disciplinele fundamentale ale filozofiei" (p. 84). Dar nu este vorba doar de atît: noua disciplină este plasată într-o poziţie privilegiată, întrucît primele trei întrebări trimit la cea de a patra.

În răspunsul lui Kant la această ultimă întrebare N. Bellu descifrează cu subtilitate şi forţă analitică, dincolo de obscurităţile şi tatonările filozofului, elemente care anticipează o concepere marxistă a omului. Este vorba în mod esenţial de descoperirea omului real care

„*produce în întregime din sine însuşi, spontan*, pe parcursul muncii sale, tot ce trece dincolo de ordinea mecanică (naturală) a existenţei sale", a omului care „nu este apt de nici o altă fericire sau perfecţiune, decît de aceea pe care şi-a determinat-o el însuşi ca o nevoie, pe temeiul propriei sale raţiuni" (p. 85).

Omul este deci o fiinţă aparte care are capacitatea de a se autodetermina (un aspect al antireligiozităţii lui Kant pe care autorul o documentează convingător pe întreg parcursul lucrării), de a interveni în cursul lumii naturale în virtutea cauzalităţii libere sub al cărei semn stă. Omul se defineşte prin excelenţă ca o fiinţă liberă, iar izvorul specificităţii sale se află în sfera practicului.

Aproape şocante la prima vedere, trezind rezistenţele pe care le stîrneşte orice interpretare care se desparte radical de tradiţie, ideile avansate de N. Bellu în secţiunea întîi a lucrării sale capătă pe parcursul lecturii o anume evidenţă provocată atît de argumentele, cît şi de sugestiile textului, acea evidenţă pe care o are adevărul odată ce este rostit. Este un adevăr care, fără îndoială, va provoca multe controverse, dar care îl readuce pe Kant în atenţia gîndirii filozofice româneşti înveşmîntat în haine contemporane.

Un interes egal prezintă şi interpretarea pe care Niculae Bellu o dă analizelor kantiene asupra practicului luat în sens restrîns (ca moralitate). Exegeza tradiţională rezolva etica lui Kant într-o formulă trinitară: apriorism, formalism, rigorism, formulă care putea fi întîlnită atît la adepţii cît şi la criticii lui Kant. Această formulă era asociată cu ideea, atît de acreditată încît devenise subînţeleasă, că etica lui Kant este o etică normativă. În viziunea lui Niculae Bellu, etica lui Kant este în primul rînd o *etică cognitivă*, preocupată de cunoaşterea moralei şi nu de reglementarea ei: „...Kant nu este un moralist sau moralismul său apare mai curînd ca starea de redondanţă care însoţeşte pătrunzătoarele sale investigaţii teoretice asupra naturii moralităţii şi a valorii sale în mersul istoriei" (p. 35). Semnificativ în acest sens este titlul unuia din paragrafele lucrării: „Caracterul *explicativ* (teoretic) al conceptului de imperativ categoric" (sublinierea ne aparţine).

Pentru cititorul familiarizat cu interpretările tradiţionale, o astfel de opinie pare la prima vedere cel puţin surprinzătoare, dacă nu chiar forţată. Autorul îşi susţine însă poziţia printr-o argumentare pe cît de detaliată pe atît de convingătoare, la care nu ne putem referi decît pe scurt.

Apriorismul, optarea pentru punctul de vedere sincronic, nu diacronic, poate fi înţeles ca o atitudine metodologică ce în mod deliberat face abstracţie de geneza unui fenomen (în cazul acesta, fenomenul moral) pentru a putea studia funcţionarea lui. Este o atitudine care conduce la cunoştinţe incomplete, dar care nu este lipsită de valoare euristică. Pe această cale ajunge Kant să descrie una din „legile proprii ale fiinţării morale". Orice sistem de norme morale (*codexul*) are o istorie, însă subiectul care îl realizează cotidian sau care se *raportează la el în mod cotidian* îl percepe ca pe o cerinţă necondiţionată, „detaşată de practica nemijlocită, autonomă, nedecurgînd logic din nici o experienţă şi din nici o nevoie imediată, sensibilă şi verificabilă" (p. 288). Singura justificare a autorităţii de care se bucură este existenţa sa. El nu se impune datorită unei motivaţii directe, aparente, el nu este ipotetic, ci *categoric*. Prin urmare, arată Niculae Bellu, Kant nu distinge aici între bine şi rău în vederea unei recomandări, ci se situează în planul demersului cognitiv constatînd că principiul funcţionării oricărei morale odată constituite este de a se impune necondiţionat, ca imperativ categoric (p. 289).

Este momentul să facem o observaţie terminologică. Deşi în discutarea viziunii kantiene asupra moralei, moralităţii şi a ceea ce este moral, autorul rămîne în cadrul accepţiilor *conferite iniţial, totuşi considerăm că* îmbogăţirea acestor termeni cu noi accepţii, familiare cititorului contemporan, ar fi făcut necesare anumite distincţii şi precizări pentru a evita eventuale confuzii şi neînţelegeri. La Kant morala se suprapune cu binele, moralitatea înseamnă realizarea binelui, iar un act moral este calea spre moralitate, este actul care are drept motivaţie binele. Terminologia eticii contemporane a păstrat acest sens, dar s-a îmbogăţit şi cu alte sensuri. Dintre acestea cel care ar putea crea dificultăţi de înţelegere datorită interferenţelor cu primul sens, este sensul neutru, care desemnează domeniul specific al acestei sfere a spiritualităţii umane, sferă care include atît valorile morale pozitive cît şi pe cele negative. Adjectivul moral din formula „un act moral" desemnează din această perspectivă doar domeniul de aparţinenţă al actului, fără să specifice sensul lui de conformitate sau neconformitate cu binele, pentru a-l diferenţia de alte tipuri de acte (politic, religios).

Una din calificările care s-au dat eticii kantiene şi care s-a bucurat şi se mai bucură încă de mult credit este aceea de a fi o *etică formalistă*. N. Bellu îşi propune să demonstreze netemeinicia ei. „Formalismul lui Kant, ca dezinteres teoretic pentru orice conţinut, e mai curînd o legendă, decît adevărul viu al filozofiei sale, dar o legendă care a făcut epocă..." (p. 354).

Kant, în urma analizelor pe care le întreprinde asupra moralei aşa cum se oglindeşte în conştiinţa comună, ajunge la concluzia că

universalitatea şi necesitatea moralei se întemeiază pe forma maximei. Încă Hegel, arată autorul, îi reproşează lui Kant „abstracţia absolută de orice conţinut". Dar nu numai Hegel, ci majoritatea celor care i-au analizat etica (ultimul critic notabil al „formalismului" kantian fiind Max Scheler care dedică una din lucrările sale cele mai importante — *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Ethik der Werte* — tocmai studiului acestei probleme).

În polemică cu această suită de critici, N. Bellu consideră că nu este vorba de desconsiderarea *oricărui* conţinut, ci doar a oricărui conţinut *sensibil* (pragmatic) (p. 171). Universalitatea formei maximei se bazează pe instituirea omului ca scop în sine, care-i dă conţinut. Acest conţinut primeşte pe parcursul cercetării kantiene cîteva determinări: a) omul a devenit în mod *obiectiv* scop-în-sine; b) de aici posibilitatea ca omul să se considere şi *subiectiv* ca scop în sine şi să facă din această considerare datoria sa fundamentală faţă de sine şi faţă de ceilalţi oameni; c) capacitatea voinţei umane de a fi universal legiuitoare, în sensul că-şi dă singură legea morală.

Desigur este *doar* un *început* de determinare, dar nu poate fi vorba de absenţa oricărui conţinut care primeşte unele determinări. În legătură cu această problemă a determinării conţinutului, a materiei unei morale care să aibă atributele necesităţii şi universalităţii nu ar fi fost lipsită de interes o referire *directă* la lucrarea lui Max Scheler mai sus amintită. Deşi acesta se situează pe poziţia tradiţională în privinţa formalismului, soluţia pe care o propune pentru a putea avea un conţinut (materie) al moralei suficient de determinat interior — o etică a valorilor — merită atenţia gînditorului contemporan, indiferent de modul în care explică Scheler obiectivitatea valorilor.

În sfîrşit, fără a ne mai opri şi asupra altor aspecte originale ale analizei întreprinse de autor, cum ar fi problema „libertăţii ca datorie", problema personalităţii, a religiei şi antireligiei în postulatele nemuririi sufletului şi existenţei lui Dumnezeu, vom încheia prin cîteva consideraţii referitoare la „rigorism".

I s-a atribuit lui Kant opunerea moralei şi a fericirii (înţeleasă de filozoful german ca satisfacere a cerinţelor sensibilităţii). De fapt Kant nu spune decît că morala nu se poate întemeia pe arbitrariul cerinţelor sensibilităţii „... doctrina morală, fără să respingă fericirea, ba chiar considerînd ca *o datorie a fiecăruia să se îngrijească de fericirea sa*, se opune categoric să ia fericirea ca principiu, deci să o introducă ca o condiţie în principiul ei" (p. 296). Este vorba mai curînd de o controlare şi modelare a sensibilităţii, decît de o reprimare a ei, Kant ştiind că reprimarea sensibilităţii duce în cele din urmă la imposibilitatea realizării moralei.

Rezultat al unor studii stăruitoare şi a unor reflexii îndelungate, lucrarea *Etica lui Kant* reprezintă prin intenţie şi realizări o reuşită remarcabilă care permite accesul la sensuri pînă acum necunoscute ale criticismului şi care poate constitui totodată un prilej pentru rodnice discuţii asupra hermeneuticii marxiste în general şi asupra unei hermeneutici marxiste aplicate la textele kantiene.

O CONTRIBUȚIE LA CERCETAREA MARXISTĂ A ETICII LUI KANT

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Recunoscută în mod unanim ca una dintre înfăptuirile durabile ale cugetării moderne, opera lui Immanuel Kant s-a integrat deja ca o componentă esențială în patrimoniul clasic al culturii, continuînd totodată să influențeze pe multiple planuri progresul teoretico-filozofic contemporan. Așa cum au probat-o manifestările ample prilejuite de aniversarea a 250 de ani de la nașterea ilustrului gînditor, ceea ce, în virtutea unei tradiții neokantiene, s-a numit ,,*Kantforschung*'' constituie încă o direcție puternică și plină de învățăminte.

Urmărind numai sumar *Actele celui de al patrulea Congres Internațional « Kant »* (Mainz, aprilie 1974), precum și volumele sau articolele apărute în principalele reviste filozofice din lume, ne putem convinge că, în jurul moștenirii criticismului, departe de a se întreprinde doar studii de exegeză, așa cum se încetățeniseră cîndva în literatura germană de specialitate, s-a desfășurat o amplă confruntare de idei, cercetătorii și interpreții de cele mai diferite orientări și inspirații întrecîndu-se în străduința de a evidenția actualitatea spiritului critic și, în amănunt, a ideilor autorului ,,*Criticilor*'' pentru reconstrucția ce se desfășoară astăzi în logică, metodologie, epistemologie, filozofia științei, filozofia istoriei, filozofia valorilor și a culturii, antropologia filozofică, filozofia acțiunii, etică, estetică, istoria filozofiei etc. Interesul sporit pentru studii kantiene, interes ce s-a manifestat pe larg și în cercetarea marxistă (revistele de filozofie, inclusiv revista noastră, i-au consacrat lui Kant grupaje de articole), se dovedește astfel a fi operă veritabilă și actuală, necesară progresului valorilor în cultura veacului nostru, și nu expresia unei maniere istoriciste și, cu atît mai puțin, a unui spirit epigonic, cum ar fi poate înclinată să creadă o judecată pripită asupra faptelor.

În contextul cercetărilor contemporane asupra lui Kant, recenta lucrare a lui Niculae Bellu trebuie apreciată, incontestabil, ca o contribuție la analiza marxistă a eticii criticismului și totodată ca un îndemn la sporirea preocupărilor de cultivare a gustului pentru receptarea valorilor perene ale culturii, atît de necesar astăzi formării spiritului de discernămînt, de critică, izvorît cîndva din tradițiile clasice ale gîndirii, în special cele kantiene, și constitutiv marxismului ca teorie revoluționară.

Remarcăm de la început că autorul a procedat cu stăruință și migală în studierea temei, ceea ce ne prezintă în volumul de față fiind rezultatul unei experiențe de mai mulți ani în cîmpul textelor kantiene, experiență marcată de o serie de articole publicate în ,,Revista de filozofie'', de elaborarea unor prelegeri universitare (Vezi Niculae Bellu, *Etica lui Kant*, Centrul de Multiplicare al Universității din București, 1972, 211 p.) și a unei postfețe la traducerea principalelor opere etice kantiene (Editura științifică, 1972). Pe de altă parte, atrage atenția preocuparea de a îmbina exegeza asupra operei critice cu punerea în lumină a valorii și actualității unor demersuri ale acesteia pentru noul stadiu al dezvoltării eticii și al nevoilor etice ale omului epocii socialismului. Căci, așa cum precizează autorul, reevaluarea sensurilor majore ale criticismului etic ,,îi revine gîndirii socialiste — confruntată cu problemele acute ale propriilor sale alternative morale'' (p. 7).

Rezervîndu-ne dreptul de a desfășura mai către sfîrșitul acestei discuții cîteva opinii personale, vom căuta să evidențiem principalele rezultate ale studiului minuțios întreprins de colegul nostru asupra unui sistem de gîndire deosebit de complex și dificil, care va continua să atragă atenția și să suscite interesul cercetătorilor de cele mai diverse formații. Căci cine ar putea pretinde că a spus ultimul cuvînt într-o problematică așa de controversată, și oarecum particularizată prin insolitul demersurilor ei, cum este cea a criticismului etic? La dificultatea temei se adaugă astfel bogăția literaturii asupra ei, literatură ce tinde deja să ia proporțiile unui imens continent ideatic, ceea ce, fără îndoială, face necesară o delimitare strictă a problemelor de cercetat și a moștenirii interpretative pe care se poate construi o nouă modalitate de evaluare și, implicit, o nouă deschidere spre Kant.

2. Preocupat în esență de sensul unei cercetări marxiste a filozofiei lui Kant, autorul își propune să evidențieze ceea ce este viu în concepția acestuia asupra fenomenului moral, elementele prin care marele gînditor modern

anticipa un anumit ,,curs al lucidității critice în filozofia morală și, în parte, întemeierea lui teoretică"(p. 5). Căci vie este cutezanța lui Kant de a fi descifrat ,,geneza unui nou concept necesar al moralei", fiind primul care a surprins ,,sensul de proces al naturii moralei" și a inaugurat ,,o analitică a legilor sale de manifestare", ceea ce constituia pentru vremea aceea ,,o sfidare și anunța o stare de revoltă a gîndirii, în numele libertății și al omului care refuză vechile scheme și își depășește astfel propria sa limitare anterioară" (p. 6). Incontestabil, Kant apare ,,ca precursorul unor vremuri în pregătire", înlăturînd, ca și Aristotel odinioară, ,,orice primat al *autorității* în cercetarea adevărului", ceea ce are o mare semnificație pentru înțelegerea sensului originar al impulsului kantian în geneza teoriei etice contemporane (p. 12, 13).

Într-adevăr, criticismul etic își devansa timpul către ,,universul libertății" (despre care vorbea Marx), către o înnoire morală radicală, care, deși formulată încă într-o formă abstract-speculativă, inaugura o nouă modalitate de gîndire și viață etică. Tocmai această particularitate permite autorului ca, pornind de la aprecierile întemeietorilor marxismului, să argumenteze teza că descifrarea filozofiei lui Kant aparține timpului (Kant însuși precizase că va fi necesar un timp istoric pentru a fi înțeles), că, pentru semnificația anticipărilor ei în direcția teoriei umanismului marxist (și chiar a comunismului, cum preciza Engels în 1845) această filozofie poate fi evaluată la adevărata ei valoare abia de gîndirea epocii socialismului (p. 11).

În ansamblu, lucrarea lui N. Bellu se prezintă ca o încercare de a-l reciti pe Kant din perspectiva originalității sale anticipative în raport cu geneza marxismului, mai ales a conceptelor marxiste de practică și de om ca ,,ființă generică" (socială), care-și construiește propriul său etos și cadru de viețuire printr-un efort perpetuu de dinamizare și umanizare a lumii. De aici și ponderea mare pe care o ocupă în lucrare analiza practicului kantian, înțeles ca ,,*tot ceea ce e posibil prin libertate*" (p. 20), ,,*expresie* nemijlocită a libertății și totodată *matricea* care o face posibilă" (p. 43), spațiul ,,universului uman" deosebit de cel al naturii (p. 45), ,,teritoriul voinței libere" (p. 47) etc. De fapt, întreaga secțiunea I (,,Sensul unei cercetări marxiste a filozofiei lui Kant", pp. 9—107) este în esență o cercetare în amănunt a *practicului* în înțeles kantian și a implicațiilor sale, care reapar desfășurate apoi în secțiunile II și III (consacrate evaluării marxiste a operelor etice kantiene, precum și întregirii lor prin filozofia kantiană a religiei, istoriei, omului etc.) și chiar în sinteza finală (secțiunea IV), intitulată semnificativ ,,Sensul viu al contradicțiilor teoretice în filozofia kantiană".

Desfășurîndu-și analizele în spiritul aprecierilor lui Marx și Engels, autorul ajunge, de fapt, la concluzia că Immanuel Kant a reușit să înțeleagă moralitatea ca pe un progres obiectiv și necesitatea unei conștiințe lucide asupra acestui proces (p. 344), precizînd totodată că ideea de sens al existenței umane trebuie considerată ca ,,pivot" al filozofiei morale a criticismului. ,,S-a conturat, astfel, — scrie N. Bellu — o nouă interpretare posibilă a filozofiei morale kantiene, întemeiată pe constatarea că — pe parcursul dezvoltării ei — se constituie mai curînd o tendință deschisă spre *un nou înțeles al ființării omului în lume*, proiectînd ca necesar și posibil un sens superior al vieții, un sens al strădaniei omului... Ceea ce vizează, de fapt, Kant este o filozofie a auto-determinării morale a omului, imaginată *la scara istoriei*, respectiv statuarea unei noi conștiințe și a unui nou mod de viață a omului..." (p. 347).

Kant punea în lumină ,,ceea ce omul și epoca poseda ca potențial moral, altfel ascuns și confuz, făcînd posibilă *solicitarea interesului general* pentru chemarea la viață... întreaga problemă a moralei kantiene se constituie din necesitatea înzestrării umanității cu conștiința-de-sine a energiilor creative pe care le posedă virtual, făcînd astfel activă vigoarea necesară propriei sale ridicări *dincolo de condiția acelui timp...*" (pp. 348—349). Însăși celebra formulare kantiană ,,legea morală în mine" — subliniază autorul — este ,,un fel radical nou al omului de a-și gîndi propria viață". Filozofia morală kantiană devine astfel ,,o întemeiere a îndatoririi omului de a acționa și totodată o chemare la acțiune. Morala însăși capătă, din acest moment, semnificația acțiunii: o acțiune în vederea ridicării omului la exprimarea propriei sale naturi, dar înțeleasă de Kant ca exprimînd pura cerință a voinței morale..." (p. 368). Specificul politicului în epocă, politic care ,,era strict cancelaristic" și în afara întrebărilor reale care confruntau epoca, ,,dilată imaginea kantiană asupra moralei, atribuindu-i acesteia posibilități și funcții politice-sociale care nu-i aparțin și o depășesc. Are loc, în fond, o reducție în sens moral a marilor probleme social-politice în curs de maturizare" (p. 370).

Ideea reabilitării moralei, cu largi incursiuni în textele în care Marx și Engels tratează problemele omului și ale fenomenului moral, este urmărită pe tot parcursul și reapare în paragraful ,,Situarea social-istorică a eticii lui Kant", cu care se încheie cartea. Autorul subliniază că la Kant se prefigurează ,,ipoteza unui *nou model istoric al moralei*", care vizează ,,o morală văzută din perspectiva dezvoltării

condiției umane" (p. 407). Surprinzînd momentul activ, creator și modelator al moralei și distingînd morala însăși prin această însușire, Kant „anticipează prefigurînd *un nou concept posibil al moralei*, model abstract, nu însă discordant cu un timp istoric cînd considerarea omului ca scop în sine însuși tinde să-și piardă caracterul efemer al unui deziderat pios și dimpotrivă să-și capete efectivitatea constantă a unei necesități practice... prin cercetarea lui Kant filozofia morală plasează omul în fața propriilor sale probleme, constituind — în zorile timpurilor moderne și în limitele lor — o reabilitare a umanului și a moralei, pe care le leagă indisolubil, obligîndu-le să ia act de dependența lor reciprocă" (p. 415).

De fapt, filozofia morală kantiană este tipică pentru maniera eticizării problemelor social-politice, pentru fenomenul specific filozofiei clasice germane numit de Marx „refugierea în abstract", care a fost însoțit însă de elaborarea unei filozofii a acțiunii, particularizată la Kant ca „teoria germană a revoluției franceze" (Marx). Tocmai pornind de la aceste deschideri, autorul desprinde, credem, din opera etică a criticismului în primul rînd premisele teoriei marxiste a practicii și, inevitabil, ale noii filozofii a omului (antropologia filozofică a lui Marx) și numai în al doilea rînd ideea kantiană a *autonomiei eticului*, fără să se angajeze, din păcate, în analiza semnificației acestei idei pentru viitorul eticii și chiar al axiologiei și filozofiei moderne a culturii. O reflecție circumscrisă mai mult valorificării analizelor întreprinse de Hegel, Marx și Engels, *reflecție absolut necesară* pentru evaluarea eticii lui Kant și a elaborării eticii marxiste însăși, constituie, credem nota dominantă a lucrării lui N. Bellu.

Fără a intra în analizele de amănunt întreprinse de autor, atragem atenția asupra punctelor nodale ale argumentării tezei interpretative ilustrată mai sus cu cîteva citate. Ne vom opri astfel, inevitabil, mai întîi la analiza și evaluarea *practicului* kantian, care, după părerea autorului, are o importanță hotărîtoare în descifrarea semnificației istorice și actuale a criticismului etic.

Pornind de la ideea kantiană a deosebirii dintre *teoretic* și *practic*, precum și de la aceea a „primatului practicului", se formulează teza că *practicul kantian* are însușirea „de a produce gîndire, idei și chiar filozofie", fiind independent față de orice „principiu limitativ"; în fond, „în spatele investigației asupra condiției de posibilitate a unității conceptului cu realitatea, gîndirea teoretică viza înțelegerea mișcării practice a istoriei însăși, iar ideile revoluționare ale timpului își căutau în interiorul rațiunii practice propria lor întemeiere și justificare" (p. 17—18). Luînd ca premisă teza lui Marx după care Kant a fost un „idealizant purtător de cuvînt" al burgerilor germani, teză ce surprinde înțelesul operațional al practicului, N. Bellu precizează următoarele: în filozofia morală a criticismului sînt înmănunchiate „momentele procesului în care un *conținut istoric determinat* al practicii parcurge metamorfozarea sa în filozofie pe calea abstractizării și generalizării" (p. 22). Deși rezultă din unele texte kantiene că „practicul" ar fi „domeniul moralei", el — susține autorul — este implicat și în sfera cunoașterii (probabil ca autoactivitate a gîndirii, credem noi) și are în genere sensul de „însușire generică genuină de a crea sau de a produce tot ceea ce este posibil prin libertate" (p. 27).

Într-un sens mai riguros — precizează autorul — prin „practic" Imm. Kant „distinge, evident vag, contururile unei procesualități obiective, înlăuntrul căreia ființează omul și care este forma acestei ființări" (p. 28). Spre deosebire de *teoretic* (are și el o natură activă, dar are o limitare), practicul are însușirea „de a produce ceea ce nu este încă dat" (p. 33), este „mișcarea autoproducerii de sine a omului și a omenirii" (p. 34), spațiul de geneză a umanului. „Rațiunea practică" ar însemna „prezența unui *alt tip de rațiune*", „a cărei însușire cu totul specifică este de a produce tot ceea ce constituie universul umanului și dimensiunea omului însuși, ca subiectul acestui univers" (p. 31). Cu aceasta, „rațiunea practică" exprimă tendințele umaniste ale epocii, iar *practicul* este „*expresie* nemijlocită a libertății și totodată *matricea* care o face posibilă (p. 43). Prin ideea „cauzalității din libertate" a „rațiunii practice" care își face o ordine proprie, „Kant *descoperă omul*" (p. 60). Deși nu se ridică la înțelegerea acestuia ca totalitate, el pregătește „posibilitatea unor răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului, care devine sensul de a fi al metafizicii și îi impune o cercetare privind condiția omului (o « antropologie filozofică »), ca temei al posibilităților sale" (p. 77).

Prezența *omului* în criticism, pe care au analizat-o amplu încă demult E. Cassirer (în monografia sa asupra lui Kant din 1918, precum și în *An Essays on Man* din 1945), M. Scheler, N. Hartmann, Heidegger și alții, filozofi ale căror contribuții, din păcate, autorul nici nu le amintește, are astfel o importanță deosebită. Pornind de la prezența omului, N. Bellu aduce apoi precizări în legătură cu esența *practicului* kantian, care — trebuie să atragem atenția încă de la început — este înfățișat din multiple unghiuri de vedere (ceea ce este, evident, un merit al analizei), dar nu se detașează în măsură suficientă de „rațiunea practică". Stăruie mereu de-a lungul argumentării o anumită ezitare în

definirea practicului şi, credem, în analiza fondului mai specific kantian al „raţiunii practice".

Această situaţie a *practicului* kantian poate fi ilustrată încă prin referiri la alte texte decît cele redate pînă acum. Evident, şi acestea pornesc tot de la ideea *practicului* ca „tot ceea ce este posibil prin libertate şi libertatea ca un produs specific al fiinţării omului..." (p. 80), Kant vizînd „să determine condiţiile de posibilitate ale unei angajări a omului..." (p. 87), ale unei antropologii filozofice. Căci criticismul conţine ideea universală de om, apariţia omului ca valoare, definit fiind prin „faptul de *a fi produs* totul *din sine însuşi*, pe parcursul unei practici" (p. 89).

O anumită lumină asupra *practicului* kantian aruncă dezbaterea interesantă despre „sensul pragmatic şi nepragmatic al practicului" (capitolul final al secţiunii I). Precizarea esenţială ar fi următoarea: *pragmaticul* este „ordinea funcţională a relaţiilor umane, subordonată criteriilor strict limitate ale interesului empiric..." (p. 99); *practicul* „vizează latura de spontaineitate inventivă a fiinţării umane, care se desprinde de condiţia empirică şi de unde o morală îşi trage izvoarele pentru a deveni produsul ei cel mai specific" (p. 98); între *pragmatic* şi *practic* distincţia care se instituie „este ca între *ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie*" (p. 99).

Practicul semnifică astfel „dimensiunea creatoare a fiinţării omului, manifestarea sa liberă după legile raţiunii sale de a fi. El defineşte chiar prin aceasta principiul moralităţii, în raport de care toate celelalte — inclusiv fericirea — sînt subordonate" (p. 99). Kant — argumentează autorul — rupe cu maniera vechilor morale, îndeosebi a celor care subliniau latura pragmatică a moralei, transformînd-o într-un mijloc şi anulînd în fond sensul de autonomie şi autodeterminare a universului uman. Această ruptură se realizează tocmai prin *practic*, înţeles ca „voinţa liberă şi tot ceea ce se află în legătură cu ea, «fie în calitate de principiu, fie de consecinţă»", ca ceea ce „vizează revitalizarea creaţiei umane, caracterul ei inovator, constructiv" (p. 100). Cu alte cuvinte, *practicul* nu are în vedere omul singular (cu scopuri sensibile numai), ci *omul* moral, care se ridică „la sensul universal al existenţei sale"; *practicul* este „teritoriul acţiunii libere, în sensul raţionalităţii şi ceea ce trebuie să se întîmple..." (p. 101).

Practicul decurge astfel dintr-o cerinţă transempirică şi pentru el, în strictă gîndire criticistă, nu s-ar putea construi „o raţiune teoretică". În alţi termeni, „raţiunea teoretică" este un temei pentru cunoaştere, dar nu pentru acţiune, pentru care temeiurile se află în *practic*. De aceea, concluziile asupra *practicului* se finalizează într-o teorie a acţiunii şi a omului care acţionează, dar şi într-o întemeiere a moralei, mai bine zis, a unui nou model al moralei.

Atrage atenţia analiza raporturilor dintre *practic* şi *istorie* în viziunea lui Kant. Autorul argumentează în principal ideea că, deşi în criticism nu se întrevede ca posibilă o „teorie" a necesităţii în istorie, Kant „surprinde faptul de «spontaneitate» a mişcării istorice, căci practicul înfăptuieşte o libertate în fapt, nemijlocită, produce rezultate neaşteptate, ale căror premise pot fi aposteriori descoperite şi cunoscute prin condiţiile care le-au generat" (p. 102). Deşi încă neclar, cercetarea lui Kant vizează „sub indicativul practicului *procesul istoric natural*" (p. 103), fără să ajungă însă la o teorie a istoriei. Apare în acest context însă „o dialectică care pune *practicul* în poziţia privilegiată de demiurg al realului" (p. 104).

Cu aceasta, evident, interpretarea lui N. Bellu merge spre o înţelegere a lui Kant dintr-un unghi de vedere fichtean (şi parţial hegelian), permisă, într-adevăr, de unele texte kantiene (aşa cum au argumentat B. Bauch, iar, la noi, M. Florian), dar, oricum, inacceptabilă — după opinia noastră — în strictă gîndire criticistă. De fapt, analiza înţelesului *practicului* kantian merge tot mai mult dincolo de Kant. Astfel, se arată că „practicul lui Kant şi raţiunea practicului se constituie continuu ca un corectiv (evident, neconceput ca atare) al momentului subiectiv. În dinamica inerentă practicului, subiectivitatea însăşi, care rămîne punctul de pornire, se obiectivează... Prin cercetarea sa asupra particularităţilor practicului (şi ale raţiunii practice), Kant inaugurează astfel abordarea necesităţii (obiective) nu ca un destin implacabil, ci ca un produs al activităţii umane practice, în virtutea şi pe temeiul cauzalităţii libere care defineşte universul uman, distinct de acela al naturii" (p. 104).

Analiza *practicului* conduce, în cele din urmă, la ideea că morala criticismului se întemeiază „pe densitatea practicului", ceea ce ne arată încă o dată plurivalenţa de sens a termenului în opera lui Kant. S-au conturat, de fapt, cîteva accepţii ale practicului: 1) tot ceea ce e posibil prin libertate; 2) o lume a scopurilor; 3) o sferă distinctă de lumea scopurilor; 4) alternativa teoreticului; 5) lumea moralităţii. Care dintre aceste accepţii este cea operaţională? Autorul nu se pronunţă în mod hotărît, dar mărturiseşte, totuşi, că „practicarea moralei nu poate fi înţeleasă decît ca înscriere raţională şi activă în demersul liber şi creator al practicului... Morala e replica practică la acest joc de împlinire-neîmplinire a convergenţei dintre cursul lumii (ceea ce este) şi ceea ce trebuie să fie" (p. 106).

Trebuie reținut că ideea *practicului* revine ca un laitmotiv în continuarea cercetării moralei criticismului și că analiza problemelor specifice eticii este, credem, subordonată analizei întemeierii pe practic. Aceasta conduce și la unele abordări interesante ale eticii lui Kant și, mai ales, la unele deschideri ale acesteia spre filozofia acțiunii și a omului (așa cum am subliniat mai sus). Căci cercetarea lui N. Bellu se particularizează tocmai prin abordarea problematicii etice kantiene din unghiul de vedere al practicului. De fapt, secțiunea a II-a a lucrării („Ce trebuie să se întîmple?") și secțiunea a III-a („Ce trebuie să fac?") constituie studii veritabile, care înfățișează în complexitatea lui sistemul etic al criticismului, analizînd, pe alocuri cu multă pătrundere, în înlănțuirea lor: cadrul metodologic; sfera moralei și sfera acțiunii umane, în care făptuirea morală capătă sens, înscriindu-se în fluxul căutărilor omului epocii moderne și, prin aceasta, aflîndu-și fondul social și în genere contextul propriu-zis practic al ființării sale.

Pe un alt plan puse lucrurile, am observa că autorul procedează riguros, după delimitarea a „ceea ce este" analizînd sfera a „ceea ce trebuie și poate să fie" (sfera morală) și întemeierea ei pe *practic*, precum și descinderea acestuia în sfera umanului și, parțial, a socialului. Căci atunci „cînd Kant întreabă, în numele omului și al timpului său: ce trebuie să fac?, el descifrează în epocă o nevoie de schimbare și de claritate asupra sensului ei" (p. 111). Faptul că a început cu o cercetare a moravurilor și s-a ocupat de izvorul principiilor morale, ne dovedește la Kant o atitudine de refuz al aparențelor și de încercare „asupra mersului practic al lumii" (p. 113). Aceasta l-a și condus pe Kant la „necesitatea unei reexaminări sau revizuiri critice fundamentale a *semnificației omului* și *a statutului său*" (p. 114—115).

De fapt, principalele rezultate ale secțiunii a II-a se concretizează în punerea în valoare a distincției kantiene dintre *cunoaștere* și *moralitate*, pe un alt plan, dintre „filozofia naturii" („ceea ce este") și „filozofia moravurilor" („ceea ce trebuie să fie"), aceasta din urmă incluzînd tot cîmpul umanului și al relațiilor sale, așa cum au dezvoltat apoi Hegel și Marx implicațiile gîndului kantian. Întemeierea posibilității actului moral și formularea principiului moralității nici nu pot fi înțelese — argumentează autorul — fără această distincție și fără aceste deschideri. Căci morala criticismului, dincolo de lipsa ei de perspectivă istorică, „aduce în spațiul gîndirii reflexive contradicțiile de fapt, empirice, ale universului moral" (p. 147), căutînd temeiul (legea) actului moral. Deși în forma abstractă a „imperativului categoric", Kant analizează legea morală, dislocînd-o „din spațiul pur al religiei" și implantînd-o în teritoriul umanului (p. 154).

Analiza principiului moralității — subliniază autorul — conduce cercetarea kantiană spre aflarea omului ca „ființă generică" (Marx) și a acțiunii sale „practice". Cu aceasta, trecînd prin analiza „autonomiei voinței", se ajunge la sfera *practicului*, definit, în noul context, ca „sferă a rațiunii practice, unde voința «legiferează» spontan prin simpla exercitare a naturii sale" (p. 165). Această definiție aproape că anulează cele spuse în secțiunea I, unde autorul tindea, în mod preponderent, să despartă „practicul" de „rațiunea practică". Ne convingem astfel tot mai mult că termenul „practic" are sensuri operaționale ce depind de diversele contexte ale textelor kantiene și că operarea cu *practicul* ca temei al unui nou model al moralei este o întreprindere nu lipsită de dificultăți.

De aceea, se pare, autorul simte nevoia să redefinească *practicul* ori de cîte ori este vorba de un nou context problematic. În fond, în strict spirit kantian, operarea cu „rațiunea practică" (și, evident, sublinierea implicațiilor ei) este o interpretare mai adecvată. Aceasta întrucît „rațiunea practică" este temeiul transcendental al legislației în sfera moralității (într-un fel, „imperativul categoric" ca principiul formal „practic" este formă *a priori*, transcendentală a „rațiunii practice", așa cum „Ideile" sînt forme *a priori* ale „rațiunii teoretice", avînd rol „regulativ", nu constitutiv). În raport cu „rațiunea practică", ca sferă transcendentală, în strict limbaj kantian, *practicul*, luat ca acțiune umană generică (în sensul lui Hegel), ar fi transcendent, sfera atitudinii și comportării morale efective și nu, în sens kantian, condiția *a priori* formală a posibilității acestora. Căci numai sfera posibilității, nu și cea a realității constituie axa criticismului etic! De aici și limitele formalismului etic de tip criticist, pentru care principiul *a priori* este, totuși, regulativ (o posibilitate), nu constitutiv (un act demiurgic) și, implicit, consecințele rigoriste în raport cu domeniul concret de aplicare.

Cert este că analiza „autonomiei voinței" este centrală pentru etica lui Kant, întrucît conduce la „principiul suprem al moralității" și, ca urmare, la un anumit model al întemeierii acesteia, model care rămîne, credem, o structură permanentă, evident, perfectibilă în continuare, a întemeierii ei. Autorul însuși sesizează cu multă pătrundere că cercetarea kantiană ajunge la ideea că trebuie să existe *ceva*, a cărui existență să aibă prin sine însuși valoare absolută și care, ca scop în sine, să poată deveni baza acestor legi. „Acest *ceva* s-a dovedit a fi *omul* ca ființare practic activă, universal legislatoare și în acest anume sens

autonomă..." (pp. 165—166). Prin aceasta, într-adevăr, Kant, iese, în limbaj criticist, prin libertate spre transcedent, spre „socialitate" (cum precizează autorul) și anticipează cursul dezvoltărilor viitoare spre Hegel și Marx, rămînînd însă la un model ideal și, inevitabil, schematic, deoarece nu leagă natura conflictuală a relațiilor inter-individuale de relațiile sociale în constituire din timpul său.

Mai mult, putem evidenția, în acest context, ca rezultate rodnice ale cercetării lui N. Bellu, ideile după care Kant tinde să surprindă, prin *autonomie*, „descoperirea de sine a omului ca *ființă generică*" (p. 174), în raport cu conservatorismul lui Hegel, autorul *Criticilor* apărînd ca un *nonconformist*, care se înscrie pe linia unei critici de pe pozițiile unor viitoare stări de spirit revoluționare (p. 177). Sub abstractul teoriei kantiene „se condensează în același timp *o concepție despre lume și impasul* unei lumi care tinde să obțină altceva decît ceea ce pretinde că înfăptuiește..." (pp. 182—183).

În această perspectivă, înfățișarea rezultatelor *Criticii rațiunii practice* (și a lucrărilor lui Kant asupra religiei, istoriei, omului) devine deosebit de interesantă și instructivă, autorul valorificînd cuceririle cu adevărat înnoitoare ale criticismului etic, dar semnalînd și marile lui neajunsuri. Căci — remarcă autorul — aplicînd transcendentalismul la întemeierea autonomiei moralei și a postulatelor ei, Kant continuă „efortul de depistare a condițiilor care fac posibilă înțelegerea și practicarea libertății...", ceea ce stăruie la Kant fiind „ideea de practică, care exprimă statutul activ al omului, definirea lui prin acțiune" (p. 195). Evidențiind implicațiile momentului opțiunii și angajării (p. 196), autorul argumentează ideea că teoria kantiană anunță, într-o oarecare măsură, teza lui Engels după care libertatea este în mod necesar un produs al dezvoltării istorice (p. 197). Departe de a fi o *apologie a datoriei*, cum consideră unele interpretări, teoria kantiană constituie astfel o deschidere spre o profundă transformare în teoria modernă a umanismului. Prin ideea demnității omului și cea a progresului moral, Kant anunța ideea umanizării societății și posibilitatea depășirii orizontului burghez al lumii moderne (p. 120), anunț plin de vizionarism dar, inevitabil, nu lipsit de utopie.

3. Din cele spuse, rezultă că autorul a realizat pe ansamblu o analiză interesantă și utilă a demersurilor criticismului etic, propunînd o interpretare care deschide cîteva perspective noi în studiul operei lui Kant, pe care o privește cu spiritul de discernămînt, de critică, comun totodată marxismului și criticismului ca sisteme moderne de gîndire.

Așa cum am remarcat și pe parcursul expunerii, lucrarea îndeamnă la reflecții constructive în legătură cu interpretarea dată valorii și semnificației eticii kantiene, ceea ce este, evident, pozitiv și atrăgător în actuala perioadă de intensificare a preocupărilor pentru elaborarea statutului eticii și a filozofiei marxiste a omului (antropologia filozofică). Pe de altă parte, noua cercetare întreprinsă de N. Bellu asupra lui Kant ridică și unele nedumeriri sau, chiar mai mult, prezintă unele lacune asupra cărora, chiar pornind de la modalitatea abordării multilaterale, interdisciplinare, acceptată de autor, nu putem să nu atragem atenția.

Prima chestiune care intră în discuție este aceea a semnificației *practicului* în kantianism. Fără a reveni la variantele noțiunii de *practic* analizate mai sus, reținem că, pe ansamblu, la Kant, practicul, așa cum precizează autorul, „exprimă statutul activ al omului, definirea lui prin acțiune" (p. 195), de fapt conține ideea unei filozofii a acțiunii, în care aceasta din urmă este înțeleasă mai mult ca sfera deliberării morale și a *intenției* de angajare sau, cel mult, conține în embrion ideea hegeliană a practicii ca activitate abstract-spirituală (cum a precizat Marx).

Apreciind ca interesant demersul autorului (care pornește de la teza lui Marx despre kantianism ca „teoria germană a revoluției franceze"), credem că, într-adevăr Kant poate fi interpretat din perspectiva originalității sale anticipative în raport cu teoria marxistă a practicii și a omului ca „ființă generică". „Practicul", apare însă, în diferitele părți ale lucrării, în accepții destul de variate, autorul ezitînd să le coordoneze și, mai ales, să precizeze: 1) în ce mod, la Kant, *practicul* este mai mult decît „rațiunea practică" și nu este reductibil la sfera moralității; 2) prin ce virtualități *practicul*, înțeles ca „tot ceea ce e posibil prin libertate", anticipează unele implicații ale noțiunii de practică, înțeleasă de Marx ca „practică revoluționară"; 3) în ce fel *practicul* kantian susține nu numai autonomia moralei, ci și fundamentarea eticii ca disciplină filozofică autonomă.

Cu aceasta ajungem la a doua observație principală: autorul evidențiază, pe bună dreptate, că morala criticismului anticipează un nou concept al moralei, oglindind frămîntările în direcția unor timpuri în pregătire; el nu se preocupă însă (și nu înțelegem de ce!) de semnificația conceptului de „autonomie a voinței" pentru *fundamentarea eticii* și aceasta în direcția axiologiei și a tezei filozofiei culturii despre procesul *modern* al autonomiei valorilor și domeniilor, proces care și-a aflat prima expresie sistematică exemplară în sistemul kantian al distincțiilor între teoretic și etic, teoretic și estetic, etic și estetic etc.

Își spun aici cuvîntul faptul că Niculae Bellu lasă la o parte (considerînd-o, mi se pare, ca tradițională!) o mare și fertilă experiență a eticii contemporane, care s-a constituit tocmai pe îndemnul kantian la autonomie și acțiune și reprezintă, după părerea noastră, un moment necesar în istoria eticii și, implicit, a reconstrucției actuale care se desfășoară în acest domeniu. Este vorba de *etica valorilor*, inițiată de neokantienii Windelband, Rickert și, mai ales de B. Bauch, și elaborată amplu de M. Scheler și N. Hartmann, gînditori care au procedat, în prealabil, și la o analiză și valorificare a eticii lui Kant, contribuind substanțial la considerarea ei și propunînd deschideri interpretative peste care nu se va putea nicicînd trece, și pe lîngă care observațiile unor contemporani ca L. Goldmann, H. Marcuse (pe care îi citează de mai multe ori autorul) sînt, totuși, numai marginale, accidentale!

Fără doar și poate, nu avem pretenție la o folosire exhaustivă a literaturii de specialitate asupra lui Kant. Ar fi și imposibil și, într-un anumit sens, un exces. Totuși, ni se pare că, de-a lungul ultimilor 150 de ani mai ales, s-au impus o serie de scrieri care nu pot fi trecute cu vederea. Personal cred că lista acestora nu depășește 15 titluri și, ca atare, referirea la ele ar fi o necesitate și nu un lux. Dintre cei care au scris lucrări mai importante ca punct de vedere interpretativ, aș aminti aici numele lui Cohen, Paulsen, Buchenau, Cassirer, Bauch, Boutroux, Cresson, L. W. Beck, G. Funke, J. Kopper și, bineînțeles, Scheler și N. Hartmann.

Din păcate, însă, autorul neglijează această literatură absolut necesară și chiar o experiență mai contemporană nouă, cum ar fi cea a Congresului de la Viena (1968) și a Congresului Internațional „Kant" de la Rochester (1970), micromonografia lui M. Buhr (1967) din R.D.G. și ampla și substanțiala monografie a lui V. F. Asmus (1973), unul dintre cei mai buni cunoscători marxiști ai kantianismului. Mai mult, se pare că experiența cercetării kantianismului în România nu l-a interesat deloc pe autor. Într-un singur loc (p. 319) apare citată lucrarea lui I. Petrovici despre Kant, dar aceasta numai marginal și în contextul unei aprecieri globale supărător de negativiste a literaturii neokantiene! Personal, cred că o asemenea atitudine nu se justifică, neokantienii rămînînd unii dintre interpreții de mare autoritate ai operei kantiene în genere și ai eticii în speță.

Din cele spuse, rezultă, poate, că venim cu prea mari exigențe în fața unei cercetări contemporane a eticii lui Kant. Indiferent ce s-ar spune, pledez, pentru necesitatea unor studii de profunzime prin modalitatea analizei și a elaborării punctului de vedere interpretativ (în acest sens, am și apreciat și prezentat mai sus lucrarea colegului nostru), dar consider ca absolut necesară, cel puțin în cazul marilor gînditori, evaluarea principalei literaturi de specialitate și, implicit, integrarea oricărei cercetări noi în modalitățile cu adevărat contemporane de abordare și confruntarea cu acestea.

A treia observație principală privește modul în care dezbate autorul formalismul etic kantian. Mi se pare că persistă încă, în paginile respective, o anumită ezitare în chiar folosirea termenului „formalism", pe care autorul îl pune mai mult în paranteze.

Cred însă că nu îl apărăm pe autenticul Kant, dacă ocolim necesitatea de a amplifica dezbaterea despre *formalism*. Căci acesta nu este în opera lui Kant, în general, și în etică, în special, un rău, ci *piesa esențială*, legată strîns de reelaborarea apriorismului în etică, printr-o nouă întrebuințare a „metodei transcendentale", înțeleasă ca metodă de a discerne, de a delimita și întemeia domenii noi ale cunoașterii, expunînd analitic și apoi conceptualizînd, sistematizînd (și integrînd în sistemul de ansamblu) domeniul de cercetare.

Formalismul înseamnă, orice s-ar spune, primatul formei asupra obiectului, dar nu al unei forme date, înnăscute (apriorismul kantian e logic-valoric, nu genetic), ci, cum a demonstrat-o Cassirer, al formei-funcție, care, constituind domeniul de împlinire, se împlinește ea însăși în structura esențială a acelui domeniu. Și aici analizele lui Max Scheler ar fi fost de mare ajutor! Căci Scheler a demonstrat, cu lux de amănunte, existența sîmburelui rațional în formalismul kantian, căruia îi este consubstanțială ideea întemeierii eticului și, implicit, a eticii ca disciplină filozofică autonomă.

Neadîncirea discuției despre formalism și chiar despre apriorism, cele două fiind interdependente (la Kant, și la Scheler chiar, dar ca „a priori material") lasă cercetarea la analiza problemei *autonomiei morale* (faptă cardinală a criticismului), dar în fața problemei *autonomiei eticului* și a semnificației acestei idei pentru întemeierea eticii, axiologiei și filozofiei moderne a culturii. Căci, la Kant, argumentarea independenței morale este însoțită permanent de străduința de a elabora nu numai conștiința critică a acestei independențe, ci și posibilitatea eticii ca disciplină autonomă, integrabilă în sistemul filozofiei prin anumite dimensiuni categoriale, particularizată prin altele (categoriile specifice eticii ca sistem). Tocmai o discuție în acest sens ar fi condus cercetarea lui Niculae Bellu asupra originalității anticipative a lui Kant tot mai mult spre *problemele eticii ca atare*

și nu numai ale disciplinelor care, datorită unei evoluții specifice a formelor culturii moderne, s-au înfiripat în umbra eticii : filozofia acțiunii și antropologia filozofică (ale căror surse în etica lui Kant, așa cum am văzut, autorul le depistează cu multă pătrundere).

În acest context, ca o a patra observație, am reține atenția asupra faptului că cercetarea kantiană a religiei și a raporturilor dintre religie și morală nu se finalizează *numai* în statornicirea autonomiei moralei, prin dislocarea ei din matricea tradițională religioasă, deși această statornicire este o piesă esențială a criticismului etic. Pe un alt plan însă, cercetarea kantiană a trasat contururile unei filozofii a religiei, întemeiată oarecum în manieră criticistă, ca o „critică a religiei" (în fond, aplicarea „criticii rațiunii" la analiza sferei vieții religioase). Această deschidere afectează, ca și autonomia eticului, planul mai larg al înțelegerii interacțiunii formelor culturii. Căci, așa cum preciza neokantianul Rickert, Kant este primul gînditor care a pus bazele teoretice generale ale problematicii specific moderne a culturii. Pe baza gîndirii critice, care, prin deosebire și limitare, a dat naștere principiului autonomizării și diferențierii în cultură, a fost posibilă depășirea intelectualismului și înțelegerea domeniului „ateoretic" al culturii (Vezi H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, 1924, p. 141, 147).

A cincea observație ar sugera nevoia unei situări istorice mai ample a criticismului etic, adică nevoia unei confruntări cu eticile tradiționale (direcția empiristă și, mai ales, cea raționalistă în climatul căreia s-a format Kant). Trebuie recunoscut că modelele etice principale apar în expunerea lui Niculae Bellu, dar nu în toate cazurile confruntarea cu ele este însoțită de analiza proprie a autorului, ci mai mult de analiza kantiană (sau hegeliană) a lor.

Principală ar fi fost aici confruntarea cu eticile epocii „luminilor", care, pe un alt plan și cu modalități diferite de cele kantiene, puneau tot problema unui nou model al moralei și a valorii personalității. Încercări există în acest sens în lucrare, dar ele sînt mai mult marginale. De ce să fie necesară o asemenea confruntare cu istoria eticii? Cred că pentru nevoile situării modelului kantian în fluxul progresului eticii, ceea ce face necesară o referire nu numai la viitor, la perspectivă, ci și la trecut, cel care pune mai bine în lumină elementele noi prin care Kant se particularizează și anticipează asupra viitorului istoriei și culturii.

Ca ultimă observație, am atrage atenția asupra unor repetări între secțiunea I și secțiunea a IV-a, bineînțeles, repetări ca sferă problematică, nu ca formulare. Ele sînt prezente, evident, în reluarea ca un laitmotiv a chestionărilor ce însoțesc discuția despre *practicul* kantian și produc, pe alocuri, unele formulări care s-ar mai cere argumentate.

Referirea la aceste contexte ne readuce astfel în planul primei observații cu privire la o anumită ezitare de a defini, totuși, *practicul*.

Amintim aici că, la început discuția despre *practic* și *rațiunea practică* nu este prea clară : practicul apare „identificat cu dimensiunea morală" (p. 26), și apoi și ca „practicul *ideii*", care „stă în faptul că *ideea* este produsul acțiunii, dar un produs care este totodată condiția posibilității acesteia", mai clar *practicul* ar fi cadrul „unei procesualități obiective, înlăuntrul căreia ființează omul și care este forma acestei ființări" (p. 28).

Sîntem de acord că la Kant însuși apar aici ezitări și inconsecvențe. Problema care rămîne este : *practicul* se deosebește de „rațiunea practică"?, aceasta din urmă fiind nu o altă rațiune, cum crede autorul, ci, cum preciza Kant, o altă întrebuințare a „rațiunii pure". *Practicul* ar fi, după autor (așa cum rezultă și din alte părți ale lucrării), mai mult decît „rațiunea practică" : dacă *practicul* este „tot ceea ce e produs prin libertate", atunci el e mai mult decît domeniul moralității, este domeniul acțiunii, iar condiția posibilității moralității ca *a priori* rămîne numai „rațiunea practică", adică transcendentalul în ordinea „practică" (se știe că la Kant, transcendentalul este condiția posibilității lui *a priori*, a domeniului ce se constituie).

Kantianismul ar ieși astfel dincolo de transcendental, *practicul* fiind domeniul acțiunii, adică *condiția posibilității posibilității* aprioricului moral (sfera atitudinii și a comportării). Aceasta împinge interpretarea spre conceptul de acțiune (destul de vag ființînd la Kant) și limitarea sau abolirea parțială a transcendentalismului ! Kant ar fi mai mult decît Kant, „rațiunea practică" ar fi și mai mult decît „rațiune practică" (ar fi *practicul*) și mai puțin decît „rațiune practică" (sfera lui *a priori* — moralitatea — nu condiția lui transcendentală !).

Oricum, lucrurile rămîn încă de clarificat. Cert este însă că posibilitatea ieșirii din kantianism este dată în criticismul etic. Mi se pare însă că *practicul* kantian, neputînd să fie domeniul acțiunii (*teza autorului*), ci domeniul putinței acțiunii (*teza noastră*) — căci Kant, rămîne, totuși, un iluminist și în planul acelei „refugieri în abstract", de care vorbea Marx — are importanță nu acțiunea ca atare (ca înfăptuire), ci îndemnul la acțiune, elaborat într-o teorie a acțiunii. Este o limită peste care „teoria germană a revoluției franceze" (Marx) nu poate trece și, ca urmare, credem că interpretarea nu trebuie forțată ! În acest sens,

omul este „produsul propriei sale activități" (p. 94), doar ca posibilitate, ca proiect, nu ca fapt! Precizarea este extrem de necesară, altfel riscînd să asimilăm domeniul acțiunii (inclusiv al practicii) cu cel al teoriei acțiunii!

În sfîrșit, atragem atenția asupra unor formulări care nu coincid cu spiritul criticismului: rațiunea teoretică aposteriori (p. 31); morala „ca rațiune practică" (p. 98), cînd, de fapt, aceasta din urmă este condiția transcendentală a posibilității celei dintîi; morala „ca voință liberă" (p. 100), deși, la Kant, „voința liberă" este condiția posibilității moralei; „din *ceea ce este* se ridică imaginea a *ceea ce trebuie să fie și poate fi*" (p. 105).

Dincolo de aceste cîteva observații, lucrarea lui Niculae Bellu trebuie apreciată însă ca *o realizare remarcabilă a cercetării marxiste asupra eticii kantiene*, autorul oferindu-ne un punct de vedere interpretativ care, deși pe alocuri discutabil, prezintă interes și îndeamnă la dezbateri teoretice constructive. Este tocmai ceea ce am subliniat pe parcurs, permițîndu-ne chiar incursiuni dese în textul interesant conceput și elaborat de autor, cu vădita intenție de a pune în lumină unele dintre coordonatele majore ale gîndirii etice a lui Kant, contribuțiile hotărîtoare prin care ilustrul filozof s-a înscris în fluxul progresului valorilor în cultura modernă.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 6/1975

Din sumar: E. JOBST, U. MARMAI, Probleme ale concepției despre lume și ale teoriei științei în raportul dintre științele naturii și științele tehnice; G. LANGE, Conceptul de „națiune" și conținutul său în ideologia burgheză actuală din R.F.G.; M. HAGEN, Marxismul „occidental" — variantă anticomunistă a ideologiei burgheze; J. HÖPPNER, Cu privire la problematica egalitarismului; S. BÖNISCH, K.-P. NOACK, Cu privire la unele distincții între normele, judecățile de valoare și enunțurile morale; A. LANGE, Reflecții asupra noțiunii de „strat" din teoria marxist-leninistă a claselor și a luptei de clasă.

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 6/1975

Din sumar: ZDZISLAW CACKOWSKI, Experiența și unitatea materială a lumii; EUGENIUSZ OLSZEWSKI, Tehnică — muncă — om; JUDITA BORKOWSKA, O încercare de definire a noțiunii de „folclor subiectiv"; ULRICH HOMMES, Certitudine și libertate; EWA SOWA, Teoria creației în scrierile lui Stanislaw Brzozowski; DARIUSZ ALEKASANDROWICZ, Orientarea structural-semiologică în cadrul disciplinelor umaniste și marxismul; ARTUR SZCZEPANSKI, Electrodinamica neoclasică a lui Jaynes ca tentativă de depășire a dificultăților electrodinamicii cuantice.

În obiectiv:

Ilie Pârvu

SEMANTICA şi LOGICA ŞTIINŢEI

BUCUREŞTI, EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, 1974, 262, p.

LOGICA ŞTIINŢEI ÎN PERSPECTIVA SEMANTICĂ

DE

CONSTANTIN GRECU

Apariţia acestei cărţi constituie, fără îndoială, un moment notabil în literatura noastră filozofică, deoarece este, după cîte ştim, prima încercare de a oferi cititorului român *o sinteză amplă* a celor mai importante şi recente rezultate obţinute în acest domeniu. De la început se impun atenţiei informarea bogată şi la zi a autorului, capacitatea de a selecta şi ordona logic materialul de maximă relevanţă pentru perspectiva din care au fost abordate problemele, precum şi pertinenţa opiniilor şi fineţea aprecierilor formulate.

Desigur, temele alese, modul şi ordinea expunerii lor, sînt subordonate perspectivei speciale din care este abordată logica ştiinţei, anume perspectiva semantică, „cea mai dezvoltată şi cuprinzătoare tentativă de elaborare a acestei discipline" (p. 6—7). Cum este vorba de o disciplină metateoretică relativ nouă şi totuşi destul de vastă, cu realizări remarcabile şi necontestate, dar şi cu multe probleme deschise şi pe larg controversate, primul lucru care se cere clarificat este statutul acestei discipline, obiectul, metodele şi valoarea ei metodologică. Din acest punct de vedere, Ilie Pârvu se situează pe poziţia cea mai bine conturată şi elaborată pînă în prezent, conform căreia logica ştiinţei, care este în acelaşi timp o logică „filozofică" şi o logică „a ştiinţei", reprezintă atît o reconstrucţie raţională a ideilor metateoretice, cît şi o explicitare a logicii subiacente diferitelor for-

Rev. filoz., XXII, 6, p. 694—699, Bucureşti, 1975

mații și structuri teoretice. De aici decurge dublul caracter al logicii științei — analitic și constructiv — care se manifestă în faptul că ea este atît reflexie critică asupra fundamentelor științei cu instrumente logice, cît și elaborare a unor modele logice și ipoteze preliminare în construirea teoriilor științifice. În cuvintele autorului, „Logica științei — studiul logic formal al științei — are ca obiect de cercetare produsele finite ale activității științifice, nu procesul însuși al cunoașterii în dinamica și desfășurarea sa naturală. Ea procedează la o examinare a științei într-un «context al justificării», nu în «contextul descoperirii». Sarcina logicii științei este în primul rînd reconstrucția formalizantă, rațională a celor mai importante concepte și operații epistemologice cu ajutorul cărora se analizează activitatea științifică sau produsele ei finite" (p. 11).

Ea s-a constituit prin convergența unei pluralități de metode de analiză și fundare a științei și de perspective asociate lor, dintre care Ilie Pârvu expune *perspectivele* și *metodele semantică, axiomatic-algebristă, „fenomenologică"* și *„reductivă"*.

Dintre ele, prima prezintă un interes deosebit pentru lucrarea la care ne referim. Aceasta este una dintre componentele semioticii, alături de (și împreună cu) sintaxa și pragmatica limbajului științific și se constituie prin aplicarea logicii formale moderne la analiza semnificațiilor discursului științific. „Ceea ce unifică un grup important de cercetări în această direcție de investigare — spune Ilie Pârvu — este «postulatul semiotic»: ideea rolului structurant și constitutiv al limbajului pentru cunoașterea științifică. Limbajul științific nu constituie doar o formă de expresie în care se codifică rezultatele activității de cercetare, el are o valoare euristică, participă la edificarea științei. De aceea studiul său ne poate informa asupra realității directe a acesteia" (p. 11—12). Semantica se interesează de condițiile de interpretare și adevăr ale enunțurilor științei; de aceea, în cadrul său se cercetează condițiile semnificației discursului științific. Orizonturile sensului și semnificației, conceptele de adevăr, analiticitate, sinonimie, consecință logică etc.

Aplicînd mijloacele logicii contemporane la studiul științei, logica științei realizează o „reconstrucție rațională, logică" a acesteia; de aceea, departe de a fi o disciplină descriptivă, ea este în mod esențial o disciplină explicativ-normativă, care își propune nu o „congruență cu știința obișnuită", ci o înțelegere a acesteia pe baza reconstruirii logicii subiacente, a structurii ei logice. Metoda ei principală este, ca urmare, explicația conceptuală care constă, în viziunea lui Ilie Pârvu, într-o reconstrucție a cunoașterii, a conceptelor, a principiilor, legilor, metodelor sau tipurilor de raționament într-un cadru cu o structură logică specificată, cu regulile sintactice și semantice explicit formulate. „Necesitatea reconstrucției științei de-a lungul unor sisteme de analiză lingvistic-conceptuală determinate, *sistemele semantice* sau *limbajele formalizate* reprezintă pentru logica științei o particularitate fundamentală din care decurg toate celelalte note distinctive ale acestui orizont special al meta-științei" (p. 18). Aplicînd această metodă, logica științei ajunge la anumite concepte care-i sînt proprii, fie prin „recuperarea" sensului logic al unor concepte vechi dar care nu sînt explicit definite, fiind folosite cu o supra- sau subdeterminare semantică, fie prin introducerea unor concepte noi, prilejuite de critica metateoretică a științei. Spre deosebire de categoriile gnoseologice, conceptele logicii științei sînt „efective, teoretic controlabile, avînd o generalitate relativă, dar progresiv constituită, fecunde și exacte" (p. 18). Reconstruind logic știința, logica științei realizează o „analiză spectrală", o descompunere a conceptelor și teoriilor considerate empiric unități elementare, fără structură. În acest demers, ea face, în primul rînd, o serie de abstracții și convenții iar, în al doilea rînd, realizează o serie de reducții, pentru a ajunge la expresiile propoziționale, reduse la forma standard, expresiile declarative sau enunțurile, cercetînd astfel cunoștințele științifice numai în măsura în care ele se „reduc" la enunțuri și la mulțimi de enunțuri.

Rezultă deci că logica științei reprezintă o analiză, o „anatomie" a științei considerată numai ca limbaj, pentru a ajunge la unitățile semnificative fundamentale, și în același timp o sinteză, o reconstrucție logică a științei sub forma unor modele ideale către care trebuie să tindă știința reală și care devin în acest mod adevărate standarde de validitate logică a științei reale. Concepută astfel, logica științei ridică însă o serie de probleme, care n-au scăpat atenției celor care s-au preocupat de edificarea ei, dar mai ales autorilor orientați ne- sau antiformaliști în teoria științei. Ne vom referi doar la unele dintre ele.

În primul rînd, distincția dintre „contextul justificării" și „contextul descoperirii" (formulată de către H. Reichenbach, dar folosită și de către R. Carnap și toți filozofii formaliști ai științei) și raportarea logicii (analizei logice a) științei numai la primul context a constituit obiectul unor serioase polemici printre teoreticienii științei. Problema care se pune este dacă descoperirea ca atare și dezvoltarea istorică a științei conține momente logice și, prin urmare, dacă se poate vorbi despre o „logică a descoperirii". Principial vorbind, problema este perfect legitimă, iar soluționarea ei pozitivă ar putea avea conse-

soluționarea ei pozitivă ar avea consecințe importante pentru activitățile implicate în procesul de ,,creștere" a științei, în sensul optimizării lor. Există încercări de a dezvolta o logică a științei dinamice, complementară celei a științei statice din contextul justificării, deși pînă în prezent n-au reușit să atingă un grad de elaborare suficient de înalt. Ar trebui amintite în primul rînd lucrările lui N. R. Hanson, principalul partizan al așa-zisei logici a descoperirii. Ideea care stă la baza unor asemenea cercetări ni se pare valabilă și poate fi formulată pe scurt astfel : în procesul creației științifice și al dezvoltării istorice a științei există realmente un moment logic de care logica științei nu are dreptul să facă abstracție. Ea a fost preluată și de către autorii români Gh. Enescu și C. Popa în studiul introductiv *Logica și cunoașterea științifică* (în vol. *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970). Evident, prin ,,logica descoperirii" nu se mai înțelege, în spiritul unor teorii mai vechi, un mănunchi de canoane sau reguli logice după care trebuie să se ghideze omul de știință pentru a face descoperiri și nici simplul raport de confirmare sau infirmare reductivă dintre anumite enunțuri factuale și anumite ipoteze științifice. Probabil că, printre altele, o asemenea componentă a logicii științei ar trebui să analizeze condițiile logice care ar trebui respectate în elaborarea și expunerea unei teorii, raporturile logice dintre teoriile noi și cele vechi, condițiile și particularitățile logice ale ipotezei științifice, rolul analogiei și particularitățile ei logice, modalitățile și rolul inducției și deducției în creația științifică etc. Este drept că unele dintre aceste teme ale ,,logicii descoperirii" sînt tratate în cartea lui Ilie Pârvu și sînt incluse în domeniul mai larg al logicii științei.

Definirea acesteia din urmă ca *reconstrucție rațională a științei* ridică însă și următoarea problemă, care pune sub semnul neclarității atît expresia ,,produsele finite ale activității științifice", — pentru a desemna obiectul analizei logice, cît și expresia ,,cu mijloacele logicii contemporane", — pentru a desemna instrumentul reconstrucției. Analiza științei conduce la concluzia că de fapt nu putem vorbi despre *Știință* pur și simplu, ci, mai curînd, despre *științe*, care diferă nu numai prin obiect, metode, aparat conceptual, structură logică etc., ci și prin nivelul de dezvoltare la care au ajuns. Logica științei, definită ca mai sus, a fost concepută de către creatorii ei — Carnap, Reichenbach, Hempel etc. — pornind aproape numai de la fizică, știință puternic matematizată, aflată în avangarda științelor acestui secol și ajunsă de mult (cel puțin pentru unele discipline ale ei) în faza axiomatizării. Nu același lucru se poate spune însă despre o serie de științe relativ noi și despre un mare număr de discipline din cadrul științelor biologice și sociale. Dar chiar și în cadrul aceleiași științe se constată coexistența unor teorii vechi cu unele noi, care nu pot fi tratate în același mod din punctul de vedere al ,,rezultatelor finite" și care deci nu se comportă la fel în procesul analizei logice. Pe de altă parte, trebuie ținut seama că logica însăși, ca instrument al analizei și reconstrucției, nu este nici unitară, fiind formată din domenii și discipline diferite (din ce în ce mai multe) aflate la diferite nivele de dezvoltare, și nici ceva finit, care poate fi pur și simplu luat și folosit în cercetarea științei. Această valență metodologică a logicii constituie în realitate un important factor al propriei dezvoltări, ceea ce credem că îndreptățește opinia lui A. A. Zinoviev conform căreia în logica științei trebuie incluse și cercetările de logică formală ca atare (pe lîngă cele de logică aplicată la analiza științei).

Aprecierea că logica științei este o disciplină explicativ-normativă, nedescriptivă, care nu-și propune ca prin reconstrucție logică să ajungă la un model congruent cu știința reală, poate fi (și a fost), de asemenea, supusă discuției. Într-adevăr, obiecția cea mai severă și cel mai des formulată împotriva unui asemenea mod de a o concepe și practica este că în această viziune logica științei nu reușește să dea seama de știința reală, vie, cu structura și demersurile logice ale acesteia. Reprezentanții ei au subliniat, ce-i drept, că își propun să ajungă la anumite modele ideale care să poată fi apoi folosite ca standarde în aprecierea structurii și particularităților logice ale științei reale. În procesul reconstrucției, în mod inevitabil, se adaugă anumite elemente (mai ales ipoteze) care lipseau sau care, subînțelese, se reformulează și corectează altele, se explicitează relațiile logice dintre elementele structurale ale științei. Dar credem că este deosebit de importantă precizarea că aspectul explicativ-normativ al logicii științei, departe de a avea un caracter arbitrar, se bazează totuși pe o descriere corectă și exactă a structurii științei reale celei mai avansate, ba chiar, în abordarea proprie pozitivismului logic, pe ridicarea scheletului logic al fizicii teoretice actuale la rangul de model universal. Altfel, reconstrucția logică ar risca să devină pur și simplu o construcție efectivă a obiectului său și să-și piardă orice relevanță și valoare metodologică pentru știința reală.

Metoda proprie logicii științei, raportată, în modul în care am văzut, la contextul justificării, este ceea ce Ilie Pârvu numește ,,explicația conceptuală" și pe care o prezintă ca o tehnică de reconstrucție a conceptelor, principiilor, legilor, metodelor, tipurilor de raționament etc. După părerea noastră, aici avem de-a face cu două aspecte ale metodei, dacă nu chiar cu două metode complementare.

Este vorba mai întîi de o analiză sau ,,anatomizare" a ştiinţei, o descompunere a acesteia în elementele ei structurale ultime şi o definire a conceptelor neclare şi presistematice cu ajutorul unor concepte clare şi sistematice. Aceasta este ceea ce Carnap a numit ,,clarificare" (*explication*) sau, după traducerea lui Ilie Pârvu, ,,explicaţie conceptuală"; în al doilea rînd, este vorba de o reconstrucţie a ştiinţei din aceste elemente structurale ,,prelucrate" logic (clarificate) cu ajutorul logicii formale, în anumite limbaje formalizate (sisteme semantice). Nu este, de aceea, întîmplător că metoda la care ne referim se mai numeşte şi ,,analiză sintetică" sau ,,sinteză analitică" (în plus faţă de ,,analiză formalizantă" sau ,,reconstrucţie logică"), pentru a sugera cele două sensuri opuse pe care le presupune. Ambele aspecte sau sensuri ale metodei pot genera o dificultate care, pentru metoda clarificării, constituie o particularizare a aşanumitului ,,paradox al analizei": dacă *explicandum*-ul (conceptul presistematic) şi *explicatum*-ul (conceptul sistematic) au aceeaşi semnificaţie, clarificarea este inutilă, dacă n-au aceeaşi semnificaţie, clarificarea este inadecvată. Carnap a încercat să scape de acest paradox impunînd *explicatum*-ului anumite condiţii, printre care următoarea: să fie similar *explicandum*-ului, în aşa fel încît el să poată fi folosit în majoritatea cazurilor în care a fost folosit *explicandum*-ul. Este evident aici recursul la dimensiunea pragmatică a conceptelor angajate în procesul clarificării, ceea ce ,,trădează" indispensabilitatea pragmaticii ca componentă a logicii ştiinţei. Consideraţii similare se pot face despre aspectul invers al metodei, reconstrucţia logică a teoriilor: dacă rezultatul reconstrucţiei este identic cu teoria de la care s-a pornit, atunci reconstrucţia este inutilă; dacă nu este identic, rezultatul este inadecvat, iar gradul de inadecvare depinde de profunzimea diferenţelor dintre teoria iniţială şi duplicatul său rezultat din reconstrucţie. Şi aici s-ar putea în principiu propune o cerinţă similară celei a lui Carnap pentru clarificare; în practică însă o asemenea soluţie nu este acceptabilă, deoarece rezultatul reconstrucţiei nu poate îndeplini aceleaşi funcţii ca şi teoria iniţială (şi nici nu este acesta scopul ei). O asemenea constatare l-a făcut pe R. Ackermann să compare reconstrucţia logică a unei teorii ştiinţifice cu construirea din beţe de chibrit a unei locomotive care poate semăna foarte mult cu o locomotivă reală dar care, spre deosebire de cea din urmă, nu este în stare să tragă nici un vagon. Evident, aici se ignoră distincţiile de plan şi finalitate: cele două teorii se află în planuri diferite (una aparţine limbajului obiect, cealaltă metalimbajului) şi au funcţii diferite (una poate descrie, explica şi preciza fenomene reale, cealaltă este menită să expună structura logică a celei dintîi). Factorul pragmatic intervine însă şi aici, sub forma cerinţei ca rezultatul reconstrucţiei logice să nu difere *prea* mult de ştiinţa prereconstruită, să semene *suficient* de mult cu aceasta pentru a putea da seama de ea şi nu de altceva. Dealtfel, metodele logice rezultate din reconstrucţie, nu sînt altceva decît mijloace (eficace) de studiere şi optimizare a teoriilor ştiinţifice *reale* şi nu substitute ale lor.

Faptul că pragmatica trebuie să constituie o parte a logicii ştiinţei şi că aceasta din urmă nu este altceva decît studiul semiotic al limbajului ştiinţei a fost subliniat de către mai mulţi autori, printre care Carnap însuşi. Problema care apare însă priveşte nu numai caracterul mai puţin elaborat al pragmaticii, ci şi dezacordurile dintre diferiţi autori cu privire la problematica specifică acesteia. Astfel, de exemplu, M. Przelecki consideră că sintaxa şi semantica sînt doar premise necesare ale oricărei analize logice a ştiinţei (empirice) şi că există o serie de probleme privind teoriile ştiinţifice care nu pot fi clasificate ca sintactice sau semantice. Printre acestea, cele mai importante ar fi cele legate de validarea teoriilor, de metodele de confirmare şi respingere, explicaţie şi predicţie etc. Dacă lucrurile stau astfel, atunci este evident că o foarte mare parte din cercetările de logica ştiinţei, inclusiv din cele ale lui Carnap, aparţin pragmaticii. Dacă însă ţinem seama că aceste probleme sînt abordate ca raporturi între enunţuri de diferite feluri (ipoteze şi evidenţă, *explanandum* şi *explanans*, *praedicendum* şi *praedicens* etc.), trebuie să fim de acord cu Ilie Pârvu că semantica (ce include sintaxa ca un preliminar al analizei logice) este partea cea mai elaborată a logicii ştiinţei şi oferă perspectiva cea mai adecvată în analiza logică a ştiinţei.

Cartea pe care o supunem atenţiei cititorului, generos de bogată în idei, se caracterizează totuşi printr-o mare concizie şi densitate care fac imposibilă orice redondanţă. Temele tratate sînt grupate în două secţiuni, conform cu ,,strategia" impusă de obiectivul urmărit de către autor. O primă secţiune tratează, pe lîngă problemele generale privitoare la logica (şi analiza logică a) ştiinţei, cele mai importante probleme ale semanticii logice, ale semanticii teoriilor empirice şi ale teoriei semantice a informaţiei. Cea de-a doua secţiune este consacrată problemelor privitoare la structura ştiinţei, conceptele teoretice, inferenţa ştiinţifică şi adevărul în logica ştiinţei.

Pentru a ajunge la construcţia efectivă a unui sistem semantic — cadrul de referinţă în logica ştiinţei —, autorul expune mai întîi pe scurt cîteva preliminarii sintactice, în care ne sînt înfăţişate principalele momente şi

elemente presupuse în construcţia unui sistem formal. Apoi, ne sînt prezentate, în ordine, noţiunile semanticii fundamentale, ale teoriei modelelor şi axiomaticii teoriilor de ordinul întîi, ale semanticii, ale semanticii intensionale şi ale semanticii logicilor neclasice. Expunerea se bazează pe rezultatele obţinute în acest domeniu în primul rînd de către A. Tarski şi R. Carnap, pe dezvoltarea lor de către autori ca J. Hintikka, J. Kemeny, R. M. Martin, S. Kripke etc. şi pe rezultatele obţinute, urmînd alte direcţii de cercetare, de către E.W. Beth, B.C. van Fraasen, P. Suppes, M. Bunge, printre alţii. O atenţie deosebită este acordată explicaţiei semantice a informaţiei, analizei critice şi valorificatoare a ideilor elaborate de către Carnap şi Bar-Hillel şi a dezvoltărilor mai recente, cu importante valenţe metodologice şi epistemologice, aparţinînd lui J. Hintikka. Dintre avantajele tratării conceptului de informaţie pe baza metodei constituenţilor şi a distincţiei dintre informaţia de suprafaţă şi informaţia de adîncime, respectiv dintre probabilitatea de suprafaţă sau pre-logică şi probabilitatea inductivă sau post-logică realizate de către logicianul finlandez, Ilie Pârvu enumeră posibilitatea măsurării informaţiei produse de raţionamentele logice şi a informaţiei demonstraţiilor de probă dar nereuşite, posibilitatea generală a unei măsuri obiective pentru inferenţele logice netriviale, relevanţa noţiunii de informaţie pentru noţiunea de semnificaţie şi, pe această bază, explicaţia conceptelor de regulă naturală de inferenţă, implicaţie logică etc. De asemenea, este subliniată valoarea acestei abordări a noţiunii de informaţie semantică pentru aprecierea obiectivă a rolului conceptelor teoretice în structura ştiinţei, pentru teoria definiţiei, pentru măsurarea informaţiei ipotezelor explicative, pentru alegerea raţională a ipotezelor şi teoriilor etc. Aceste rezultate se referă la teorii de ordinul întîi, adică teorii formale pentru care calculul cu predicate de ordinul întîi este suficient ca bază logică pentru reconstrucţia lor formală. ,,Situaţia conceptuală pe care am întîlnit-o în aceste teorii — spune autorul — oferă posibilitatea clară a reexaminării unor importante probleme ale cunoaşterii ştiinţifice în termeni mai exacţi, discutarea lor mai precisă şi, în unele situaţii, rezolvarea lor. Locul central pe care-l ocupă aceste teorii în cunoaştere, respectiv locul logicii de ordinul întîi în discursul nostru... ne sugerează posibilitatea generalizării acestor rezultate ale analizei logice. Deoarece putem să reconstruim formal în acest cadru teoria mulţimilor şi apoi întreaga matematică şi ştiinţă fundate pe aceasta, relevanţa rezultatelor analizate aici pentru înţelegerea cunoaşterii apare evidentă" (p. 108).

Cea de-a doua secţiune este consacrată studiului logico-epistemologic, întemeiat pe tehnicile semantice prezentate în prima secţiune, a principalelor aspecte ale teoriei ştiinţifice: definiţia şi structura ei, momentele principale ale reconstrucţiei logice a teoriilor ştiinţifice, relaţiile interteoretice, nivelele limbajului teoriei, statutul constructelor teoretice, structura raţionamentului ştiinţific, adevărul teoretic. În tratarea acestora, autorul porneşte de la constatarea că ,,cea mai importantă activitate ştiinţifică, cea mai profundă şi mai fertilă, se centrează pe construcţia, testarea şi aplicarea teoriilor ştiinţifice, nu pe probleme, conjecturi sau legi neorganizate într-un sistem coerent" (p. 109). Este subliniat rolul teoriilor în formularea problemelor, în elaborarea şi dezvoltarea ipotezelor, în realizarea observaţiilor, măsurătorilor şi experimentelor, în definirea adevărului, semnificaţiei, analiticităţii, a *principalelor categorii* metateoretice şi chiar în întemeierea acţiunii. Definind teoria ca un ansamblu de ipoteze care alcătuiesc un sistem logic organizat, Ilie Pârvu expune cele mai semnificative variante ale reconstrucţiei logice a teoriilor ştiinţifice. În acest demers sînt distinşi şi analizaţi următorii trei paşi: matematizarea, axiomatizarea şi formalizarea. O valoare deosebită i se atribuie axiomatizării unei teorii în cadrul calculului cu predicate, care constituie ,,cea mai adîncă explicitare a structurii logice, sintactico-semantice, formalizarea cea mai completă în care se defineşte explicit logica subiacentă teoriei ..." (p. 121). Deşi realizările obţinute în acest sens se referă la unele modele simplificate ale ştiinţei sau la unele teorii elementare, ele au o deosebită semnificaţie pentru înţelegerea logică a naturii teoriilor ştiinţifice, putînd fi extrapolate la teorii cu o structură mult mai complexă.

Creşterea rolului momentului teoretic în cunoaşterea ştiinţifică ridică în faţa analizei logice complicata şi dificila problemă a statutului termenilor teoretici sau a constructelor (teoretice, ipotetice) în sistemele ştiinţifice, a justificării utilizării acestor termeni în corpul ştiinţelor. Aceasta poate fi privită ca problemă a naturii termenilor teoretici, a semnificaţiei şi interpretării lor, a funcţiei acestora în cadrul organizării deductive şi inductive a teoriilor. În cartea sa Ilie Pârvu analizează mai întîi teoria interpretării parţiale a conceptelor teoretice, conform căreia aceste concepte dobîndeau semnificaţie (empirică) parţială şi indirectă prin corelarea lor, pe baza unor reguli de corespondenţă, cu termenii observaţionali. Avînd la bază anumite presupoziţii empiriste, această doctrină nu reuşeşte să dea seama în mod satisfăcător de natura şi rolul termenilor teoretici, ceea ce a expus-o unor critici puternice. După cum

remarcă autorul, ea nu reușește să capteze conexiunea teoretic— experimental din știința actuală, relevanța empirică a termenilor teoretici și existența diferitelor grade de teoretizare la nivelul observațional și experimental. Se evidențiază rolul structurant și interpretativ al limbajului în raport cu experiența, inexistența unui limbaj observațional pur și a unor diferențe de natură între termenii observaționali și cei teoretici, faptul că deosebirile semantice dintre aceștia trebuie introduse și susținute pe baza procedurilor programatic-metodologice. Sînt apoi supuse analizei programului lui W. Craig al eliminării funcționale a termenilor ,,auxiliari'' (= teoretici) și programul lui F. P. Ramsey de eliminare a acestor termeni prin înlocuirea sistemului combinat al postulatelor teoretice și de corespondență ale unei teorii axiomatizate prin ceea ce ulterior s-a numit ,,propoziția lui Ramsey a unei teorii''. În favoarea indispensabilității conceptelor teoretice ne este prezentată în continuare analiza făcută de Hintikka și Tuomela, care pune în evidență într-un mod deosebit de convingător avantajele acestor concepte; creșterea informației enunțurilor în care apar, creșterea coerenței deductive a teoriilor științifice, realizarea unei economii ontologice și a unei bogății observaționale, comprehensiunea mai adîncă, explicația mai bună, importanța lor pentru sistematizarea inductivă etc. Din prezentarea, în continuare, a diferitelor încercări de definire a conceptelor teoretice, soldate cu slăbirea continuă a definițiilor explicite în favoarea celor implicite și parțiale, Ilie Pârvu subliniază indeterminarea esențială a semnificației conceptelor teoretice în raport cu cele observaționale, deschiderea principială a lor. ,,Semnificația unui concept teoretic, fixată inițial în axiomele și teoremele unei teorii, se dezvăluie progresiv pe măsură ce teoria însăși se dezvoltă, își explicitează conținutul. Din cauza solidarității interteoretice a cunoașterii, contextul de semnificație al termenilor teoretici este mult mai extins decît limitele teoriei în care a fost introdus. Cîmpul semantic al unui termen teoretic este indefinit, progresînd odată cu demersul teoretizării (de unde deschiderea conceptelor teoretice), reprezentînd o virtualitate deschisă. În același timp însă el este *construit* odată cu extinderea cîmpului teoretic originar, este elaborat progresiv, fiind la un anumit moment dat doar parțial determinat'' (p. 167). Cercetările logice întemeiază concluzia că semnificația empirică a termenilor teoretici nu trebuie considerată atomistic, ci trebuie determinată luînd teoria în ansamblul său și raportînd-o la un anumit cîmp experimental structurat.

Pentru valoarea epistemologică și metodologică deosebită a conceptelor teoretice, recursul la ele este invocat și ca o importantă modalitate pentru depășirea dificultăților apărute în calea edificării logicii inductive, în cadrul programului empirist-logic al lui Carnap. ,,Sensul epistemologic al modificărilor conceptuale, necesare pentru ca logica inductivă actuală să depășească o serie de dificultăți și paradoxe, este legat de considerarea generală a naturii și a rolului componentelor teoretice în structura «momentului logic al verificării» pe care Carnap îl consideră obiect al cercetărilor logicii inductive, de luarea în considerare a elementului teoretic în constituirea evidenței empirice'' (p. 213). Deși în testarea teoriilor empirice recursul la această evidență este inevitabil, trebuie subliniată ,,semnificația secundară'' a faptelor observaționale, rezultată din prepararea lor (la care concură un ansamblu de teorii) în vederea confruntării cu ipotezele.

Ultimul capitol, consacrat teoriei adevărului în logica științei, tratează cîteva dintre cele mai importante probleme, cum sînt diferența dintre abordarea epistemologică și cea logică a temei adevărului, definiția semantică a adevărului, componentele adevărului (adevărul logic, adevărul analitic, adevărul sintetic), problema adevărului în logica actuală. Analiza acestora prilejuiește, de asemenea, observații și precizări interesante, de mare utilitate pentru dezvoltarea teoriei marxiste a adevărului.

Putem aprecia, în încheiere, că lucrarea lui Ilie Pârvu, în ciuda caracterului precumpănitor expozitiv, se relevă a fi rezultatul unei laborioase și temeinice activități de cercetare. Avem de aceea convingerea că ea a fost primită cu interes de către toți cei preocupați de problemele logicii științei și ale disciplinelor înrudite — epistemologie, metodologie, filozofia științei.

Dialectics and Humanism

R. P. Polonă

Nr. 1/1975

Din sumar: TADEUSZ KOTARBINSKI, Surse de probleme generale referitoare la eficienţa acţiunilor; JERZY TOPOLSKI, Concepţia activistă despre procesul istoric; K. OCHOCKI, Umanism şi naturalism în istoria filozofiei marxiste; TADEUSZ PAWLOWSKI, Frumosul şi determinantele lui sociopsihologice; JANUSZ KUCZYNSKI, Problema naţională şi umanismul real; MARIAN H. SEREJSKI, Conceptele de „naţiune" şi „stat" în gîndirea istorică poloneză din sec. XIX; ANDRZEJ WALICKI, Concepţiile despre naţiune în mesianismul romantic polonez; JANINA JAKUBOWSKA şi TADEUSZ PLUZAŃSKI, De la „Sacrum Imperium" la Technopolis-ul viitorului; KAZIMIERZ OBUCHOWSKI, Probleme cruciale în teoriile personalităţii; A. S. BOGOMOLOV, Obiectivare, valori şi cunoaştere sociologică.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 9/1975

Din sumar: E. HAHN, Probleme teoretice ale luptei ideologice, H. LUFT, N. SCHLIWA, Caracterul istoric al legilor sociale şi unele probleme ale conducerii şi planificării economiei socialiste; G. FIEDLER, R. KÖNIG, Aspecte filozofice ale randamentului optim în ştiinţa economică socialistă şi în cea burgheză; G. HOCHMUTH, Legile dezvoltării tehnicii şi a ştiinţelor tehnice; H. SÄNGER, Probleme ale învăţămîntului filozofic din perspectivă pedagogică; O. EISENBLÄTTER, W. PRELLER, Unele probleme teoretice ale politicii socialiste faţă de statutul femeii; W. BELKE, H. BRAUER, W. UHR, Pentru formarea de asociaţii ştiinţifice interdisciplinare cu caracter cooperativ; G. HERZBERS, Despre geneza filozofiei vieţii.

DISCUȚII

CONCEPTUL DE STRUCTURĂ ÎN ISTORIOGRAFIA FILOZOFIEI. STRUCTURA STADIALĂ*

DE

ION BANU

1. Istoriografia filozofiei, al cărei obiect de prim ordin sînt textele filozofice, este o știință „empirică", în măsura în care cunoștințele și metodologia ei sînt comandate și delimitate de existența obiectuală a textului, a semnificațiilor textuale. Metoda structurală în istoriografia filozofiei este în mod corespunzător ancorată în acest „empiric". După cum istoriografia filozofiei, concepută ca știință, nu se confundă cu viziunea filozofică de care e atașată, tot astfel metoda structurală nu implică prin ea însăși o anumită concepție filozofică ci, în raport cu orientarea filozofică ce o inspiră, poate să fie constituită și utilizată în moduri variate.

Conceptul de structură și metoda structurală cu care se operează în aceste pagini refuză să se supună vreuneia din orientările structuraliste existente. Există polisemia termenului de structură, viziunea ce prezidează conceptul poate fi sau nu „inumanistă", ea include sau nu tema „inconștientului", atinge temele sincronic-diacronic, continuu-discontinuu în moduri variate, uneori încărcate de echivoc. Unii, ca Foucault (*Les mots et les choses*) ori Francastel (*Peinture et société*), preferă să utilizeze anumite metode structurale fără să lucreze cu termenul de structură. În ce mă privește, semnificatul ca și semnificantul îmi sînt necesare, dar funcționalitatea metodei, eficiența ei în istoriografia științifică a filozofiei, notele conceptului de structură trebuie să reiasă din procesul *cercetării specifice domeniului de care mă ocup*. Se poate da socoteală de definiția ce ar rezulta doar în măsura în care a fost în prealabil legitimată de obiectul dat, adică de faptele de istorie a filozofiei, privite în relațiile și procesualitatea lor, reale, obiectuale.

2. Corespunzător cîmpurilor de aplicare se impune o primă distincție: a. Structura ori structurile succesive ale unuia și aceluiași sistem filozofic, adică *structura sistemică*; b. Structuri relevate în legătură cu panorama multitudinii sistemelor filozofice *în timpuri istorice*. Nu e vorba de ansamblul sistemelor dintr-un timp oarecare; cu autonomia creativă a fiecăruia din ele, cu divergențele dintre orientările lor, ele nu pot să constituie laolaltă un plan structurat. E un *ansamblu, nu o totalitate*. Dar cercetarea epocilor și a seriei de epoci pune în evidență — aceasta urmează să fie dovedit — în *substratul* diverselor ansambluri, un alt plan, de ordinul procesualității gîndirii filozofice, ca gîndire: al comunicabilității, al divergențelor (care implică un teren unic de confruntare), al progresiunii; toate acestea comportă note de unitate, se desfășoară prin *structuri totalizante*. Sînt *structurile istorice*, termen care e acceptabil doar dacă e luat în sensul special menționat (altminteri orice structură e istorică).

Cele ce urmează se referă exclusiv la structurile istorice.

3. *Structurile istorice*. Se pune chestiunea de a ști care sînt acestea, dat fiind că nu angajează panorama, în timp și spațiu, a *textelor în poziția lor nemijlocită*, în valoarea lor alcătuitoare de sistem, prin care se afirmă univoc geniul creator singular al fiecărui filozof, ci pozițiile de unitate și generalitate *subjacente* acestei panorame.

În principiu, se afirmă o *întreită unitate*, căreia îi vor corespunde deci trei momente de structuralitate: al *continuu*-lui, al *perioadei*, al momentului *istoric concret*.

a. *Continuul*: așa cum am arătat în altă parte[1], în substratul ansamblului de sisteme

* Prezentul text reprezintă un decupaj dintr-o lucrare extinsă pe tema *Istoriologia filozofiei și metoda structurală*. Se mai fac sumare notații, unde acestea au fost absolut necesare, privitoare la teme examinate pe larg în menționata lucrare. Autorul cere scuze pentru faptul că în cazul acestor notații nu poate da, aici, decît concluzii, lipsite de argumentarea ce este prezentă dincolo. El preferă să-și susțină punctul de vedere expus în aceste pagini cu fapte din domeniul filozofiei antice — europene și orientale — de care simte mai egată competența sa.

[1] *Istoria filozofiei, istoriografia filozofiei și istoriologia filozofiei*, în „Revista de filozofie", nr. 9, 1968, p. 1029 sq.

Rev. filoz., **XXII**, *6*, p. 701–713, București, 1975.

filozofice și de conflicte între orientări opuse, filozofice și ideologice, de care se ocupă istoriografia universală a filozofiei, se distinge în mod fundamental progresiunea cunoașterii filozofice, proces unitar spațio-temporal care, ca supremă unitate înglobantă, se afirmă a fi cîmpul de structuralitate cel mai cuprinzător. Este *cîmpul continuului*. El ne oferă posibilitatea construirii unui model structural *pancronic* al ansamblului procesului istoriei filozofiei.

b. Subordonat acestuia e *cîmpul perioadei*. Punctul de plecare e teza potrivit căreia mișcarea procesului istoric progresiv al filozofiei are loc în mod obiectual prin perioade, sau, altfel spus, are caracter *periodal*. Istoria socială, prin marile formații social-istorice — din comuna primitivă pînă în socialism inclusiv — este istoria unor sisteme de relații social-economice care revoluționează periodic modul de existență socială. În mod corespunzător se instituie structuri specifice de gîndire filozofică. Criteriile și ritmul diferențierii acestor structuri sînt, în linii cu totul generale, comandate de criteriile și ritmul ce diferențiază istoria universală în perioade, în modalități fundamentale de raporturi sociale.

c. Al treilea cîmp, subordonat celui de mai sus, apare în raza cercetării atunci cînd privim mișcarea filozofică din punctul de vedere al relațiilor istorice concrete în care e angajat orice sistem. Perioada subîntinde de obicei un interval de timp larg. În interiorul ei se conturează întotdeauna o durată concretă de particularități istorice pe care fiecare creație filozofică le resimte în mod nemijlocit, de valori culturale a căror tonalitate și fluctuație variază aproape odată cu fiecare generație și de raporturi între oameni, cărți și idei mai mult ori mai puțin contemporane, în care fiecare filozof trăiește sau de care se delimitează. Filozoful grec din a doua jumătate a secolului al cincilea este, într-o primă aproximație, un filozof al societății sclavagiste, dar este, *pentru sine*, un intelectual al cetății sale, al generației lui Pericle, al tensiunii istorico-economice peloponesiace, al unei lumi spirituale care e lumea lui Socrate și a lui Protagoras, a lui Herodot și Pindar, a lui Fidias și Euripide. Filozofii de azi aparțin ca și Marx epocii în care socialismul înfruntă capitalismul, dar apropierea de un filozof contemporan printr-o încadrare care ar subaprecia deosebirea dintre timpul lui Marx și timpul consecutiv celui de-al doilea război mondial ar fi derizorie. Am deci în vedere *etapa* istorică (concretă).

Obiectual, se impun așadar atenției cercetătorului structura *continuului*, *structurile periodale*, (antică, medievală, modernă, contemporană), și structurile *etapelor*. Numesc, cu termenul de *epistemă* al lui Michel Foucault, dar într-un sens notabil deosebit de al său, *etapa, sau faza istorică cea mai restrînsă*, în a cărei unitate subtextuală se diversifică și se înfruntă reciproc sistemele filozofice.

Astfel, în *perioada* istorică a filozofiei grecești, se înregistrează trei epistеme : *preclasică*, *clasică* și *elenistă*[2]. În istoria filozofiei chineze antice, consemnez în mod provizoriu două epistеme : veche și cea corespunzătoare etapei istorice Djang-go. În istoria filozofiei indiene antice, probabil două : epistema Upanișadelor și aceea a sistemelor constituite distinct.

Termenul de structură *stadială* se referă la perioade ori la epistеme.

4. Atingem chestiunea de a ști în ce constă structuralul — în cîmpul stadial — și, drept corolar, prin ce anume se distinge acest structural de nivelul meditațiilor și controverselor filozofice ce susțin sistemele.

Sumar exprimat, am în vedere aproximativ — spre deosebire de ceea ce în gîndirea unei epoci are caracter deliberat și disputat — tot ceea ce, fiind prezent în gîndirea dată, în mod *colectiv*, nu are acest caracter sau îl are în mod neautentic.

Este un paradeliberativ, în ipostaza de *antedeliberativ*, *pseudodeliberativ*, *adeliberativ* și *postdeliberativ*. Spre a determina semnificația acestor termeni e necesară în prealabil lămurirea a ceea ce numesc *valențe de convergență*. Sînt determinații ale cugetărilor filozofice dintr-un stadiu dat — periodal ori epistemic — care, deși interioare textelor, totuși, în măsura în care au caracter interindividual și extravolitiv, posedă independență față de datul textului. Ele sînt în genere ca o grilă structuralizantă ce se interpune între cugetător și obiectul actului de cugetare — construcția sistemului filozofic —, grilă prin care se produce o anumită modulare a opiniei, așa cum este ea, originală, poate singulară. Avem în epocă variate concepții, avem opoziții de orientări filozofice. Dar valențele de convergență sînt proprii *tuturor concepțiilor filozofice ale stadiului dat*. Aceste concepții, divergente prin personalitatea singulară a fiecăruia din creatorii lor, prin soluțiile preconizate, prin sensul orientării lor teoretice, sînt convergente prin dimensiunile structurale date de complexul valențelor. În adevăr, structura stadială dată ne indică un plan etalon de valențe teoretice și logico-lingvistice care rămîn identice cu sine, oricare ar fi și oricît de multe ar fi sistemele proprii stadiului dat[3].

---

[2] Vd. modelele structurilor menționate (Schițele nr. 1, 2, 3, 4).

[3] În schițele 1—6, conținutul casetelor indică valențe de convergență.

Valenţele stadiale de convergenţă nu trebuie gîndite ca „limite", spre a ne referi la un termen frecvent în istoriografia marxistă a filozofiei şi de care uneori abuzăm. Ele nu sînt „limite", adică determinaţii negative prin care s-ar statornici distanţa ce le separă de sistemul de referinţe pe care se reazemă cugetarea interpretului. Neîndoielnic, acesta gîndeşte enunţurile trecutului, le descifrează semnificaţii şi le dă judecăţi de valoare exclusiv în raport cu gradul de maturitate logică obţinută de cugetarea din timpul său interpretativ şi totodată în raport cu propria sa orientare filozofică. Dar, utilizînd aparatul său conceptual logic şi sistematic, el nu poate aprecia distanţa faţă de obiect — sistemul lui *de cujus*[4] — înainte de a reconstitui obiectul însuşi. Or, obiectul e dat într-o structură stadială. Înainte de a se întreba deci asupra spaţiului logico-teoretic ce separă propria sa cugetare de structura stadială în care a gîndit *de cujus*, el trebuie să descifreze valenţele de convergenţă ale acestei din urmă structuri, ca determinaţii proprii gîndirii stadiale date, drept *quantum* al ei intrinsec, ca grad propriu de extensiune şi de capacitate, sub raport teoretic şi logico-lingvistic. Dacă, deci, operaţia de determinare a distanţei dintre timpul sistemului semnificant şi timpul sistemului semnificat are caracter critic de *negativitate*, apoi valenţele de convergenţă dau măsura sistemului semnificat în *pozitivitatea* lui, în măsura în care dau configuraţia gîndirii din momentul istoric dat şi depăşit. Un rol de prim ordin îl joacă aici analiza semantică, dirijată de cerinţele filologice ce vizează timpul cultural dat.

În sensul acestor consemnări, putem vorbi de *limitele* structurale ale unui sistem doar în măsura în care *de cujus* se află *sub* nivelul de capacitate structurală a epocii sale.

Să urmărim modelul structurii epistemei preclasice a filozofiei greceşi (schiţa nr. 2). Modelul ne spune că structura etapei e dominată de valenţa de convergenţă a *unidimensionalităţii*. Aceasta pătrunde întreaga structură.

Cînd la începutul sec. al VI-lea î.e.n. cugetarea greacă nu mai putea satisface noile cerinţe ale vieţii sociale a polis-ului cu străvechile ei instrumente — observaţii empirice, reprezentări mitice, ori poveţe „sapienţiale" — şi păşeşte în cîmpul abstractizării filozofice, ea nu poate să săvîrşească acest act decît începînd a-l face în chip monodimensional, aşa cum cel ce va deveni un versat în ale înotului, sport al apei-volum, începe, ca învăţăcel, să evolueze mai întîi în apa-suprafaţă. Unidimensionalitatea este deci un stadiu într-o suită, este o trecere către alt stadiu.

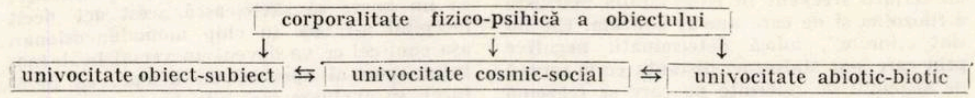
Este o determinaţie totalizantă. Subiectivitatea filozofică ce începe meditaţia despre o esenţă universală subjacentă lucrurilor individuale multiple şi absoarbe noul obiect al gîndirii e la rîndul ei integral absorbită de obiectul descoperirii, de această universalitate. Grandoarea descoperirii se preschimbă în tirania ei. În semnificaţia de universal, ea este cu necesitate integral consumată, fără putinţa acelei replieri susceptibile să lase loc unei reînnoiri a efortului abstractizant, în vederea reflexiei asupra complexităţii şi relativităţii valorii descoperite, adică asupra celei de a doua dimensiuni a ei. Să considerăm în continuare „speciile" unidimensionalităţii. Constatăm că obiectul nu e altfel inteligibil decît univoc; e un obiect în care subiectul şi obiectul, prin însăşi premisa actului, aceea de resorbire reciprocă, exclude recunoaşterea deosebirii *calitative* dintre ele. Deci, *univocitatea subiect-obiect*. Specificul calitativ al socialului în raport cu cosmicul, presupunînd un specific calitativ al subiectului în raport cu obiectul, e întruvabil atîta vreme cît celălalt a rămas ascuns: *univocitatea cosmic-social*. Animarea abioticului nu e nicidecum un act teoretic de extensiune a atributului de vitalitate asupra nonvitalului. Universalul nu e „vitalizat", ci e gîndit ca şi cînd ar poseda primordial o calitate unică, hylozoistă, în care abia veacurile următoare vor observa aglutinate determinaţii ce n-ar trebui să se afle astfel: *univocitatea abiotic-biotic*. Nivelul mental antefilozofic, fiind nivel al reprezentării, care e perceptivă, operă în spiritul perceptibilităţii oricărui obiect. Prima filozofie continuă să gîndească drept „corporal" orice obiect, chiar spiritual. Această comportare mentală este tot o ipostază a unidimensionalităţii, deci nimic nu împiedică, deocamdată, persistenţa acestui arhaism. Îl întîlnim pînă şi la Empedocle şi Anaxagora, în spaţialitatea forţelor *philìa* şi *neikos* sau al lui *noùs*. Raporturile de mai sus nu acţionează într-un singur sens. Dacă magnetismul mineral e semn de „vitalitate", atunci el încurajează univocitatea subiect-obiect. Dacă „logosul" heraclitic prezidează în mod univoc transformările cosmice şi instituţiile din cetate, atunci logosul conştiinţei nu poate fi decît o ipostază a logosului universal.

Iată, aşadar, un lot de relaţii reciproc determinate şi totalizate:

---

[4] Adică: „filozoful despre a cărui interpretare e vorba" (*de cujus interpretatione agitur*) sau, pe scurt, *de cujus*, prin analogie cu un procedeu terminologic din dreptul succesoral roman, unde expresia *de cujus* înlocuieşte sintagma greoaie *de cujus successione agitur*.

Unidimensionalitatea obiectului filozofiei sub raportul **existenței** lui:



Am putea continua pînă la epuizarea schemei, dar e destul cred spre a ilustra conceptul de *valență de convergență*. Urmărirea schițelor va îmbogăți ilustrările. Varietatea construcțiilor filozofice din stadiul epistemei preclasice grecești se constituie și se conturează în spațiul antedeliberativ al unidimensionalității structurale, schițate mai sus. Cînd Anaximene spune: ,,Sufletul nostru este aer", sau cînd Anaxagora afirmă despre *noûs* că e ,,mare" sau ,,mic", ei gîndesc și vorbesc într-un fel ce denotă, prin fiecare enunț, *totalitatea valențelor cum și a raporturilor structurale dintre acestea din urmă*, proprii stadiului istoric dat. Opoziția dintre idealismul conceptului pitagoric de număr și materialismul conceptului de ,,rădăcină" al lui Empedocle, ca și opoziția dintre mobilismul dialectic al lui Heraclit și imobilismul parmenidian sînt opoziții teoretice ale unor gîndiri structurate unidimensional sau aproape (la Heraclit), în sensul tuturor componentelor acestei unidimensionalități.

Înainte de a întreprinde descifrarea valorii de adevăr ori a tipului de preferință ideologică de care orice sistem e atașat, istoriograful trebuie să înceapă prin a face abstracție de ele, așa după cum, în mod analog, varietatea biologică a unui individ uman se determină indiferent de valoarea lui intelectuală ori de profilul său moral. Este o primă operație, care este condiția necesară a exercitării celui de al doilea moment (succesiunea de momente are caracter logic, iar nu cronologic), acela al aprecierilor de valoare.

Caracterul tuturor acestor valențe din epistema menționată de a constitui dimensiuni *în care* au loc deliberările filozofice, așadar caracterul lor de a fi *primordiale* față de actul deliberativ, clarifică semnificația de *antedeliberativ*.

Sînt și alte situații. Uneori textul ne spune că *de cujus* procedează la o opțiune între mai multe soluții și aceasta pe baza unei deliberări. Însă în fond lucrurile nu stau astfel. În mod real *de cujus* nu are și nici epoca sa nu are o soluție de schimb. În pofida aparenței, concluzia e prejudicială și domină meditația din text, o condiționează și modulează încheierea ei, trădînd faptul că asistăm în fond la o *pseudodeliberare*. Atunci cînd, în mod repetat, Aristotel expune reflexiile sale asupra conceptului de *principiu prim*, cu funcția de cauză primă și primordială ce exclude putința unei cauze anterioare, principiu cu caracter de absolută simplitate și autosuficiență, integral aflat ,,in actu" și ca atare exhaustiv încheiat, el nu face decît să dea formă teoretică, matură și complexă unui concept-argument ce nu are alternativă în filozofia greacă. Teoria lui există și la Platon. Dar, în formă practică, fie tacit fie explicit, fie argumentat sau nu, la început în chip nematurizat și simplu, el e *prezumat* de toți filozofii înaintași ai săi și rămîne ca o axiomă în continuare și după el. După cum am mai arătat vorbind despre Platon, atunci cînd se simte cuprins de îndoială în privința putinței ființării unui asemenea principiu, e cuprins *implicit* de îndoială asupra propriei sale capacități de a filozofa. De aceea și spun că viziunea asupra unei esențe ultime, absolut simple, aparține în fapt în mod *antedeliberativ* structurii întregii cugetări a stadiului *periodal* grecesc antic; că avem o *pseudodeliberare* iar în fapt un fond *antedeliberativ*. Nota e înscrisă deci ca valență de convergență în menționata structură epistemică (schița nr. 1).

Sau: în elenism se insinuează în mod colectiv o oarecare tendință de recorporalizare a spiritului (spre pildă atomii ,,de suflet" ai epicurienilor, ori ,,pneuma" aero-ignimorfă a stoicilor). Nu se poate spune că această cvasirecorporalizare a spiritului (Vd. schița nr. 4), ar fi antedeliberativă ca în epistema preclasică, după ce filozofi ai epistemei clasice se pronunțaseră explicit în sensul decorporalizării spiritului. Acum, în elenism, e evident cunoscută posibilitatea a cel puțin două soluții. Iată însă că filozofii, dintre cei mai diferit orientați ai noii episteme, sub imperiul unei oarecare debilitări a vigorii teoretice care nu poate fi examinată aici, ,,preferă" corporalizarea. Un ,,ce" gnoseologic înrîurește colectiv libertatea lor de alegere, apăsînd pe acel talger al balanței în care zace opinia corporalității. Dezbaterea figurează în filozofia epocii dar balanța se înclină mereu doar într-o anumită parte: valența de convergență s-a difuzat în atmosfera dezbaterii temei în mod subconștient, dar general și inexorabil, presînd spre a orienta soluția într-un sens anumit și numai unul. Cazul e mai degrabă de natură *a-deliberativă*.

Paradeliberativul de pînă acum îmbrățișează o gamă de situații: a. Într-o dezbatere, preferința ,,preformată", de origine colectivă, pentru adoptarea unui gen de soluții în detrimentul alteia;

b. Înclinarea, de proveniență neindividuală, de a se prefera un anumit mod de a pune o problemă filozofică și nu altul;

c. Predilecția comună pentru o anumită ipoteză, un anumit punct de plecare într-o dezbatere;

d. Amprenta generalizată asupra unui anumit mod de argumentare.

În fine, *postdeliberativul*: concluzii care au constituit un timp obiect de dezbatere, dar care impunîndu-se prin caracterul lor devenit evident, de bun simț, sînt în asemenea măsură absorbite în opinia publică filozofică încît nu mai sînt obiect de dispută. Care veritabil filozof, chiar teolog, ar mai susține azi că legile naturii ar putea fi modificate de către o voință supranaturală? Sînt deci atitudini care, ieșite din cîmpul dezbaterilor, intră în urzeala intelectuală pe care se țes toate filozofemele dintr-un stadiu de gîndire; devin ca atare structurale.

5. Se observă că modul în care se conturează în materia noastră conceptul de structură lasă momentului inconștientului — indispensabil în unele sisteme structuraliste — un cîmp de aplicare redus și, oricum, configurat potrivit situațiilor speciale pe care le-am relevat. Nu poate fi vorba nicidecum, așa cum ar face un psihanalist, de a se proceda la o delimitare strictă, calitativă, între două sfere, cea a „conștientului" și cea a „inconștientului structural". Sîntem, în cercetarea din aceste pagini, nu se poate mai departe de lumea simbolurilor a căror decodificare și-ar propune-o un psihanalist. La fel de departe de autonomia psihologistă, de rigiditățile ce-i corespund, străine și una și cealaltă, așa cum sînt prezumate în psihanaliză, de imperativele relațiilor social-istorice.

E adevărat însă că determinațiile structuralului stadial se află în cutele ascunse ale textului; că funcțiile lor reale nu sînt cunoscute lui *de cujus*. Cînd vorbim de speculativismul gîndirii antice, acest caracter — a cărui înțelegere nu e posibilă decît în raport cu o prezență teoretică cu caracter nonspeculativ — funcționează evident cu caracterul de valență *inconștientă* a oricărei deliberări. Dar în cazul unei alte valențe, de pildă cea de *absolutitate*, situația e în parte deosebită. Vechiul gînditor e căutător conștient de principii al căror atribut necesar e absolutitatea. *Noi* sîntem cei ce observăm că absolutitatea este un atribut *istoric* al conceptului dat de *principiu*, că deci în alt moment istoric atributul va fi abandonat. Vechiul gînditor crede că absolutul e un atribut definitoriu, intrinsec al conceptului dat: principiul are acest atribut sau nu este. El crede aceasta deoarece meditează asupra principiului în spiritul absolutității, spirit care, ținînd de o structură stadială, în speță cea periodală, antică, are fundamente gnoseologice *necesare* cu caracter *istoric* anteindividual și interindividual; e deci primordial în orice meditație sau, mai exact, nu lasă meditației nici o alegere, i se impune în mod iluzoriu drept condiție *sine qua non* a raționalității. *De cujus* are conștința ființării unui atare atribut, dar o falsă conștiință. Crede că *nu trebuie* abandonată, în timp, ce natura lui reală — *opinie*, care de el *nu poate* fi abandonată, dar care, în alte împrejurări se va dovedi că poate și trebuie să fie părăsită — rămîne pentru el inconștientă. Valența de absolutitate își reliefează semnificația doar *istoric* — prin prisma succesiunii ulterioare a stadiilor gîndirii; secretul ei se dezvăluie deci numai istoriografului de mai tîrziu. Vechiul filozof poate să spună despre sine „consider conceptul de principiu drept absolut", dar nu poate spune „gîndesc în spiritul conceptelor absolute", așa cum n-ar fi putut amerindienii anteriori conquistei să spună despre sine „sîntem precolumbieni". Modul în care se instituie aici valența ca fapt de conștiință e o *falsă* conștiință, social și gnoseologic determinată ca atare.

Cînd va veni momentul unei alte înțelegeri a ceea ce anticii numeau principiu prim, atunci acesta va trece din sfera valențelor în aceea a opiniei, deci din sfera unei anumite modalități a inconștientului în aceea a conștientului neechivoc. Ceea ce a fost cîndva o valență *impusă* opiniei va deveni cugetare *supusă* opiniei, putînd fi în consecință adoptată în mod deliberat, modificată sau respinsă.

Să evităm deci o prea rigidă delimitare („structuralistă") între nivelul inconștientului structural și acela al conștiinței deliberative, al opiniei, al sistemului. Se poate experimenta dificultatea pe care o avem uneori de a pronunța o decizie în acest sens, interogînd spre pildă tema identității presupuse de antici între micro și macrocosm. Cînd Aristotel spune: „în adevăr, dacă acest lucru se întîmplă în microcosm, atunci se întîmplă și în macrocosm" (*Phŷsica*, VII, 252 *b*), el nu crede necesar să-și motiveze convingerea. În aparență o teză teoretică la fel de deliberată ca oricare alta. Nu ne-am putea deloc decide s-o trecem în sfera structuralului. Dar în structura epistemei preclasice avem consemnate ca valențe (structurale) de convergență notele de univocitate calitativă cosmic-social și obiect-subiect. Acolo univocitatea este incontestabil la nivelul inconștient, antedeliberativ al filozofiei. Analogia dintre micro și macrocosm, așa cum e deliberat enunțată de Platon și Aristotel în epistema clasică, este afirmarea textuală a unei viziuni ce fusese în epistema anterioară de domeniul structural, subtextual și subconștient. Acum, în clasic, a devenit teorie sistemică, deliberată în condițiile unei noi valențe (structurale) antedeliberative: bidimensionalul dedublărilor calitative cosmic-

social, obiect-subiect. Pe de altă parte, deşi pur teoretică, nota de ,,deliberativ" e şi acum puţin suspectă căci *nu are oponent*, nu e disputată, e de domeniul universal filozofic, întocmai ca în cazul valenţelor de convergenţă. Cu toată aparenţa ei ,,deliberativă" pare să se afle mai degrabă la nivelul unei dispoziţii reflexive primare, al unui gen de *psihologie subtextuală a teoreticului* şi ca atare în altă parte decît, strict vorbind, în sfera deliberativului.

Iată-ne deci în faţa unui caz — departe de a fi unicul — ce relevă transferul unei atitudini filozofice (nici valenţă, nici produs al deliberării ca auto sau heterodispută cum e orice teză teoretică autentică), de la un nivel indubitabil structural la unul ce se află pe *traiectoria* dintre substrat şi strat textual, dar care apare, formal, la nivel de text.

Considerarea unor atare situaţii are o importanţă decisivă pentru înţelegerea accepţiei *particulare* pe care o capătă conceptul de structură în viziunea asupra istoriografiei filozofiei, proprie autorului acestor pagini.

Revenind însă la distincţia mai pregnantă între structural şi deliberat-teoretic, care oricum rămîne în picioare, se cuvine notat că în procesul istoric al filozofiei au loc fără pauză treceri de la nivelul structural propriu-zis (inconştient) la acela elaborat-teoretic neechivoc (iar în cazul numit *post-deliberativ*, treceri în sens invers).

În limitele consemnărilor şi rezervelor de mai sus, ar aparţine domeniului ,,inconştientului" structural tot ceea ce *într-un text* are — vremelnic şi interindividual —, caracter exterior, anterior sau neutru, în raport cu procesul de căutare, îndoială, dezbatere cu sine sau cu altul, negare şi depăşire prin care funcţionează mişcarea conştiinţei teoretice; tot ceea ce, fără ştirea lui *de cujus*, apasă — cu necesitate gnoseologică ori ideologică — asupra creaţiilor şi opţiunilor sale şi totodată asupra acelora a contemporanilor săi, ori măcar asupra unui grup social semnificativ-delimitat al acestora.

6. Orice structură are o funcţionalitate, după cum, dealtfel, orice funcţionalitate fiinţează numai în mod structurat. Funcţionalitatea e structurată — ordonată în spirit de coerenţă, de echilibru totalizant — în două planuri, *gnoseologic* şi *ideologic*. În mod corespunzător vom avea în istoria filozofiei *structuri stadiale gnoseologice* şi *structuri stadiale ideologice*.

De primul plan, cel gnoseologic, ne-am ocupat mai sus. Este, cum s-a văzut, planul procesului intrinsec gnoseologic al genezei şi mişcării filozofice, proces în virtutea căruia se dimensionează opiniile teoretice şi capacităţile logico-lingvistice.

Distincţia dintre cele două feluri de structuri este metodologic necesară şi posibilă, deşi cîmpul distincţiei este încărcat de aproximaţii, ambivalenţe şi tranziţii greu perceptibile.

Dar distingem nu spre a deşira, ci pentru a disocia metodologic ceea ce este, vorbind ,,ontologic", *inseparabil*.

Ignorarea caracterului real-inseparabil al structurilor gnoseologice de cele ideologice ar duce la o viziune denaturată şi dezumanizantă a structuralităţii istoriei filozofiei. Nu există şi nu a existat un filozofic ce ar fiinţa într-un plan ,,pur gnoseologic", un plan în care sistemele filozofice s-ar sustrage istoriei concrete, trăite activ de către filozofi. Nu există filozof autentic rămas indiferent faţă de anumite interese social-umane de grup (clasă), sau de ordin universal uman, nu există filozof străin de idealuri, de anumite preferinţe politice, prin care speră să primească împlinire optimă destinele omeneşti; nu există filozof a cărui gîndire teoretică să nu se coloreze într-un anumit mod ca urmare a intenţionalităţii legate de înfăptuirea practică a unor asemenea năzuinţe.

Aceasta e una din modalităţile ideologicului. Cea de a doua modalitate se afirmă prin efectul infiltrării în conştiinţa filozofilor, fără voia ori ştirea lor, a existenţialului social, adică a trăirii de către ei a unui anumit tip de relaţii sociale concret istorice, trăire ce modulează antedeliberativ preferinţe şi idealuri teoretice.

Dezvoltată în altă parte, chestiunea poate fi doar fugar amintită aici. Temele de continuitate-discontinuitate, deliberativ-paradeliberativ, structură sistemică—structură istorică dobîndesc în acest domeniu aspecte diferite de cele consemnate pînă acum[5]. Trebuie însă arătat că e vorba de un larg cîmp de structuri ideologice. Dacă e vorba de prima modalitate, cercetătorul va observa *coexistenţa*, în condiţii conflictuale mai mult sau mai puţin adînci, mai mult sau mai puţin mărturisite, a mai multor structuri ideologice. Cînd spre pildă luăm în considerare mentalitatea filozofică mic-burgheză se relevă o anumită *structură* ideologică — în speţă mic-burgheză — *printre altele*, contemporane. În mod analog, atunci cînd vorbim de o mentalitate, să zicem, aristocratică.

În cazul celei de a doua modalităţi, constatăm că avem de a face cu o structură ideologică proprie *întregii* societăţi, în conformitate cu tipul dat de relaţii social-economice şi inde-

---

[5] Nu e cuprins în prezenta cercetare cazul în care filozoful afirmă deliberat preferinţa sa ideologică şi-şi propune să-i dea o formă teoretică, susceptibilă a fi armonios integrată sistemului său filozofic.

pendent de locul ocupat de una sau alta dintre grupe (clase) în cadrul acestor relații. Amintesc, cu titlul de exemplu, acele pagini din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* unde Marx descrie consecințele pe care le exercită, firește în mod neidentic, asupra conștiinței *tuturor* membrilor societății capitaliste, „mizerabilele" raporturi economice de proprietate privată.

Însemnătatea concretă a raporturilor dintre structurile gnoseologice și cele ideologice mi s-a impus atunci cînd am cercetat modul de producție tributal cum și modalitatea de „a filozofa" în condițiile modului de producție tributal.

Precizez că e vorba de societățile tributale ale *antichității*.

Mi-am dat seama atunci că dacă, sub un anumit aspect, întreaga gîndire antică e dimensionată de anumite valențe de convergență (comune), apoi în flancul acestora se evidențiază distincții ce separă în mod evident filozofia antică zămislită în societățile de tip sclavagist de cealaltă, constituită în societățile antice de tip tributal.

Schița nr. 1 redă un model structural de ordin *gnoseologic*; deși e verificat minuțios doar în ceea ce privește cugetarea greacă, poate constitui totuși un punct de plecare — potrivit cercetărilor mele, e drept incomplete, de pînă acum — în vederea construirii unui model susceptibil să corespundă întregii filozofii antice. Mergînd însă mai departe s-a impus atenției faptul că modul gnoseologic prin care se afirmă în mod universal filozofia antică se diferențiază sub raport ideologic, evidențiind distincții impuse de deosebirile dintre existența socială dominată de relațiile social-economice de tip tributal și cea dominată de relațiile de tip sclavagist. De aici, modelele redate schematic în schițele nr. 5 și 6[6].

În cazul epistemelor Greciei antice, modelele structurilor gnoseologice nu sînt însoțite în prezenta lucrare de modele ale structurilor ideologice corespunzătoare. Asemenea modele pot fi însă elaborate. Spre a nu mai vorbi de ideologiile variate, cu structurile corespunzătoare, din cadrul fiecărei episteme. E de la sine înțeles că ajungînd la sistemul lui *de cujus*, rămîne de cercetat modul *singular* în care se afirmă aici ideologicul, singularitate care nu e nicidecum anulată de apartenența sa la seria de structuri *istorice* menționate.

7. Conceptul de structură stadială ce se degajă din cele spuse mai sus, ca și din examinarea comparativă a schițelor anexe, se conturează prin următoarele note:

a. *Totalitatea*, în sensul dat de unitatea, coerența, interrelațiile și relativa constanță a *valențelor de convergență*. În cadrul *totalității*, se arată rodnică în domeniul nostru acea diferențiere dintre valențe ce rezultă din faptul de a da o nouă aplicare tezei „structurii cu dominantă" formulată de Louis Althusser[7]. După cum arată schițele nr. 1—6, valența *dominantă* guvernează configurația, în structură, a valențelor *dominate*; ea exprimă acea *unitate* a valențelor prin nota în virtutea căreia ele *sînt într-o structură*, concentrează deci în sine virtutea unificatoare a totalității; exprimă *universalul* relatelor și interrelațiilor instituite în interiorul structurii, între relate.

b. *Istoricitatea*. Structurile stadiale sînt produse ale unei inextricabile interferențe între conștiință și existența social-istorică concretă în care se făuresc sistemele filozofice; o interferență în care aceasta din urmă își afirmă, în ultimă instanță, capacitatea de a-și adecva cugetarea filozofică. În sfera structurilor gnoseologice legătura e mediată iar raporturile prin care răzbate în ultimă instanță primordialitatea relevată sînt extrem de complexe. În sfera structurilor ideologice istoricitatea e dată în însăși definiția lor. Legătura inextricabilă, uneori chiar întrepătrunderea dintre sferele celor două genuri de structuri (gnoseologice și ideologice) este un argument al istoricității.

c. *Dinamismul*[8]. Structura și sistemul de structuri sînt concepute avînd caracter dinamic, continuu-discontinuu. De aici imperativul ca orice structură să fie studiată sub raport *genetic* și privită ca o *totalitate cu stabilitate relativă* în cadrul unui inepuizabil proces de transformări cu caracter dezechilibrant și reechilibrant, în sensul cercetărilor lui Jean Piaget, caracter prezidînd procesul de destructurare-restructurare.

Examinînd, cu titlul de exemplu, valențele dominante ale celor trei structuri epistemice gnoseologice referitoare la antichitatea greacă (schițele nr. 2—4), observăm procesul ce conduce de la unidimensionalitatea epistemei preclasice la bidimensionalitatea din cea clasică și mai departe la redimensionalizarea antropocentrică, cu caracter etico-pragmatist, în elenism.

Dinamismul nu trebuie privit schematic. Procesul de destructurare-restructurare nu implică fatal dispariția tuturor valențelor și înlocuirea lor totală în noua structură. Nu

---

[6] Vd. studiul meu *Asupra formațiunii „asiatice"* (tributale), în „Revista de filozofie" nr. 3/1966. Particularitățile ideologice ale tributalismului, așa cum apar în acest studiu, sînt larg motivate în cartea *Filosofia Orientului antic*, I, București, 1967.

[7] Vd. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 208 sq.

[8] Notă relevată, ca și aceea de *istoricitate*, potrivit spiritului marxist, în concepția despre metoda structurală a lui Lucien Goldmann (Vd. *Sociologia literaturii*, trad. de Florica Neagoe, București, Edit. politică, passim).

există paralelism între curbele ce ar indica mișcarea istorică a fiecăreia din valențe. Se constată, spre pildă, din antichitate și pînă în secolul al XVIII-lea, supoziția antedeliberativă (valența) în conformitate cu care, dacă admitem caracterul de ordine necesară a naturii, atunci această din urmă ordine și raționalitatea umană sînt, fiecare decalcul celeilalte (fără distincție așadar între *coincidență* și *adecvare*).

d. Caracterul de *subordonare-supraordonare*. Continuul își subordonează perioadele iar acestea, la rîndul lor, epistemele. Aceasta e vizibil dacă, în ceea ce privește raportul perioadă-epistemă, consultăm schițele nr. 2—5.

Se constată, spre exemplu, că valența de absolutitate, dominantă în structura periodală, apare ca un gen proxim în raport cu care celelalte trei dominante, de epistemă, funcționează ca diferențe specifice, constituind un sistem de transformări în cadrul genului. Altfel spus, fiecare sistem filozofic al antichității grecești este constituit nu exclusiv în spiritul epistemei, al discontinuității după cum crede Michel Foucault, ci în spiritul raportului de subordonare epistemă-perioadă, raport ce include interrelațiile dintre valențe cum și sensul mișcării lor. Valențele de convergență consemnează ,,specia'' epistemică ori genul periodal al individualității singulare a filozofului, așa cum, pe plan histologic, caracterele speciei sau ale genului sînt înscrise în cromozomi și fac ca embrionul să crească potrivit determinațiilor totodată specifice și generice date. Iar acestea nu în spirit ,,fixist'' ci ,,transformist''.

e. *Labilitatea*. Exprimă nota în virtutea căreia, în procesul istoric, structurile pierd valențe de convergență, ce părăsesc astfel sfera structuralului stadial și apar valențe noi din alt cîmp decît acela al structuralului. Diferența dintre nota de dinamism și cea de labilitate constă în faptul că prima are loc în *cîmpul intrastructural* — modificarea valențelor în interiorul uneia și aceleiași structuri, ca și procesul de destructurare-restructurare — în timp ce labilitatea este comunicarea cu alt cîmp, care e *extrastructural*. Dacă ar fi să luăm conceptul de structură în sensul definit în mod curent, inadecvat domeniului nostru de aplicare, am spune că labilitatea este o *negare a structuralului*; e în orice caz la intersecția dintre planul structurilor stadiale și planurile extrinsece acestora.

Tema labilității impune atenției noastre faptul că dispunem de o șansă euristică, prospectivă, particulară. Gîndim într-o structură filozofică, cea contemporană, ale cărei valențe de convergență, schematic vorbind, ar urma să se destăinuie doar generațiilor viitoare. Oare n-ar fi amplificată capacitatea de a asigura succesul sporit al cunoașterii filozofice și eficienței ei în disputele teoretice contemporane, autodepășirea și deci propășirea ei mai rapidă, prin introspecția structurilor în care gîndim, prin stimularea mai severă a actului de descoperire a valențelor de concordanță care, devenite astfel conștiente și-ar vădi încă în timpul nostru slăbiciunile dimensionale? Mai ales în domeniul structurilor ideologice stadiale contemporane, eventualele rezultate în acest sens s-ar putea dovedi extrem de fructuoase.

Insist. Principala importanță a conceptului de structură stadială în teoria istoriei filozofiei (istoriologia filozofiei) și a metodei structurale aferente constă în aplecarea, în vederea construirii modelelor respective, asupra a tot ceea ce, în cîmpul nestructurabil al creațiilor filozofice, demne în singularitatea fiecăreia din ele, are în mod *obiectual* caracter convergent, unificabil, note fără de care conceptul de istorie a filozofiei rămîne un pios ,,flautus vocis''. De aici necesitatea de a nu lega laolaltă ,,elemente ce nu sînt de același ordin'' (Millet-Varin d'Ainville); de a distinge cu necesitate, dar fără absolutizare, între: **a.** *text* și *subtext* (spus, și meditat dar nespus); **b.** între *deliberat* și *paradeliberat* (meditat, și ordonatele *în care* se meditează); **c.** *gnoseologic și ideologic* (ca două diferite modalități ale paradeliberatului).

Dar toate aceste eforturi teoretice (istoriologice) orientate spre *convergențe* au valoare operativă numai dacă sînt luate știind că nu reduc prin nimic însemnătatea, în istoria filozofiei, a tot ceea ce relevă acuitatea, funcțiile sociale și capacitatea euristică proprii confruntărilor, conflictelor teoretice și ideologice.

8. *Funcțiile metodei structurale*, fugar creionată mai sus, sînt *ele* acelea ce decid de oportunitatea adoptării ei. Să le enunțăm sumar.

a. Ea promite să ne apropie, într-o măsură notabilă, de determinarea cu un minim de rigoare a acelui obiect, deocamdată definit în mod vag și utilizat în mod impresionist, care este *obiectul conceptului de istorie a filozofiei* și care presupune un universal, deci o entitate

posedînd identitate, unitate, coerență. Cel puțin două piedici păreau să bareze drumul către construirea unui atare concept, anume: *empiricitatea textelor*; *caracterul neunitar și neunificabil al ansamblului sistemelor filozofice, din istoria, în timp și spațiu, a gîndirii.*

E adevărat că istoriograful nu dispune de alt material „empiric" decît textele și nu are dreptul să depășească limitele textului, dar confruntarea dintre ele și examenul interrelațiilor lor structurale dezvăluie *valențe aflate în subtext*, valențe care exprimă anumiți factori genetici, cum și factori de transformare, comuni mai multor texte. E de asemenea incontestabil caracterul divergent, nestructurabil, al ansamblului sistemelor filozofice, dar dincolo de aceasta se oferă investigatorului caracterul *convergent*, susceptibil de a constitui structuri, al valențelor din substratul textelor. Nu dispunem de un criteriu strict prin care să statornicim care din sistemele dintr-o epocă vor fi cuprinse de către istoriograful filozofiei epocii date, în inventarul său, dar dispunem de un asemenea criteriu spre a determina structurile stadiale respective, care rămîn aproximativ aceleași, oricare ar fi numărul sistemelor din epocă, ce au fost inventariate.

Așadar, dincolo de caracterul *autonom* al oricărei creații filozofice autentice, dincolo de heteronomia relativă pe care o implică *istoricitatea* personalității creatoare, se conturează calea către fundamentarea acelei *heteronomii* propriu-zise a creațiilor filozofice, pe care o implică un autentic concept de istorie a filozofiei.

b. Metoda structurală mai sus descrisă poate dirigui cercetarea către posibilitatea de a se construi un model structural al mișcării filozofice universale. De a se pune astfel în valoare un factor obiectual de unificare în cîmpul *discontinuității* creațiilor și disputelor filozofice.

Funcția aceasta trebuie considerată doar asociată dialectic celei consemnate la punctul ce urmează.

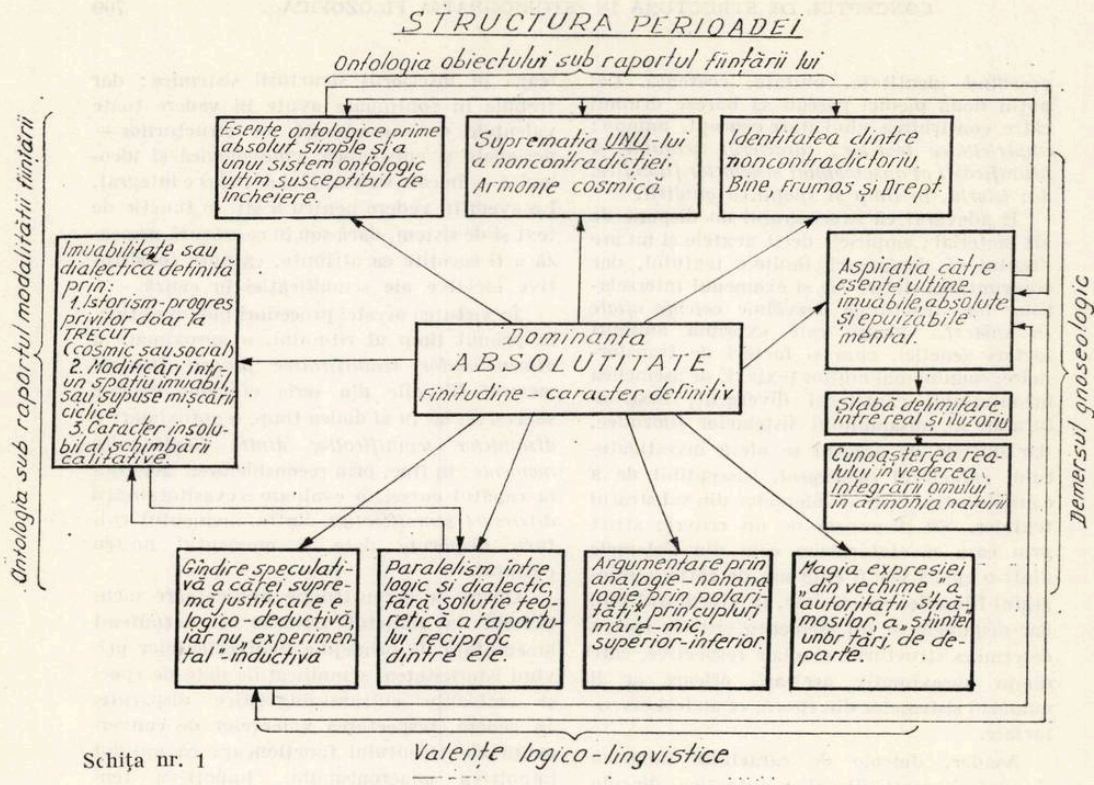
c. Prin utilizarea metodei structurale dobîndim un instrument mai eficace decît altele în domeniul atît de controversat al capacității noastre de a determina cu ajutorul aparatului conceptual-lingvistic modern, semnificațiile istorice autentice ale termenilor filozofici din culturi dispărute. Este o apropiere asimptotică, vehiculată de un sistem de modele. Se poate spune: semnificația autentică a unui termen tehnic filozofic folosit de către *de cujus* e dată în prealabil de raporturile ce-l leagă în interiorul structurii sistemice; dar trebuie în continuare avute în vedere toate valențele de convergență ale structurilor — periodală și epistemică, gnoseologică și ideologică — în care sistemul lui *de cujus* e integrat. Le avem în vedere pentru a ști, în funcție de text și de sistem, dacă sau în ce măsură urmează a fi socotite ca atribute, ca note constitutive efective ale semnificației în cauză.

În virtutea acestei proceduri putem obține, în primul timp al ritmului, o aproximare a *dimensiunilor semnificative proprii fiecărui moment* filozofic din seria etapelor istorice succesive, iar în al doilea timp, o aproximare a *distanțelor semnificative dintre fiecare din momente*; în fine, prin reconsiderarea acestora la capătul cursei, o evaluare a evasitotalității *diferenței semnificative* dintre momentul culturii dispărute date și momentul nostru cultural.

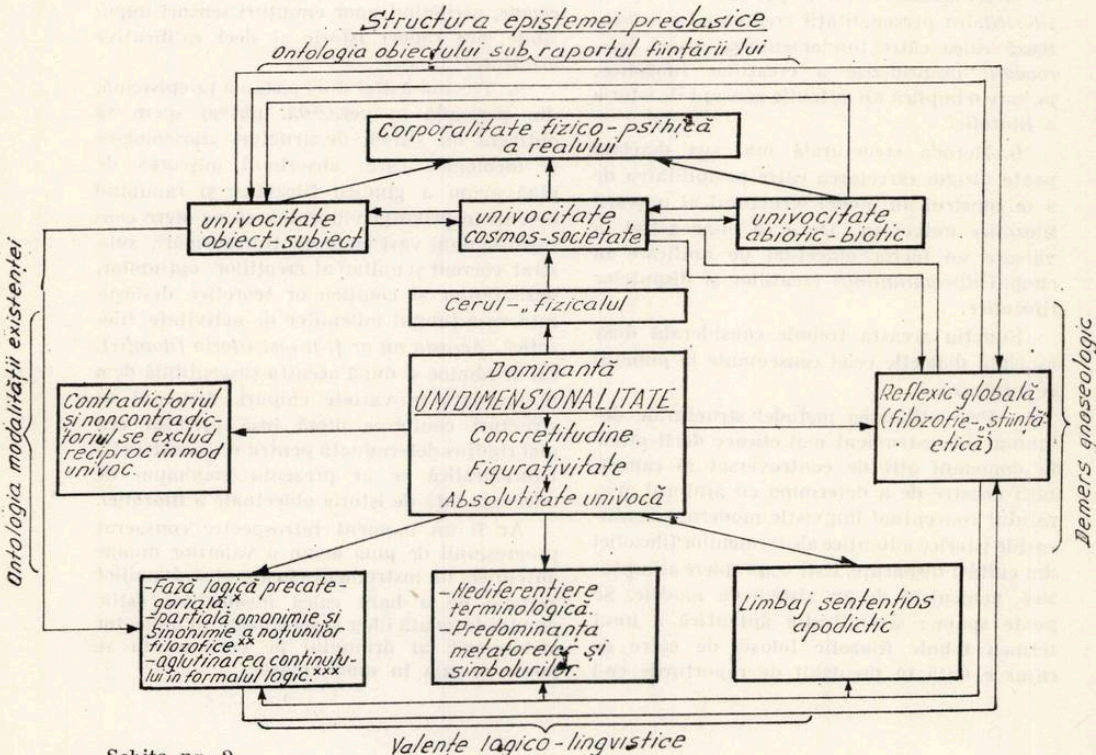
Opera de reconstrucție unificatoare menționată la punctul anterior e necontenit amenințată de primejdia inadvertențelor privind istoricitatea, semnificațiile date de epoci și ambianțe cultural-lingvistice dispărute. În genere, respectarea valențelor de convergență ale trecutului funcționează ca antidot împotriva anacronismului, împotriva tendinței de a motiva scheme istoriografice *preconcepute*, atribuind unor enunțuri sensuri imposibile sub raport istoric și deci calificative arbitrare.

9. Trecînd astfel din epistemă în epistemă, din perioadă în perioadă, putem spera să obținem un sistem de structuri gnoseologice și ideologice care, absorbind mișcarea de pînă acum a gîndirii filozofice și rămînînd deschis în privința viitorului, să ne ofere contururile unui vast cîmp de transformări, substrat coerent și unitar al creațiilor, opțiunilor, dezbaterilor și conflictelor teoretice desfășurate de-a lungul mileniilor de activitate filozofică. *Aceasta nu ar fi însăși istoria filozofiei.* Ea ar rămîne și după aceasta susceptibilă de a fi abordată în variate chipuri. Sistemul de structuri conforme oferă însă premisa cea mai riguros determinată pentru o reconstrucție istoriografică ce ar prezenta maximum de adecvare față de istoria obiectuală a filozofiei.

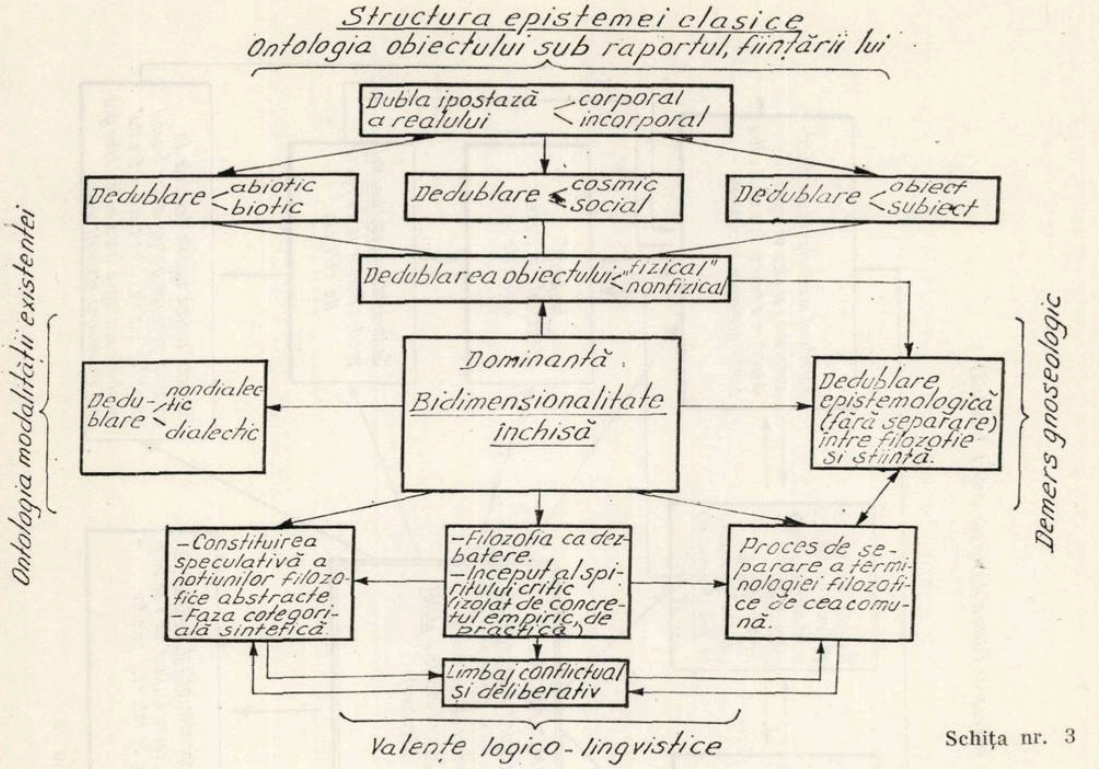
Ar fi un moment retrospectiv consacrat progresiunii de pînă acum a valorilor umane autentice, un instrument eficace al străduaniilor actuale de a bara calea ideologiilor ostile omului totodată liber și socializat, un indicator viitorologic al drumului pe care acesta se poate angaja în mod creator.



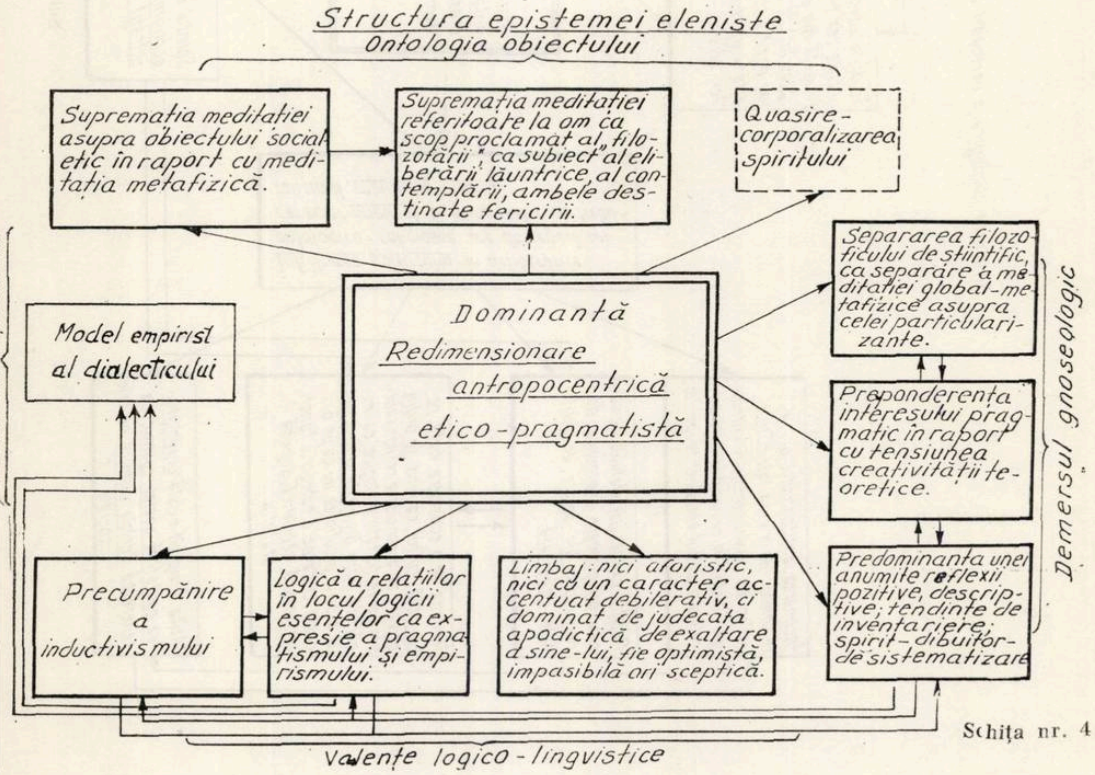
Schița nr. 1



Schița nr. 2

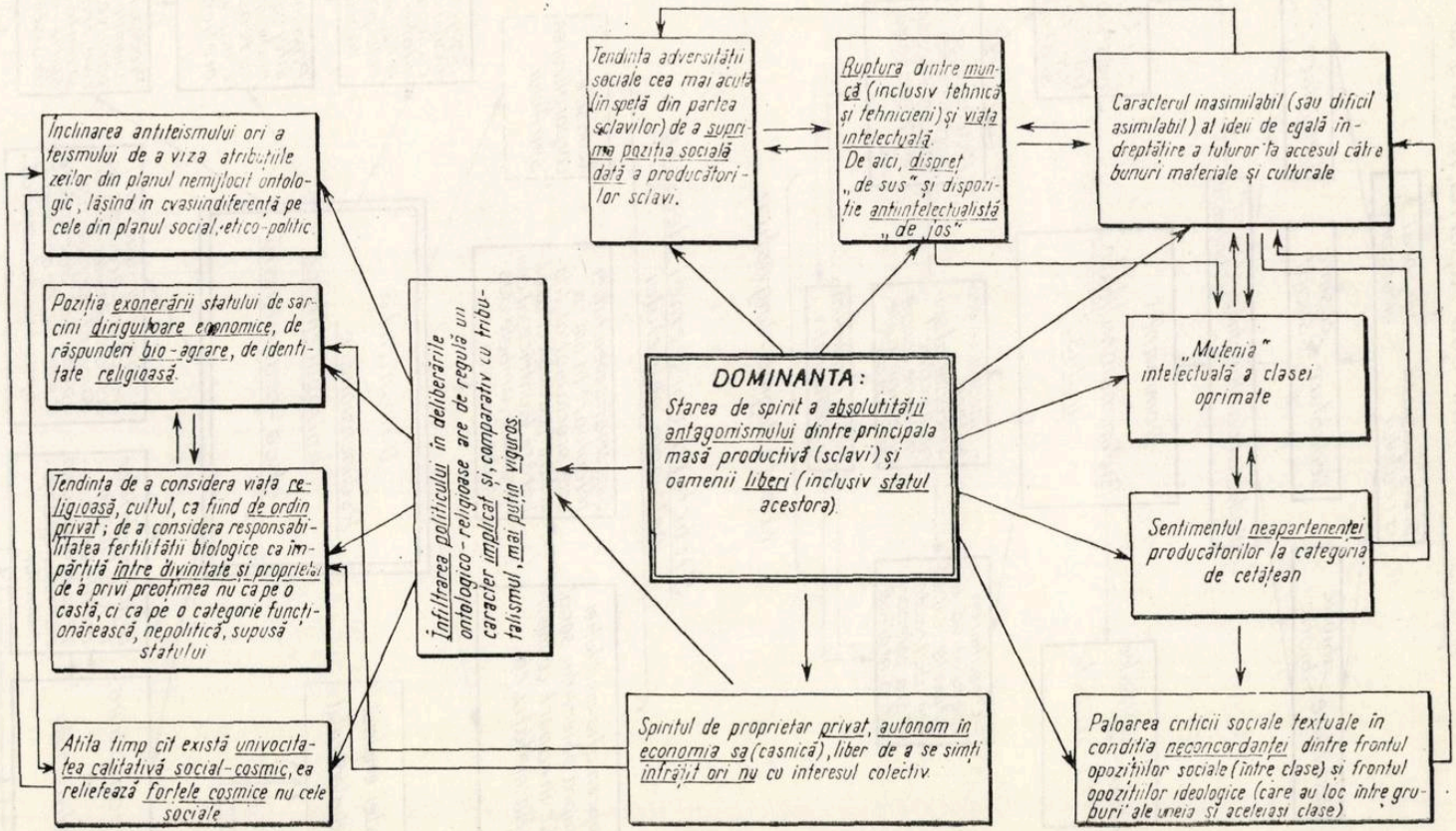


Schița nr. 3



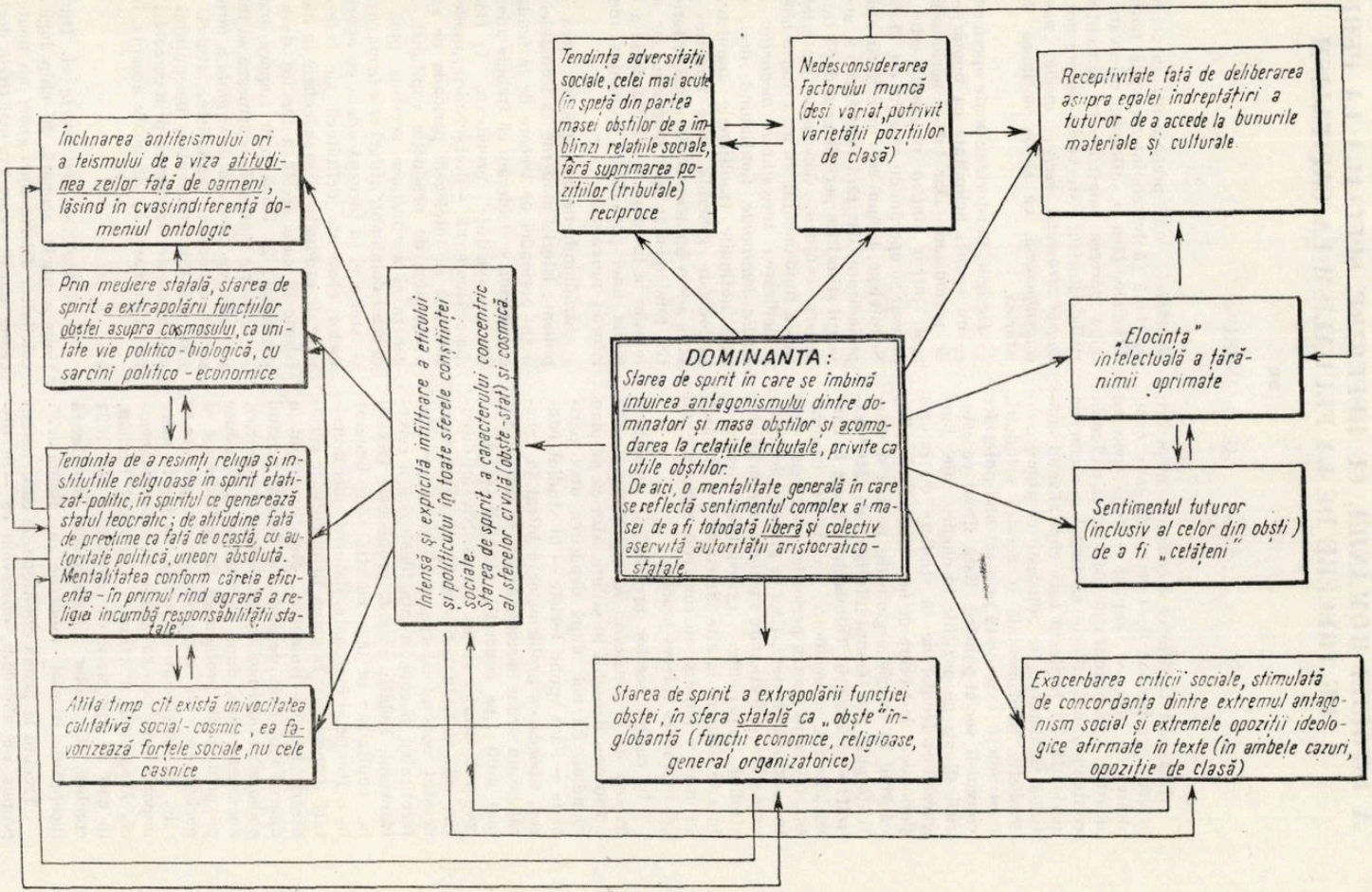
Schița nr. 4

Structura ideologică a perioadei antice sclavagiste (comparativ cu cea antică tributală)



Schița nr. 5

. Structura ideologică a perioadei antice tributale (comparativ cu cea antică sclavagistă)



Schița nr. 6

OBSERVAȚII METODOLOGICE PRIVIND PERIODIZAREA GENERALĂ A ISTORIEI ROMÂNIEI, CU REFERIRE SPECIALĂ LA PERIOADA DE TRECERE DE LA FEUDALISM LA CAPITALISM

DE

G. D. ISCRU

Interesul științific ce se constată azi pentru istoria perioadelor de trecere de la o orînduire la alta se explică — după părerea noastră — în primul rînd prin aceea că lumea contemporană trăiește ea însăși o asemenea perioadă. În țările în care capitalismul continuă să domine, se adîncește continuu contradicția fundamentală a acestei orînduiri, contradicție exprimată prin tot mai puternice convulsii social-politice. Este firesc ca istoricii situați pe pozițiile ideologice ale burgheziei contemporane să studieze cu interes perioadele de trecere de la o orînduire la alta, căutînd în istorie argumente pentru o existență pusă sub semnul întrebării de către dezvoltarea societății. Totodată, în țările în care socialismul, ca orînduire, s-a instalat irevocabil, interesul pentru perioadele de trecere este în continuă creștere. Căci în procesul de verificare și de perfecționare a principiilor socialiste, studiul experienței generațiilor care — în alte timpuri, la alte dimensiuni — au lăsat în urmă o lume și au construit alta, este de cel mai mare interes practic.

În cadrul acestor preocupări, *problemele trecerii de la feudalism la capitalism* suscită un interes deosebit în știința istorică pe plan mondial. La noi, după depășirea unei perioade — i-am spune teziste — în studiul istoriei, abordarea problemelor a intrat în general pe un drum normal. Adică, se discută tot mai mult ,,pe concret'', pornindu-se de la izvoarele istorice și nu invers. Nivelul discuției este dat, în continuare, de cunoașterea acestui concret istoric, ca și de competența, fermitatea și consecvența ideologică a cercetătorului. Relativ recent, problemele trecerii la capitalism în țara noastră s-au bucurat de o atenție și mai mare, datorită unei necesități stringente: reluarea în discuție a periodizării istoriei României. Relativ recent a apărut Hotărîrea de partid și de stat privind elaborarea unui nou tratat de istorie a patriei, document care, după părerea noastră, aduce pe prim plan problemele de metodologie și periodizare. De asemenea, avem, precum se știe, un document de partid de foarte mare importanță și pentru știința istorică românească, *Programul* Partidului Comunist Român, în care se apreciază că ,,revoluția din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu marchează începutul istoriei moderne a României''.

Trecînd la prima chestiune pe care ne-am propus s-o abordăm, observăm că — în discuția asupra periodizării *generale* a istoriei *României* — unii preopinenți au continuat și continuă să întrebuințeze unele noțiuni tradiționale, fără o suficientă adecvare a lor — după părerea noastră — la concepția materialist-istorică. Este vorba despre noțiuni ca: *istorie străveche*, *veche*, *medie*, *modernă* și *contemporană*, ca și de noțiunea de *epocă* istorică.

Desigur, în istorie se poate opera cu diverse — am spune, nelimitate ca număr — criterii de periodizare. Dar într-o periodizare *generală*, într-o *sinteză generală*, este absolut necesar să operăm cu *criteriul cel mai obiectiv*. Se înțelege, timpul este un criteriu obiectiv de periodizare, dar fără introducerea unor convenții științifice periodizarea după timp poate genera confuzii. Concepția materialist-istorică a fundamentat un alt criteriu obiectiv de periodizare: *succesiunea modurilor de producție dominante*. Continuînd, deci, să utilizăm noțiunile tradiționale amintite, într-o periodizare generală, este imperios necesar să le adecvăm acestui din urmă criteriu obiectiv fundamentat de marxism, iar nu să le folosim la întîmplare ori din dorința de a ne alinia unei periodizări ,,unanim admise'' a istoriei universale.

Străduindu-ne să aplicăm ceea ce propunem ,,istoriei moderne'' a României și îndeosebi perioadei de trecere de la feudalism la capitalism, considerăm că trebuie admisă una din ,,convențiile'' următoare: 1) Dacă prin ,,epocă modernă'' — deci și istorie ,,modernă''[1] — urmează să înțelegem perioada de existență a modului de producție capitalist, inclusiv geneza și ascensiunea acestuia pînă cînd a devenit dominant, atunci este firesc ca ,,epoca'' și istoria ei să înceapă odată cu apariția primelor elemente definitorii ale respectivului mod de producție și să se încheie în momentul istoric în care acesta a încetat de a mai fi dominant. 2) Dacă prin ,,epocă modernă'' — și istorie modernă — urmează să înțelegem perioada de *existență dominantă* a formațiunii social-economice capitaliste, atunci trebuie bine stabilite momentele începutului și sfîrșitului acestei *dominații*, prin cercetări științifice riguroase. 3) Se poate accepta, în bună

[1] ,,*Epoca*'' își are *istoria* ei. Durata de timp a uneia acoperă, în chip logic, pe a celeilalte. *Istoria* unei *epoci* nu poate să înceapă mai devreme sau mai tîrziu decît epoca însăși.

măsură pentru uz didactic, dar nu în dezacord cu exigențele științifice — și o altă soluție: anume, să admitem ca început al epocii — și istoriei! — moderne, pentru o delimitare cronologică mai strictă, un anumit ,,moment'' din cuprinsul procesului revoluționar de trecere de la feudalism la capitalism — fie un important eveniment revoluționar, fie un alt ,,moment'' stabilit printr-o cercetare științifică exhaustivă—, moment care prefigurează *bazele* viitoarei organizări sociale. Aceeași soluție se poate utiliza pentru a marca încheierea epocii — și istoriei! — moderne.

Personal, sîntem pentru această din urmă ,,convenție'' științifică.

Altfel, eliminînd noțiunile tradiționale despre care am vorbit, va trebui să periodizăm istoria strict după succesiunea modurilor de producție dominante și să dăm epocilor istorice denumirile corespunzătoare.

După părerea noastră, toate aceste chestiuni trebuie gîndite cu maturitate și rigoare științifică, fără idei preconcepute.

Stăruind acum asupra *perioadei de trecere de la feudalism la capitalism în Țările Române*, sîntem de părere că aceasta se întinde, în timp, cu mici diferențe cronologice de la o țară la alta, între următoarele două *momente istorice*: jumătatea secolului al XVIII-lea[2] și jumătatea secolului al XIX-lea. Cel mai evident și mai important indiciu care desemnează începutul perioadei îl constituie desființarea incompletă — incompletă și juridic și în fapt — a servituții feudale, servitute tipică de-a lungul mai multor veacuri în țara noastră. În cazul Transilvaniei, pentru acest început am mai putea lua în considerație, mai de vreme, ansamblul de măsuri social-economice, politice și culturale luate — la scara imperiului habsburgic și cu o aplicare relativă în teritoriile românești ale acestui imperiu — în timpul domniei Mariei Tereza, dar mai ales în aceea a lui Iosif al II-lea[3], măsuri cerute — în general — de dezvoltarea societății și avînd ca bază ideologică luminismul, în varianta austriacă a ,,despotismului luminat''. Cercetarea de specialitate nu a scos în evidență, pînă acum, indicii mai importante în acest sens.

Deși pe unii cercetători i-au derutat aparențele și au vorbit despre o revenire la ,,iobăgie'' în perioada ulterioară, totuși, cel puțin pentru Țara Românească și Moldova, nimeni n-a putut *dovedi*, pînă acum, că evoluția relațiilor de muncă, după reformele amintite, a însemnat o revenire la vechea servitute[4].

În a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, în Țările Române, societatea și-a pus și problema reconsiderării *relației de proprietate*, adică a trecerii de la *stăpînirea* de tip feudal la *proprietatea* de tip capitalist și a *început* să o rezolve[5]. Paralel — și determinat de transformările din baza societății — , a început ,,modernizarea'' suprastructurii. Timid și sinuos în unele domenii, cu aparențe de

---

[2] Pentru Transilvania, mai corect, a doua jumătate a sec. al XVIII-lea.

[3] Cf. acad. David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Edit. științifică, 1967, p. 239—263.

[4] În ceea ce privește Transilvania, precum se știe, deși reforma din 1785 *n-a fost*, juridic, anulată, libertatea de strămutare a iobagilor a fost foarte îngrădită chiar prin text de lege (Cf. acad. David Prodan, *Desființarea șerbiei în Transilvania*, în ,,Studii și materiale de istorie medie'', vol. VII, București, Edit. Academiei, 1974, p. 52). Izvoarele cunoscute pînă acum arată că aci *iobăgia* a continuat să fie *o realitate*, mai ales că o nouă reglementare urbarială nu s-a mai putut face, pînă la revoluția din 1848, în principal datorită rezistenței nobilimii. Iar revoluția, precum se știe, a repus problema desființării iobăgiei (cf. Iosif Kovács, *Desființarea relațiilor feudale în Transilvania*, Cluj, Edit. Dacia, 1973). Totuși, un început, oricît de firav a fost el în realitate, s-a făcut și în Transilvania.

În Moldova, în 1749, boierii — poate doar unii dintre ei, mai abili — au încercat un subterfugiu pentru a putea să mențină, în continuare, servitutea (cf. Fl. Constantiniu, *Relațiile agrare din Țara Românească în secolul al XVIII-lea*, București, Edit. Academiei, 1972, p. 126).

Pentru Țara Românească, este foarte important de reținut că, în prima domnie a lui Al. Ipsilanti, juridic, s-a încercat o revenire la vechea dependență, dar nu s-a reușit (cf. Valentin Al. Georgescu, *Contribution à l'étude de la réception du ,,Nomos Georgicos'' dans les Principautés Danubiennes*, în ,,Byzantina'', tom. 1, Salonic, 1969).

[5] În Transilvania, pentru punctul de vedere al țăranilor, a se vedea documentul cel mai reprezentativ — ,,Ultimatumul de la Deva'', dat nobililor, în 1784, de către răsculați; în ceea ce-i privește pe nobili, este de luat în considerație efortul, substanțial amplificat acum, de mărire a domeniului în general și a alodiului în special, fapt care s-a văzut cel mai clar cu ocazia conscripției din 1819—1820.

revenire uneori la ce a fost, dar în realitate continuu și irevocabil; surprinzător de repede în alte domenii, stîrnind panică, în epocă, în rîndul elementelor mai conservatoare sau reacționare.

Toate aceste transformări, se înțelege, au avut, în ultimă instanță, determinări economice, pe care istoriografia noastră în general le-a pus în evidență, dar asupra cărora încă urmează să stăruie substanțial.

★

Propunîndu-ne, în continuare, o demonstrație succintă asupra ,,momentului'' de sfîrșit al perioadei de trecere de la feudalism la capitalism în Țările Române, ne vom restrînge demonstrația la *elementele de bază* ale modului de producție capitalist, atrăgînd atenția asupra implicațiilor pe care o anumită stare de lucruri din cadrul lor le are la scara întregii societăți.

În ceea ce privește *forțele de producție*, să nu uităm că ele au *două* componente: componenta umană, *cea mai importantă*, și componenta tehnică. După reformele amintite, principala forță de muncă, eliberată — incomplet, cum am spus — din servajul feudal, devine tot mai mult *o forță de muncă liberă*. Fostul șerb al evului mediu, după desființarea legăturii personale față de stăpîn (iarăși rezerva serioasă în ce privește Transilvania), iese, treptat, din sfera constrîngerii extraeconomice și intră, la fel, în sfera constrîngerii economice, iar legile țării îl consideră om liber. Consulul englez la București — un contemporan —, nota, referindu-se la aceste realități din Țara Românească și Moldova: ,,Depuis leur émancipation, les paysans n'ont pas de résidence fixe et obligée; ils ont plein liberté de changer d'habitation à la fin de leurs engagements avec les propriétaires. Mais la classe la plus considérée de ces paysans quitte rarement le lieu où le hasard l'a une fois placée, à moins qu'elle n'y soit forcée par des circonstances impérieuses''[6]. Noua constrîngere generează, la rîndul ei, o nouă dependență, cu un alt conținut social-economic decît cel feudal. Apoi intervine statul, el însuși aflat în curs de ,,modernizare'', și reglementează chestiunea domiciliului *cetățenilor* și *contribuabililor săi*.

Constatarea privind eliberarea treptată a principalei forțe de muncă în Țările Române este esențial sprijinită de o alta. Anume că, în condițiile unei industrii orășenești destul de slabe, principalul mijloc de producție, pămîntul, *trece în mod real*, către jumătatea sec. al XIX-lea, în proprietate deplină — în proporție de cel puțin 50% în Țara Românească[7] și Moldova[8] și de cel puțin 1/4 în Transilvania[9] și nu mai putea intra, *ipso facto*, în relație de muncă servilă, de esență feudală.

În ceea ce privește celelalte ,,forțe productive'', s-ar putea obiecta că fără o dezvoltare industrială proprie, de un anumit nivel, este greu să admiți, în Țările Române, în perioada aici în discuție, o mare dezvoltare a producției marfă, a relațiilor marfă—bani — tipice, prin amploarea lor, modului de producție capitalist.

În Țara Românească și Moldova, este vorba de un efort similar al marilor stăpîni de pămînt, de consemnarea ,,rezervei'' domeniale — pămînt intrat în proprietate deplină —, direct sau indirect, în texte de hrisoave și legi, ca și de începutul considerării, în general, a dreptului asupra pămîntului ca un drept deplin (1818, Țara Românească). Ideea dobîndirii proprietății depline ia amploare și în rîndul clăcașilor. Rezistența lor, tot mai dîrză față de obligațiile clăcășești, efortul de obținere a convertirii acestora în bani, arată o atitudine schimbată atît față de pămînt cît și față de propria lor forță de muncă.

[6] Cf. D. C. Sturdza-Scheeanu, *Acte și legiuiri privitoare la chestia țărănească*, seria I, vol. IV, București 1908, p. 19.

[7] Cf. Ilie Corfus, *Agricultura Țării Românești în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 189—192. Toate calculele, pe baza cercetărilor de pînă acum, inclusiv pentru Moldova, le-am făcut în studiul nostru, *Contribuții privind forma de proprietate funciară în perioada de trecere de la feudalism la capitalism în Țara Românească*, predat la ,,Revista de istorie'' în 1975.

[8] Cf. Gh. Platon, *Cu privire la evoluția rezervei feudale în Moldova de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pînă la legea rurală din 1864*, în ,,Studii și articole de istorie'', vol. V, București, 1963; idem, *Domeniul feudal din Moldova în preajma revoluției de la 1848*, Iași, Edit. Junimea, 1973, p. 24.

[9] Pentru Transilvania, pentru care această problemă este departe de a fi lămurită, vezi V. Cheresteșiu, *Adunarea Națională de la Blaj*, București, Edit. politică, 1966, p. 45 și Iosif Kovács, *Op. cit.*, p. 101—123.

Personal, nu considerăm că această obiecție este pe linia indicațiilor metodologice marxiste [10]; în al doilea rînd, nu trebuie să uităm că principala industrie a Țărilor Române, în acel timp, a fost totuși agricultura; că în centrul procesului de trecere de la feudalism la capitalism s-a aflat nu orașul cu industria lui, ci domeniul funciar [11]; el angaja cea mai mare parte a forței de muncă și dădea cea mai mare parte a producției marfă, în jurul lui și în legătură cu el aveau loc cele mai puternice frămîntări sociale, în cuprinsul lui — și, determinat, în rîndul celor legați de el — erau reclamate și operate cele mai importante înnoiri sociale; să nu uităm, de asemenea, că solicitările de produse agro-animaliere au fost, comparativ, mult mai mari pe piața imperiului habsburgic, în ce privește Transilvania, că exigențele în natură ale Porții Otomane, pînă în 1829, față de Principate, au fost mult mai mari, la ele adăugîndu-se, pînă în 1821, jaful fanariot, că după desființarea monopolului otoman (1829) asupra comerțului Principatelor, acestea au intrat din plin în circuitul economic european.

Prin urmare, neavînd în centru orașul liber, cu industria și burghezia, precum și cu proletariatul lui, ca în alte țări, procesul revoluționar al ascensiunii modului de producție capitalist în Țările Române era normal să cunoască și alte forme de manifestare concretă sau, în cuprinsul lui, ponderea diverselor forme să fie alta față de ,,modelele'' occidentale. Unii dintre cercetătorii noștri, însă, pornind tocmai de la aceste ,,modele'' occidentale, au mers pînă la fetișizarea unor asemenea forme de manifestare — cum ar fi: industria orășenească, burghezia și proletariatul, clase legate de *această* industrie, munca salariată —, făcînd din ele condiții *sine qua non* pentru recunoașterea modului de producție capitalist.

În Țările Române însă dezvoltarea forțelor de producție a avut specificul arătat mai sus; clasa capitalistă în devenire, cu puterea materială și politică cea mai mare, inclusiv elementele conducătoare ale principalelor momente revoluționare din perioada pe care o analizăm, erau legate în primul rînd de marele domeniu funciar agrar și abia în al doilea rînd de lumea orașului industrial; proletariatul a crescut vertiginos în primul rînd în lumea satului; proporția cea mai mare a proprietății private depline — baza orînduirii capitaliste — o forma, cantitativ și valoric, domeniul funciar agrar, care dădea cea mai însemnată parte, cantitativ și valoric, a producției marfă și a venitului național; relațiile de muncă au cunoscut, în perioada despre care vorbim, comparativ, foarte puțin munca salariată, dar au devenit — mereu mai cuprinzător, pînă la generalizare, — relații bazate pe *contract* între *proprietarii* mijloacelor de producție și *proprietarii* forței de muncă.

★

Prin urmare, fără a avea pretenția de a fi epuizat problema, susținem că, în momentul istoric desemnat de mijlocul secolului al XIX-lea, *structura* societății din Țările Române aparținea cel puțin jumătate modului de producție capitalist. Paralel, se petreceră transformări în suprastructură: apăruseră cîteva importante instituții ,,moderne'' și erau deja preconizate altele, în lupta de idei; apăruse o ,,opinie publică'', cetățenească și sfera democrației (evident, burgheze!) se lărgea continuu etc. Deși revoluția din 1848 a fost înfrîntă, în principal datorită intervenției militare străine, statuarea acestor realități și impulsionarea lor prin așezarea unui cadru juridic și politic adecvat era o chestiune de timp și de conjunctură. Complexul de reforme social-economice, politice și culturale din anii domniei lui Alexandru Ioan Cuza a consemnat în unele domenii niște realități, încă și mai pronunțate în anii respectivi, în altele a dat, folosindu-se puternica presiune ,,de jos'', dezlegarea firească, creînd astfel cadrul adecvat de care am vorbit. Nu este oare semnificativ că *baza juridică* a orînduirii capitaliste din țara noastră rămîne totuși Constituția din 1866, elaborată și votată la foarte scurt timp de la abdicarea Domnului Unirii? Constituția sintetiza — evident, în limitele de interese ale clasei conducătoare a procesului revoluționar care se încheiase în liniile sale generale — o întreagă evoluție, începută cu aproximativ un secol în urmă și dădea, pentru clasa dominantă, direcțiile fundamentale de urmat în continuare.

★

În înțelegerea corectă, conformă cu concepția materialist-istorică, a perioadelor de tranziție de la o orînduire la alta, ca și într-o periodizare generală de altfel, de cel mai mare ajutor ne este clarificarea conținutului conceptelor și noțiunilor cu care operăm. În fond,

[10] Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 76.

[11] Pentru Țara Românească, referitor la ponderea scăzută a industriei în general, vezi Arh. St. Buc., fondul Visteria Țării Românești, dosarele 1188/1845, 1492/1850, 964/1852. Pentru situația orașului din Țara Românească, în această epocă, vezi I. Corfus, *Lupta de eliberare a orașelor și tîrgurilor din Țara Românească sub Regulamentul Organic*, în ,,Studii și materiale de istorie modernă'', vol. V, București, Edit. Academiei R.S.R., 1975.

acesta este un indiciu foarte important de maturizare a științei istorice și o condiție de bază a acestei maturizări.

Deocamdată, ne-am propus să discutăm conținutul concret-istoric al unui concept filozofic fundamental, cu care știința istorică operează — și aceasta tocmai pentru că el se aplică perioadei pe care o avem, aici, în atenție: *conceptul de revoluție*.

Îndeobște, *revoluția socială*, adică revoluția prin care s-a făcut trecerea de la o orînduire la alta, a fost și este concepută numai ca *moment revoluționar* — în cvasitotalitatea istoriografiei românești contemporane, ca și în cursurile generale predate în facultățile de profil din țara noastră. Așa, se scrie și se vorbește în mod curent despre revoluția engleză *din* 1642, despre marea revoluție franceză *din* 1789—1794 etc.; la noi, despre revoluția *din* 1821 sau *din* 1848. Ca și cînd ce a fost înainte sau după aceste evenimente, pe parcursul perioadei de trecere de la feudalism la capitalism, n-ar mai intra în conceptul de revoluție socială. În această accepțiune, conceptul este folosit pentru un număr de țări și începînd numai cu perioada de trecere de la feudalism la capitalism.

Examinînd cu atenție cercetările în acest domeniu ale clasicilor marxismului, constatăm că aceștia dau conceptului respectiv un dublu conținut: unul mai restrîns, desemnînd prin *revoluție* un *moment revoluționar* ce presupune răsturnarea ,,vechiului regim'' și instaurarea unei noi puteri, revoluționare; cînd însă abordează problemele trecerii de la o orînduire la alta, clasicii marxismului dau conceptului de *revoluție* un conținut mai cuprinzător — acela de *proces istoric revoluționar* sau de ,,epocă de revoluție socială''.

Astfel, în 1859, în *Prefață* la *Contribuții la critica economiei politice*, lucrare în care K. Marx își sintetiza concepția asupra dezvoltării societății, se arată: ,,Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente, sau, ceea ce nu este decît expresia juridică a acestora din urmă, cu relațiile de proprietate în cadrul cărora ele s-au dezvoltat pînă atunci. Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o *epocă de revoluție socială*. O dată cu schimbarea bazei economice *are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri*. Atunci cînd cercetăm *asemenea revoluționări*, trebuie să facem întotdeauna o deosebire între *revoluționarea materială a condițiilor economice de producție*, care poate fi constatată cu precizie științifică, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvînt, formele ideologice în care oamenii devin conștienți de acest conflict și-l rezolvă prin luptă'' [12] (subl. ns. — *G.D.I.*).

V.I. Lenin, elaborînd cunoscuta sa lucrare *Dezvoltarea capitalismului în Rusia*, a folosit în mod frecvent conceptul de revoluție pentru a desemna un *moment revoluționar*. Dar din întreaga lucrare se degajă și conținutul cel mai cuprinzător al conceptului, acela de *proces istoric revoluționar* care a asigurat trecerea Rusiei de la feudalism la capitalism[13].

Acesta fiind conținutul conceptului marxist de ,,revoluție socială'' — revoluție care are loc numai în perioadele de trecere de la o orînduire la alta, superioară —, se înțelege că *acțiunile, mișcările, insurecțiile revoluționare* de mai mică sau mai mare intensitate, exprimate prin lupta deschisă dintre clase, fac *parte organică din revoluția socială ca proces istoric*. Aceste acțiuni, mișcări, insurecții au exprimat, fiecare la timpul său, un anumit grad de maturitate a procesului istoric revoluționar, o sinteză a ideologiei revoluționare de pînă atunci, în sfîrșit, o încercare de aplicare a acestei ideologii. Pe unele din aceste *momente revoluționare*, care au însemnat efectiv o răsturnare politică și instaurarea, fie și vremelnică, a unei puteri revoluționare, clasicii marxismului le-au numit *revoluții*. Precum se știe, multe dintre ele au fost înfrînte, dar *revoluția socială*, ca *proces istoric obiectiv*, și-a urmat cursul, pînă la triumful noului mod de producție.

★

În aplicarea considerațiilor de mai sus la istoria Țărilor Române în perioada de trecere de la feudalism la capitalism, cu specificul dezvoltării lor în această ,,epocă de revoluție socială'' burgheză, mai atragem atenția asupra unei importante indicații metodologice a lui K. Marx și Fr. Engels. Astfel, după părerea lor, contradicția fundamentală dintre ,,forțele productive'' și ,,forma de relații'' ,,a trebuit să răbufnească de fiecare dată sub forma unei revoluții'', dar — să fim atenți! — ,,îmbrăcînd totodată diverse forme secundare, ca ansamblu de ciocniri, ca ciocniri între diferite clase, ca contradicție a conștiinței, ca luptă de idei etc., luptă politică etc.'' [14].

În concluzie sîntem, după părerea noastră, în drept să considerăm perioada de trecere de la feudalism la capitalism în Țările Române ca o ,,epocă de revoluție socială'' burgheză.

---

[12] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a doua, vol. 3, București, Edit. politică, 1963.

[14] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 76.

Pe parcursul ei au avut loc „răbufniri" revoluționare de felul celor precizate în textul citat anterior. La două dintre acestea le putem aplica conceptul marxist de *revoluție* (cu conținutul de *moment revoluționar*): revoluției din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu și revoluției din 1848.

Revoluția din 1821, condusă de elemente ale clasei capitaliste în devenire, în frunte cu cel mai reprezentativ dintre ele, a sintetizat ideologia unei prime etape a „epocii de revoluție" de care am vorbit; a avut un program revoluționar[15], în care erau expuse — unele, prefigurate — multe din revendicările pe care le întîlnim în programul revoluționar din 1848; a realizat, în fapt, o răsturnare politică, prilejuind o conducere revoluționară, e drept vremelnică, a Țării Românești; în sfîrșit, a dat un mare impuls prefacerilor înnoitoare din etapa următoare[16].

Revoluția din 1848, prin claritatea soluțiilor revoluționare (evident, burgheze!) date principalelor probleme pe care societatea și le punea, a sintetizat baza ideologică pentru dezvoltarea formațiunii social-economice capitaliste în țara noastră. Reforme fundamentale, cu conținut revoluționar, înfăptuite ulterior, au constituit, figurat vorbind, împlinirea unei moșteniri ideologice[17].

---

[15] Vezi, privitor la program, N. Isar, *Un moment ideologic important în lupta poporului român pentru dreptate socială și libertate națională. 150 de ani de la mișcarea revoluționară condusă de Tudor Vladimirescu*, în „Revista de filozofie", tomul 18, 1971, nr. 5; Dan Berindei, *L'année révolutionnaire 1821 dans les Pays Roumains*, Bucarest, Edit. de l'Acad., 1973, p. 138—143.

[16] Pentru o demonstrație mai completă — considerăm noi — atît cît permite spațiul unei reviste de specialitate, a caracterului de revoluție burgheză al acțiunii conduse de Tudor Vladimirescu, trimitem la studiul nostru, *Revoluția din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu*, predat revistei „Anale de istorie" în 1975.

[17] Vezi Gh. Zane, *La loi rurale de 1864 et l'héritage idéologique de l'an 1848*, în „Revue Roumaine d'histoire", tom. III, 1964, no. 2

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 8/1975

Din sumar: Editorial, Al XI-lea Congres al Partidului Comunist Bulgar; La cea de-a 70-a aniversare a lui Mihail Șolohov: Mare artist — cunoscător al naturii umane și umanist comunist; DIMITRI ERMOLENKO (U.R.S.S.), Coexistența pașnică și lupta ideologică; GROZDAN TANEV, Probleme metodologice ale metodei.

Nr. 9/1975

Din sumar: TODOR PAVLOV, Pe calea cea dreaptă; NIKOLAI IRIBADJAKOV, STOIAN MIHAILOV, STEFAN ANCHELOV, PANAIOT GHINDDEV, CHIRIL VASILEV, Statutul și perspectivele cercetării științifice în domeniul fiozofiei, sociologiei, comunismului științific și psihologiei în Bulgaria; LIUDMILA JIVKOVA, Spre o continuă perfecționare a conducerii frontului cultural în țara noastră; STEFAN ANGHELOV, DIMITĂR GHEORGHIEV, Societatea socialistă ca mijloc social și baza obiectivă în studiul complex al individului; ASEN KATOV, Probleme filozofice și metodologice ale societății socialiste dezvoltate; DOBRIN SPASOV, Logica fără lingvistică; MITRIU IANKOV, Modelul structural și diacronic al cunoașterii. Conceptul de ciclu al procesului cognitiv.

Magyar Filozofiai Szemle

(R.P. Ungară)

Nr. 6/1974

Din sumar: GYORGY POSZELER, Estetica literaturii în raport cu ştiinţa literaturii (o încercare de clarificare a unor concepte fundamentale); JOSZEF HORVATH, Despre structura conţinutului filozofiei marxist-leniniste (I); LAJOS VERECZKEI, Principiile filozofice marxiste ale cercetării conştiinţei; TIBOR BALAZS, Despre unitatea organică dintre cercetarea ştiinţifică şi producţia industrială; ERVIN ROZSNYAI, Istorie şi conştiinţă falsă (III); PÉTER JOZSA, Filmul: reflectare sau comunicare?; N. TERTULIAN, Introducere în estetica lui G. Lukács; TAMÁS FÖLDESI, Adevărul este ,,unul şi indivizibil"?; LASLÓ FARKAS, Coexistenţa paşnică şi lupta ideologică. Reflecţii asupra Congresului Mondial de Filozofie de la Varna, 1973.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr 5/1975

Din sumar; M. N. GREŢKI, Centenarul ,,Criticii Programului de la Gotha" al lui K. Marx; V. P. TUGARINOV, Natura şi filozofia; I. M. MAXIMOV, I. K. PLETNIKOV, Situaţia ecologică contemporană şi viitorul omenirii; A. A. GUSEINOV, Atitudinea faţă de natură ca problemă morală; V. S. KAGAN, Comunicarea ca problemă filozofică; I. A. PETROV, Dialectica raporturilor dintre adevăr şi demonstrabilitate în teoriile ştiinţifice; V. I. KREMIANSKI, Pentru analiza conceptelor de sistem şi structură; M. M. HAIRULAEV, Concepţiile logice ale lui Farabi (La cea de-a 1.100-a aniversare a naşterii); V. I. RUSIN, Concepţiile sociale ale decembriştilor; B. S. SOLODKI, Utopia rusă a sec. al XVIII-lea şi idealul moral al omului; V. M. FEDOROV, Pragmatismul naturalist al lui S. Hook — expresie teoretică a conştiinţei burgheze comune.

Nr. 6/1975

Din sumar: N. S. MANSUROV, T. K. KASUMOV, Probleme de metodologie în studierea modului de viaţă socialist; N. P. DUBININ, Despre lupta filozofică în biologie; A. P. MOISEEV, L. V. CERKASOV, Psihologia socială şi formarea concepţiei comuniste despre lume; E. N. LOONE, Problema explicaţiei istorice; V. A. KARPUNIN, Însemnătatea filozofică a cercetărilor metateoretice; N. V. BREANIK, Particularităţi gnoseologice ale formalizării logice; D. I. DUBROVSKI, ,,Materialismul ştiinţific" şi problema psiho-fiziologică (articolul I: Caracteristica generală a ,,materialismuli ştiinţific"); V. P. HÜTT, Parmenide şi fizica; N. I. STEAJKIN, S. M. TALÎSLÎ, Pentru caracterizarea filozofiei lui Duns Scott; G. V. GRUŞEVOI, Ocazionalismul lui N. Malebranche şi contemporaneitatea; DANIEL POLINSKI, Structura activităţii de producţie şi consum; V. G. MARAHOV, I. N. ABABKOV, Probleme ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice (despre lucrările lui Shingo Shibata).

EVOLUȚIA CHIMICĂ

DE

FLORIN FELECAN

Cercetarea *evoluției sistemelor chimice* constituie una dintre direcțiile cele mai reprezentative ale dezvoltării chimiei contemporane. Ideea că evoluția biologică trebuie să fi fost precedată de un îndelung stadiu de evoluție chimică a fost enunțată încă în secolul al XIX-lea de către Ch. Darwin, Tyndall ș.a. Cu toate acestea, după cum se cunoaște, problema genezei și a dezvoltării progresive a sistemelor chimice nu și-a găsit locul în chimie decît cu 2—3 decenii în urmă.

Explicația pătrunderii întîrziate a acestei problematici extrem de interesante în cîmpul cunoașterii științifice este dată în primul rînd de complexitatea ei: avînd un profil prin excelență organizațional[1], teoria evoluției chimice trebuia să succeadă teoriei structurii chimice, mai exact unei chimii structurale elaborate și unei analize chimice suficient de rafinate. Alte împrejurări care au contribuit la frînarea dezvoltării acestei direcții științifice țin de caracterul multidisciplinar al chimiei evolutive care reclamă, spre exemplu: cunoașterea ambianței chimice a Pămîntului primitiv, îndeosebi a compoziției chimice a atmosferei acestuia; — precizarea vîrstei planetei noastre și a momentului apariției celor dintîi organisme vii (informație necesară periodizării procesului de evoluție chimică); — instaurarea unui context organizațional nu numai în chimie, ci în știință în ansamblu (în particular, elaborarea unei teorii termodinamice neclasice, consistentă cu *geneza* structurilor materiale, întrucît termodinamica clasică, excludea *a priori* orice posibilitate practică de apariție a ordinii din dezordine).

Au existat și unii factori inhibatori ținînd de psihosociologia cunoașterii, dintre care se detașează larga răspîndire și recunoaștere de care s-au bucurat experiențele lui L. Pasteur (1864) privind „generația spontanee", interpretate decenii de-a rîndul ca o dovadă peremptorie a imposibilității apariției vieții din sisteme nedotate cu viață. Această concepție a unui „paralelism bio-fizic" a fost, se înțelege, larg agreată și sprijinită de religie, a cărei ideologie dogmatic-creaționistă este incompatibilă nu numai cu ideea evoluției chimice, ci cu ideologia evolutivă în genere.

Anul 1924 are o însemnătate deosebită pentru istoria modernă a raporturilor de continuitate-discontinuitate dintre nivelul fizico-chimic și cel biologic de organizare a materiei, întrucît coincide cu apariția lucrării[2] a lui A. I. Oparin. În această lucrare, despre care R. Lemmon [3] afirmă că „a înrîurit pînă astăzi ideile și experimentele de chimie evolutivă" se susține teza că apariția vieții pe Pămînt s-a produs pe baza unor compuși organici preexistenți în ambianța terestră. Teoria „generației spontanee" este readusă astfel la lumină, cu specificarea că este vorba despre „spontaneitatea" unui proces care a durat nu mai puțin de 10^9 ani.

La o concepție asemănătoare a ajuns, în mod independent, și J.B.S. Haldane (1928). În 1945, N. H. Horowitz detaliază problematica raporturilor dintre evoluția biologică și cea chimică arătînd că a venit timpul „de a explica schimbările macroevolutive în termeni de trepte microevolutive" [4], atrăgînd totodată atenția asupra unor aspecte majore ale chimiei evolutive, cum sînt:

— însemnătatea esențială a mediului înconjurător, care să posede el însuși un grad de complexitate optimă;

— necesitatea stadializării evoluției chimice (punctul principal al argumentației lui Horowitz îl constituie enunțul că este imposibil ca o unitate autoreproducătoare de complexitatea unei nucleoproteine să fi putut să apară prin combinații pur stocastice ale moleculelor anorganice);

— necesitatea de a face distincție între probabilitatea matematică și probabilitatea practică (fizică, chimică etc.). Asupra unor aspecte corelative cu ideile principale enunțate de N. H. Horowitz vom reveni în paragrafele următoare.

Deocamdată ne propunem să precizăm *conținutul noțiunii de evoluție chimică*. Noțiunea de *evoluție chimică* desemnează *procesul dezvoltării progresive a sistemelor chimice existente pe Pămîntul primitiv în urmă cu 3 — 4,8 miliarde ani, proces care a condus* **în mod necesar** *la apariția primei celule vii*. Acest traiect de complicare succesivă a compușilor carbonului este fragmentat convențional de

Rev. filoz., **XXII**, 6, p. 721—732, București, 1975.

către A. I. Oparin [5, p. 6] în următoarele etape:

1. Apariția hidrocarburilor și a derivaților lor apropiați concomitent cu formarea Pămîntului, a scoarței, hidrosferei și atmosferei terestre.

2. Transformarea, la nivelul scoarței terestre, a acestor combinații inițiale în compuși cu grad de complexitate tot mai înalt. Apariția așa-numitei „supe primare" (soluție apoasă a diverselor substanțe organice monomere și policondensate cum sînt: aminoacizi, glucide, polipeptide etc.).

3. Formarea în interiorul acestei „supe" a unor sisteme deschise individuale capabile să interacționeze cu mediul înconjurător și, pe această bază, să crească și chiar să se înmulțească (coacervate, protobionți). De subliniat că noțiunilor de creștere și înmulțire trebuie să li se atribuie semnificații exclusiv *chimice*, evitîndu-se identificarea lor cu noțiunile omonime din biologie.

4. Evoluția în continuare a sistemelor deschise menționate, în sensul perfecționării lor structural-funcționale (structură moleculară și supramoleculară, schimb de substanțe cu mediul, etc.) pe baza selecției prebiologice, pînă la apariția organismelor primare.

Această delimitare are, fără îndoială, avantajele sale. Pentru scopul lucrării noastre este însă mai indicată trecerea criteriului informațional într-un plan derivat, subordonîndu-l unui *criteriu acțional-adaptiv*, consonant cu cerințele metodologiei actuale. Așadar vom încerca să delimităm sistemele chimice angajate în evoluție în primul rînd după tipul comportamentului lor termodinamic (respectiv după natura schimbului sistem-mediu) distingînd un comportament al sistemelor de echilibru și un comportament al sistemelor generative, neechilibrate. Din acest punct de vedere, primele două etape din schema lui Oparin nu prezintă deosebiri esențiale, putînd fi reunite. Prin urmare, pentru evidențierea specificului etapelor evoluției vor fi considerate următoarele clase de sisteme:

a. Sisteme materiale implicate ca particule în edificarea organizărilor chimice de tip evolutiv: H_2O, H_2, CH_4, NH_3, HCN, CO_2 (dar și: electroni, fotoni, ...) precum și glucide, lipide, baze azotate (purină, pirimidină și derivați), polipeptide, nucleotide etc. Conținutul informațional al acestor sisteme poate atinge valori de ordinul a 10^2 biți. Specificul acestor sisteme este dat de caracterul lor „închis", implicînd numai schimburi energetice cu mediul ambiant (elemente comportamentale proprii sistemelor deschise apar numai la nivelul organizării chimice). Corelativ, starea tipică a acestor sisteme este cea de echilibru, resursele lor evolutive fiind relativ limitate; *rolul mediului ambiant este în acest caz esențial*, fiind comparabil cu acela al structurii chimice a sistemelor considerate (acest fapt este evidențiat în mod pregnant de cercetările efectuate [6] asupra reacțiilor de solvoliză). Din aceste considerente se poate conclude că pe primul plan al evoluției chimice la acest nivel trebuie trecut procesul de *organizare* și nu cel de autoorganizare.

b. Sisteme macromoleculare posedînd importante însușiri reflectorii — adaptive (instructiv-catalitice) avînd, *în cazul optim*, o natură chimică nucleoproteidică. Acestea sînt *sisteme deschise* posedînd nete trăsături de *activism chimic* (selectivitate crescută; diferențiere compozițională și autonomie relativă față de mediu; păstrarea, în esență, a identității compozițional-structurale; intensă activitate constructiv-destructivă internă, care modelează procesele metabolice celulare, etc.). Conținutul informațional al sistemelor din această clasă este cuprins de regulă între 10^3 — 10^5 biți. Exemple tipice de astfel de sisteme chimice au fost descrise teoretic și chiar realizate experimental (vezi paragraful „Experimente evolutive"). Așa sînt *coacervatele* (posedînd membrane celulare pronunțate) obținute de către A. I. Oparin și colaboratorii [5, p. 72—73]. Evoluția acestor sisteme ia forma concretă a *autoorganizării chimice*, acesta fiind stadiul superior, determinant, al evoluției chimice.

c. Cea de-a treia clasă de sisteme (punctul terminus al autoorganizării chimice) îl reprezintă *celulele primitive* care fac obiectul evoluției biologice, conducînd la sistemele vii evoluate (d). Specificarea claselor (c) și (d) iese din aria tematică a acestei lucrări. Pe baza celor de mai sus, evoluția în genere și evoluția chimică îndeosebi pot fi schematizate ca în fig. 1.

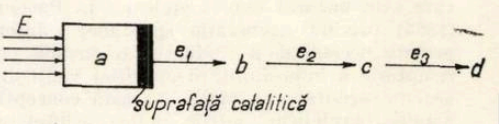


Fig. 1: Principalele stadii ale evoluției:
e_1 — Organizare chimică
e_2 — Autoorganizare chimică
e_3 — Evoluția biologică
(E = energia descărcărilor electrice, radiație solară, energie termică).

1. BAZELE ACTUALE ALE CERCETĂRII EVOLUTIVE

Contextul epistemologic în care se desfășoară în prezent cercetările de chimie evolutivă se deosebește radical de starea de lucruri existentă în prima jumătate a acestui secol. Vom prezenta cîteva dintre cele mai importante înnoiri teoretice și metodologice care au condiționat în mod nemijlocit dezvoltarea accelerată a chimiei evolutive în ultimele două decenii.

1a. O primă mutație consistă în *revelarea insuficienței funciare a abordărilor statistic-probabilistice* cu privire la apariția ordinii din dezordine, a viului din neviu. În adevăr, abordarea pur stocastică a procesului apariției sistemelor biologice ar echivala cu considerarea vieții ca un eveniment extrem de improbabil, ca un rezultat al unei întîmplări fericite („miracol") și irepetabile. Calculul arată (N. Rashevsky, 1960) că pentru întreaga istorie a Pămîntului (10^{16} secunde) prin procedeul pur stocastic nu ar putea să apară decît cel mult o macromoleculă cu un conținut informațional de circa 150 biți; or, după cum se știe, cel mai simplu organism (monocelular) posedă un conținut informațional incomparabil mai înalt (10^{12} biți). Caracterul lacunar al metodologiei statistic-probabiliste (cu privire la problema în chestiune) a fost subliniat și într-o confruntare științifică relativ recentă, confruntare care a reținut atenția tuturor celor interesați de problematica teoriei evoluției. Este vorba despre afirmația lui E. Wigner (1961; 1970) potrivit căreia reproducerea structurilor de însemnătate biologică ar reprezenta un miracol din punctul de vedere al mecanicii cuantice. În acest context, cunoscutul fizician american consideră că „matricea S care descrie starea finală rezultată în urma interacțiunii organismului și a mediului de hrană, nu are nici un fel de însușiri particulare în afară de aceea că este stocastică" [7, p. 164]. Pe această bază (discutabilă) E. Wigner ajunge la concluzia că probabilitatea de existență a stărilor autoreproducătoare este egală cu zero și că, în consecință, „legile și noțiunile mecanicii cuantice cunoscute în prezent necesită o anumită modificare, înainte ca ele să poată fi aplicate la problemele biologice" [7, p. 161].

După părerea noastră, studiul lui Wigner s-a dovedit, deși indirect, deosebit de fecund, cel puțin din două motive:

— prin modul tranșant în care a fost pusă problema caracterului stocastic al matricei S, s-a atras atenția fizicienilor asupra acestei probleme stimulînd o confruntare de opinii care, dealtfel, nici nu s-a lăsat așteptată. Replica cea mai constructivă a venit din partea altui fizician remarcabil contemporan, profesorul Manfred Eigen, laureat al premiului Nobel, care, într-o lucrare de o semnificație integrativă majoră [8], a demonstrat că *matricea S este stocastică doar în măsura în care sînt ignorate însușirile instructive ale macromoleculelor informaționale*;

— afirmația potrivit căreia mecanica cuantică actuală ar necesita o dezvoltare particulară pentru a fi aplicată în mod eficient la sistemele cu autoorganizare este, după părerea noastră, validă cel puțin în parte. Avem în vedere creșterea prezumată a valorii euristice a mecanicii cuantice în perspectiva introducerii în aparatul conceptual al acesteia a categoriilor de *organizare* și *autoorganizare*, cu alte cuvinte în perspectiva situării mecanicii cuantice într-un context cibernetic-organizațional.

Interesant și demn de a fi menționat este faptul că M. Eigen, deși contestă necesitatea unei astfel de dezvoltări sistematice, a reușit totuși să obțină unele rezultate practice valoroase privind explicarea evoluției sistemelor macromoleculare [9] făcînd uz chiar de o abordare integrativă de tip fizic-cibernetic. Este greu de crezut că dezvoltarea în continuare a acestor rezultate în sensul transpunerii lor de la nivelul fenomenologic la cel microstructural, s-ar putea realiza în mod optim fără *o complementare sistematică între biologia moleculară și chimia cuantică, pe de o parte, și teoria organizării*, pe de alta.

În concluzie, se poate afirma că, în momentul de față, în concepția evoluției chimice (și în teoria generală a evoluției, de asemenea) insuficiența epistemologică a abordării statistic-probabiliste ca atare reprezintă un fapt științific stabilit. Deși se admite că *modelarea procesului biogenezei trebuie să pornească de la haosul molecular*, este subliniată *însemnătatea crescîndă a factorilor nestatistici*, pe măsura trecerii de la o clasă de sisteme evolutive la alta. În particular, aceasta presupune renunțarea la schemele liniare de evoluție (în care elementele conservative sînt neglijate) și recurgerea necesară la cicluri, spire sau bucle de specializare [10] în cadrul cărora preistoria sistemului, memoria, instrucția și alte însușiri corelative se întrepătrund conferindu-i acestuia importante avantaje selective, dinamice.

1b. *Teoria termodinamică a evoluției*. Corelativ cu elaborarea teoriei matematice a dezvoltării (presupunînd trecerea de la modelele pur stocastice, cu stări echiprobabile, la modelele statistic-deterministe, implicînd probabilități legate, respectiv lanțuri Markov) progresele chimiei evolutive teoretice au fost condiționate și de unele prefaceri similare petrecute în planul termodinamicii, materializate în îndepărtarea energeticii chimice de condițiile de echilibru și de liniaritate. Potrivit noului principiu de ordonare numit de către Prigogine „ordonarea prin fluctuații" geneza noilor structuri se realizează ca rezul-

tat al unor elemente stocastice (fluctuații) a căror întărire (autocatalitică) stabilizează noul regim, conferindu-i dimensiuni structurale și temporale macroscopice. „Crearea de structuri poate fi realizată — arată Prigogine și Nicolis — după anumite legi neliniare, în afara domeniului stabilității stărilor care corespund comportării termodinamice obișnuite" [11].

Aceste fluctuații gigantice — care apar departe de starea de echilibru, deasupra limitelor de instabilitate și care sînt stabilizate în regim de sistem deschis (prin flux substanțial-energetic din mediul exterior) au fost numite *„structuri disipative"*. Ele reprezintă un tip principial nou de structuri ordonate, spre deosebire de structurile ordonate tradiționale (de tip cristalin, spre exemplu, care sînt echilibriale, nedisipative).

Teoria structurilor disipative face posibilă *extinderea cunoașterii chimice și asupra procesului de structurare* (creare de informație sau de negentropie în interiorul sistemului deschis) reprezentînd o remarcabilă contribuție (fenomenologică) la teoria organizării sistemelor materiale în genere. Cerințele necesare pe care o asemenea teorie termodinamică le pune procesului de selecție (care urmează a fi complementate în mod obligatoriu de un alt set de cerințe netermodinamice, informaționale) sînt :

— sistemul să fie deschis și departe de echilibru intern ;

— sistemul să posede caracter autocatalitic, astfel încît, în condiții de neliniaritate, viteza de formare să depășească viteza de descompunere (autocataliza nu poate fi realizată în domeniul de echilibru sau în cel liniar, întrucît accelerarea catalitică acționează în mod identic asupra reacției directe și invers).

Această dezvoltare a termodinamicii, respectiv trecerea ei de la considerarea ramurii echilibrial-statistice la ramura organizațional-structurantă, permite o integrare superioară, fără precedent, a cunoașterii sistemelor materiale, atît sub raport *obiectual* (prin extinderea analizei termodinamice și asupra sistemelor biologice ca sisteme deschise, deci *ca obiecte fizice*), cît și *metodologic* (permițînd, spre exemplu, modelarea ontogenezei pe baza analogiei cu structurile disipative de natură chimică descrise mai sus). De menționat acest *dublu transfer metodologic* efectuat sub controlul teoriei generale a sistemelor : de la sistemele biologice spre cele chimice — *teoria sistemelor deschise*, și de la sistemele chimice cu autoorganizare spre sistemele biologice — *teoria structurilor disipative*. Există temeiuri să se admită că resursele integrative ale termodinamicii nu au fost epuizate, ea putînd sugera — cu precauția cuvenită — abordări fecunde și în cîmpul sociologiei [12].

1c. *Corelația dintre fizic — informațional.* Insuficiența considerentelor fizico-termodinamice pentru construirea unei teorii consecvente a autoorganizării chimice a fost explicit afirmată, între alții, de către M. Eigen [8 ; 9]. În lucrările sale asupra evoluției prebiologice, Eigen a acordat o atenție deosebită *însușirilor instructive* ale sistemelor macromoleculare de interes biologic, ca unul dintre factorii cei mai rezultativi în limitarea stocasticității de-a lungul lanțului evolutiv.

Separarea aspectului substanțial-energetic de cel instructiv-informațional în abordarea sistemelor cu autoorganizare conduce în mod necesar la un impas teoretic-metodologic, din care unii autori (cum este cazul lui W. Elsasser [13]) au încercat să iasă invocînd acțiunea — la nivelul organismelor vii — a unor „legități biotonice", incompatibile cu datele fizicii actuale. Soluția care s-a impus în ultimii ani — vizînd complementarea necesară a celor două aspecte — a devenit în prezent principial clară și promite să-și dovedească fecunditatea nu numai în aria aplicațiilor teoriei fizice la sistemele materiale complexe (de tipul autoorganizărilor), ci chiar în interiorul teoriei fizice însăși. Încercînd concretizarea acestei exigențe integrative, M. Eigen a oferit un exemplu care — deși nu este ireproșabil din punct de vedere metodologic — rămîne un fapt de referință cu privire la modul în care trebuie realizată întrepătrunderea dintre energetic și informațional într-o teorie fizică a selecției naturale prebiologice. Această întrepătrundere este reflectată de conținutul unei variabile de tip nou, organizațional, numită *„valoare selectivă"* considerată ca forță motrice a selecției. Valoarea selectivă, $W_i^{(0)}$, este definită prin relația :

$$W_i^{(0)} = A_i L_i - D_i$$

în care parametrii A, L, D, au menirea să caracterizeze, atît procesul de creare a informației, cît și punerea ei în lucru de către sistem, spre exemplu, în scopul autoreproducerii. Prin jocul parametrilor cantitativi (A_i, D_i) este caracterizată eficiența generativă a sistemului disipativ (respectiv latura substanțial-energetică a acestuia ; A_i = parametrul vitezei de formare, iar D_i = parametrul descompunerii). L_i este un parametru conservativ al „calității copierii", care controlează deci dimensiunea instructivă a procesului. Prin raportare la o valoare critică (numită „prag") care este atinsă atunci cînd cei doi termeni au contribuții echivalente ($A_iL_i = D_i$) se poate admite că sistemele ale căror valori selective sînt pozitive ($A_iL_i > D_i$) vor crește, iar cele pentru care $A_iL_i < D_i$, vor pieri. Pentru autoorganizarea chimică cea mai înaltă — care conduce nemijlocit la indivizii biologici cei mai rudimentari — este necesară conjugarea

în cadrul sistemului disipativ a capacității instructive a acizilor nucleici (concretizată în valori superioare ale parametrului calității, L_i) cu aportul funcțional-catalitic al formațiunilor proteinice, prin care este influențat jocul dintre parametrii cinetici-cantitativi, A_i și D_i. În descrierea de mai sus ne-am îndepărtat într-o anumită măsură — din motive de simplicitate — de varianta sensibil mai elaborată a lucrării [9] care, la rîndul ei, se găsește la o anumită distanță de starea reală de lucruri — avem în vedere îndeosebi acea insuficiență a teoriei lui Eigen, semnalată de către I. M. Lifșit, pe care am putea-o numi „degenerare cinetică". Critica prilejuită de neconsiderarea acestei „degenerări" este apreciată de către M. V. Volkenstein [14], drept întemeiată și cu perspective corective interesante. Această dialectică subtilă și complexă a fost transpusă de către M. Eigen sub forma unui hiperciclu (redat într-o formă funcțional simplificată în fig. 2) pe baza căruia poate fi înțeleasă semnificația fizică a codului genetic. După cum rezultă din cele de mai sus, precum și din examinarea atentă a fig. 2, *în prezent este lipsit de sens să se mai vorbească despre primordialitatea proteinelor (ca atare) sau a acizilor nucleici (ca atare) în apariția și întreținerea vieții. Adevărata rezolvare a problemei primordialității este una integral-cinetică* și ea trebuie să aibă în vedere *sistemele nucleoproteidice funcționale.*

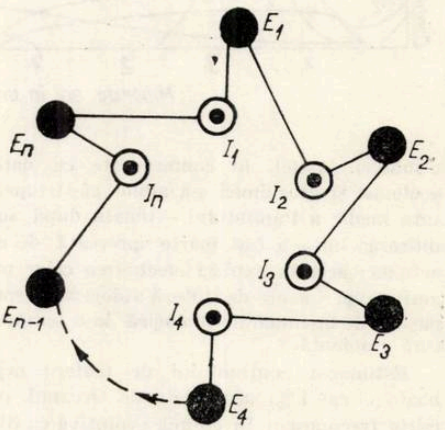


Fig. 2 Hiperciclu catalitic autoinstructiv

I_i = purtătorii de informație (ARN)
E_i = centru funcțional-catalitic (lanț polipeptidic).

Modelul prezentat, luînd ca bază parametrul valorii selective introdus de către M. Eigen, nu este unicul posibil pentru a reda întrepătrunderea complexă dintre energetic și informațional. În lucrarea lui H. Kuhn [15], valoarea funcțională a informației este definită într-un mod diferit, prin care este evitată „degenerarea cinetică" despre care s-a amintit mai sus. Faptul că aceste două modele de semnificație integrativ-organizațională particulară au fost elaborate la interval de circa un an unul de altul, sugerează efervescența creatoare care animă cîmpul chimiei evolutive în anii din urmă.

1d. *Modelarea mediului.* În orice problemă organizațională — și mai cu seamă în primul stadiu al evoluției chimice — rolul mediului înconjurător este esențial. În ultimele două decenii au fost obținute numeroase precizări sau date noi cu privire la condițiile ambiante în care s-a desfășurat (probabil) evoluția chimică. Un loc deosebit ocupă între acestea modelarea atmosferei Pămîntului primitiv, întrucît în formarea și dezvoltarea sistemelor biologice, substanțele aflate în stare gazoasă au jucat (și joacă) un rol major atît din punct de vedere substanțial-energetic cît și informațional.

În prezent există un consens general că *atmosfera primară a avut un caracter reducător, principalul ei component fiind* H_2 (alți componenți semnificativi fiind hidrocarburile inferioare, apa, gazele rare, etc.). Această imprejurare este definitorie pentru evoluția chimică deoarece aceasta nu s-ar putea desfășura într-o ambianță oxidativă (în care caz s-ar forma micromolecule cu valoare evolutivă redusă cum sînt compușii carbonilici, acizii organici, ș.a.). Așa încît se poate admite că evoluția chimică a durat tot atît cît s-a menținut și caracterul predominant reducător al atmosferei terestre (circa 1,5 miliarde ani).

Saltul calitativ de la atmosfera reducătoare la cea oxidantă a fost condiționat îndeosebi de apariția plantelor (care, prin fotosinteză, fixează bioxidul de carbon atmosferic eliberînd

oxigen) şi de radioliza UV a apei, urmată de o pierdere preferenţială de hidrogen (fig. 3).

Un studiu detaliat al celorlalte condiţii ambiante posibile a furnizat noi puncte de sprijin experimentelor evolutive de laborator (a căror descriere face obiectul paragrafului

2. EXPERIMENTE EVOLUTIVE

În ultimele două decenii chimia evolutivă a căpătat o puternică bază experimentală, aflată în momentul de faţă în plină expansiune (fapt

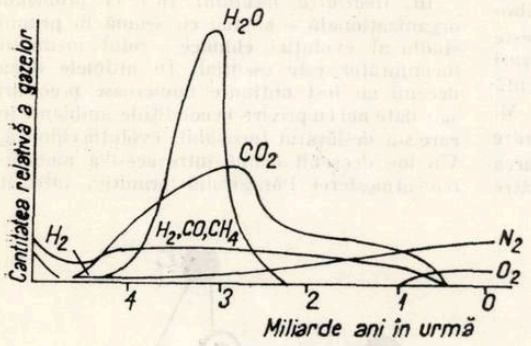


Fig.3 Evoluţia atmosferei terestre [5, p. 14].

următor). Astfel, în conformitate cu datele geologiei şi geochimiei s-a admis că temperatura medie a Pămîntului — îndată după solidificarea lui — a fost foarte apropiată de cea actuală; aceasta explică efectuarea celor mai multe experimente de sinteză abiogenă a compuşilor de însemnătate biologică la o temperatură ambiantă.

Estimarea conţinutului de materii organice (circa 1%) acumulate de Oceanul primitiv (recunoscut în chimia evolutivă ca fiind locul de origină al sistemelor disipative chimice şi biologice) a orientat preferenţial cercetările evolutive spre soluţiile diluate. De fapt, contribuţia Oceanului a fost mult mai amplă, mai complexă, el mijlocind transportul, amestecarea şi agitarea reactanţilor, punerea în contact a acestora cu suprafeţele catalitice, precum şi protejarea produşilor de sinteză împotriva radiaţiilor UV dure.

O atenţie deosebită a fost acordată studierii corelaţiei energetice şi informaţionale (aspectul informaţional fiind totuşi încă insuficient dezvoltat) dintre substanţele chimice şi cîmpuri (radiochimie), .în particular rolului radiaţiei solare (UV, în primul rînd) în evoluţia chimică terestră, în selecţia naturală realizată la nivel prebiologic. În acest sens lucrarea lui H. J. Horovitz [16] rămîne un referenţial atît prin sintetizarea datelor celor mai semnificative disponibile în momentul apariţiei (1968) cît şi printr-o serie de idei fecunde inspirate de contextul cibernetic informaţional. atestat şi de apariţia în anii din urmă a unor periodice consacrate noilor realizări din cîmpul evoluţiei chimice; aşa este, spre exemplul, revista „Journal of Molecular Evolution", editată cu începere din anul 1971).

În vederea sistematizării experimentelor evolutive poate fi utilizat acelaşi criteriu al tipului de comportament al acestora. În consecinţă vor fi delimitate:

a. *Experimente evolutive de tip organizaţional,* urmărind realizarea abiogenetică de compuşi chimici de însemnătate evolutivă cu comportament de sisteme închise şi

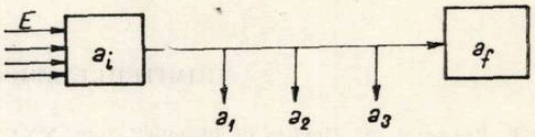
b. *Experimente vizînd obţinerea de sisteme deschise, cu autoorganizare chimică.*

Deşi există încă o serie de probleme importante nerezolvate, trebuie să subliniem că, în ansamblu, în ambele direcţii ale cercetării experimentale evolutive au fost obţinute numeroase rezultate remarcabile.

Între experimentele de tip „a" un loc deosebit îl ocupă experimentul-prototip al lui S. L. Miller [17] care, cu mai bine de două decenii în urmă, a reuşit să demonstreze formarea de amino-acizi (glicocol, α-alanină, β-alanină, acid aspartic, acid α-aminobutiric) supunînd un eşantion de „atmosferă primară reducătoare" (H_2, CH_4, H_2O, NH_3) acţiunii unor descărcări electrice (scînteie) de înaltă energie. Reuşita deplină a acestui prim experiment evolutiv a determinat pe numeroşi cercetători să încerce sinteze asemănătoare de biomonomeri, modificînd fie compoziţia amestecului iniţial, fie sursa de energie (radiaţii U V, căldură, ultrasunete etc.). Concomitent s-au dezvoltat şi cercetările fragmentelor intermediare reactive (ioni, radicali) şi ale meca-

nismelor de reacție implicînd îndeosebi cunoașterea radiochimiei compușilor de bază (CH_4, NH_3, H_2O). Schema generală a unor astfel de experimente de obținere abiogenă a biomonomerilor este reprezentată în fig. 4 (fragmentele reactive a_1, a_2, ... sînt puse în evidență

Fig.4 Schema generală a unor experimente evolutive
a_i = compuși inițiali (CH_4, etc.)
a_f = produși finali (aminoacizi, etc.)
E = sursa de energie



îndeosebi prin spectrometrie de masă, în vreme ce produșii finali sînt identificați și dozați prin tehnici cromatografice).

În 1955, Miller a indicat următorul mecanism pentru sinteza abiogenă de aminoacizi (acest mecanism are și meritul de a da seama de formarea preferențială a α-aminoacizilor în experimentele de chimie evolutivă):

$$R-CHO \xrightarrow{NH_3;\ HCN} RCH(NH_2)-CN \xrightarrow{H_2O} RCH(NH_2)COOH$$

Prin experimente de sinteză abiogenă s-a reușit obținerea în cantități observabile a celor mai mulți aminoacizi de însemnătate biologică, a unor baze azotate (adenină, guanină, uracil, citozină), glucide (riboza, dezoxiriboza), nucleozide, nucleotide, acizi grași, porfirine, compuși macroergici (ATP ș.a.) etc. Progrese mai modeste au fost consemnate în sinteza de policondensate (polipeptide și polinucleotide); remarcabile și pline de perspective sînt totuși sintezele de material cvasiproteinic raportate de S. W. Fox, K. Harada, G. Krampitz (1960; 1965; 1969) precum și lucrările lui G. Schramm, Ochoa, Kornberg, ș.a.

Experimentele din cea de-a doua categorie, urmărind crearea de sisteme deschise cu autoorganizare chimică, au o semnificație deosebită pentru elaborarea teoriei generale a sistemelor chimice, întrucît implică *lărgirea sferei și a conținutului noțiunii clasice de „sistem chimic"*, noțiune care include, în esență, sisteme moleculare cu comportament de echilibru („sisteme închise"). Obținerea de astfel de sisteme chimice neclasice a fost realizată în mod concludent de către școala sovietică de biochimie evolutivă (5, pp 69 — 75).

În schema de mai jos este reprezentată „picătura coacervată" formată din histonă, un derivat poliglucidic și doi fermenți, f_1 (glucozil-transferază) și f_2 (β-amilază), mediul ambiant conținînd glucozo — 1 — fosfat. În prezența fermentului f_1, *picătura de coacervată sintetizează amidonul* care, în prezența amilazei, se descompune în maltoză. În acest mod, pe baza celor două reacții distincte, picătura de coacervată funcționează ca un *sistem deschis* care se alimentează cu glucoză (sub formă de ester fosforic) și generează un diglucid (maltoza) care este eliminat în mediul ambiant (vezi figura 5, pag. urm.).

Sistemul prezentat poate fi caracterizat prin stabilitate (ca sistem deschis), putînd să și crească dacă reacția a doua se produce cu o viteză mai redusă (sau chiar nulă). Intervenția fermenților nu trebuie supraevaluată — în sensul unei „biologizări" excesive — întrucît, după cum se cunoaște, influența catalizatorului se exercită asupra duratei transformării și nu asupra realizabilității acesteia.

Un alt tip de sistem chimic deschis, mai complex decît cel prezentat mai sus, a fost realizat cu componenți competitivi, avînd profile cinetice diferite, dependente de compoziția lor internă (selecție naturală la nivel prebiologic).

Există și alte tipuri de experimente evolutive binecunoscute. Dintre acestea se cuvin amintite lucrările lui A. M. Jabotinski (1966), lucrări la care I. Prigogine se referă în mod frecvent în studiile sale privind teoria structurilor disipative și care pot fi considerate ca o excelentă ilustrare a „principiului ordinii din fluctuații". Nu mai puțin semnificative sînt experimentele lui S. Spiegelman și colab. (1971), analizate și valorificate în teoria lui M. Eigen asupra selecției naturale a macromoleculelor de interes biologic. Cercetările privind realizarea și dezvoltarea de sisteme chimice deschise au o însemnătate principială nu numai în cadrul teoriei generale a sistemelor chimice, ele fiind de mare interes și pentru știința despre originea vieții (biopoieza), întrucît *elucidarea legăturii genetice dintre viu și neviu presupune de această dată explicarea trecerii nu de la sistemele închise ale chimiei clasice la sisteme biologice (ca în urmă cu cîteva decenii), ci de la sisteme deschise de natură chimică, prebiotică, la sisteme deschise dotate cu viață*. Acest salt calitativ reprezintă o performanță teoretică-metodologică definitorie pentru cunoașterea științifică contemporană.

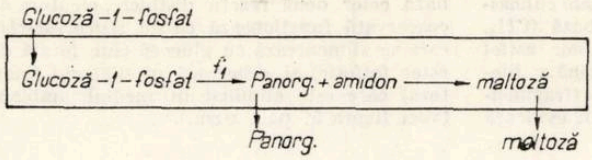


Fig. 5 Sistem chimic deschis (Sinteza și descompunerea amidonului în coacervată).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

[1] F. Felecan, în „Revista de filozofie", tom. XXI, nr. 4, 1974, p. 510.
[2] A. I. Oparin, *Apariția vieții pe Pământ*, Moscova, 1924.
[3] R. Lemmon, „Chemical Review", 1970, vol. 70, nr. 1, p. 95.
[4] N. H. Horowitz, în „Proc. Nat. Acad. Sci". 1945, vol. 31, nr. 6, p. 153.
[5] A. I. Oparin, *Abiogeneza și stadiile inițiale în evoluția vieții*, Moscova, 1968.
[6] E. M. Arnett și colab., în „J. Am. Chem. Soc.", 87, 1965, p. 1541.
[7] E.P. Wigner, *Studii despre simetrie*, Moscova, 1971.
[8] M. Eigen, în „Naturwissenschaften", 58, 465 (1971).
[9] M. Eigen, în „Quart. Rev. Biophys.", 4 (2/3), 149, 1971.
[10] F. Felecan, în „Revista de filozofie", tom XX, nr. 10, 1973, p. 1146.
[11] I. Prigogine, G. Nicolis, în „Quart. Rev. Biophys.", 4(2/3), 107, 1971.
[12] D. G. Mărgineanu, în „Revista de filozofie", tom XXI, nr. 4, 1974, p. 514.
[13] W. M. Elsasser, *The Physical Foundations of Biolcgy*, London, 1958.
[14] M. V. Volkenstein, în „Uspehi fiz. nauk", vol. 109, nr. 3, 1973, p. 499.
[15] H. Kuhn, în „Angew. Chem.", 84, nr. 18, 1972.
[16] H. J. Morowitz, *Energy Flow in Biology*, New York, Academic Press, 1968.
[17] S. L. Miller, „Science", 117, 528 (1953).

VALOAREA GNOSEOLOGICĂ A INSTRUMENTULUI MATEMATIC ÎN CERCETAREA CHIMICĂ *

DE

IFTIME N. NESFÂNTU

O caracteristică a etapei actuale de dezvoltare a chimiei o constituie introducerea și folosirea din ce în ce mai largă a metodei matematice în această știință. Este de remarcat faptul că importanța aplicării matematicii în chimie a fost surprinsă încă din secolul al XVII-lea de către Robert Boyle, care scria: „...nu cred că oamenii vor fi în stare să cunoască toate proprietățile și folosințele chiar și ale corpurilor familiare și ale altor lucruri, pînă ce ei nu le vor fi considerat din punct de vedere matematic, deoarece există cîteva atribute, aparținînd chiar și unor asemenea lucruri, pe care un naturalist prea curios nu le va găsi probabil niciodată dacă nu va cunoaște disciplinele matematice și nu va avea curiozitatea să le aplice" [1].

Evoluția matematicii de la conceptul de *număr*, degajat din realitatea înconjurătoare, ca reflectare a identității și repetabilității obiectelor și fenomenelor din natură, la cel de *cantitate* (însumare a numărului) și pînă la matematica structurală de astăzi, care include matematica cantitativă, lasă impresia unei *aparente îndepărtări* de realitate. Din acest motiv *corespondența* dintre matematică și realitate a surprins în nenumărate rînduri

* Comunicare prezentată la Sesiunea științifică a studenților de la Institutul politehnic București, mai 1975. Conducător științific conf. dr. Elena Bellu. Autorul este student în anul IV Chimie.

Această contradicție de natură gnoseologică dintre matematică și realitate a fost relevată de numeroși gînditori contemporani, arătîndu-se că „aici tensiunea dintre cei doi termeni antagoniști este cea mai mare și, totuși, adecvarea lor este cea mai profundă" [2]. Surprinzătoarea lor unitate nu se poate explica decît printr-o apropiere a matematicii de realitate, apropiere înțeleasă în sensul că modelele fundamentale ale matematicii, care apar ca reflectare a realității, capătă un caracter din ce în ce mai complex, mai apropiat de realitate. Formalismul matematic este cel care creează *iluzia îndepărtării* de realitate a acestei științe.

Dacă inițial numărul, ca cel mai abstract model al realității, reflecta identicul și repetabilul din natură, în cursul evoluției matematicii s-au elaborat modele tot mai complexe ale realității: modele geometrice, modele statistice etc. Acestea caracterizează o serie de procese din realitate mult mai corect decît modelele anterioare, care, deși mai simple ca structură internă, erau mai abstracte ca reflectare a realității, în sensul de reflectare a unui număr redus de elemente esențiale ale existentului concret. Faptul că matematica structurală de astăzi poate reprezenta și rezolva multiple probleme ale realității se explică printr-o apropiere considerabilă a modelelor sale de realitate.

Spre deosebire de matematică, *chimia*, ca orice știință despre natură a cunoscut o evoluție deosebită, plecînd nu de la o abstractizare maximă a realității, ci de la o descriere calitativă a acesteia la nivel macroscopic. Neglijînd aici specificul evoluției chimiei în primele ei faze (unele fenomene chimice au fost cunoscute și folosite înainte de constituirea ei ca știință), fundamentarea acestei discipline a fost realizată de Robert Boyle care a introdus noțiunea de element chimic.

Acumularea, pe această premisă, a unui bogat material faptic a permis *unele generalizări matematice*, de o importanță deosebită pentru evoluția ulterioară a chimiei. *Prima* dintre aceste generalizări a fost *legea conservării masei* formulată de Lomonosov și de Lavoisier. S-a deschis astfel calea aplicării în chimie, „a principiilor algebrice de calcul, conducînd astfel... la binecunoscutele ecuații chimice, ca expresie cantitativă a desfășurării proceselor chimice" [3].

Elaborarea celorlalte legi ale chimiei se încadrează în același proces de cuprindere în relații matematice a ceea ce este repetabil, a cantității ca expresie macroscopică a unor proprietăți chimice microscopice. Un merit incontestabil în introducerea metodelor matematice în chimie îi revine lui J. B. Richter, care preciza: „nu există știință adevărată în cadrul științelor fizice decît în măsura în care folosește matematica" [4]. Calculul matematic a constituit încă din această perioadă de început o metodă de verificare a unor teorii; falsitatea teoriei flogisticului ce avea ca adepți un număr mare de chimiști, a putut fi demonstrată prin utilizarea calculului matematic.

În procesul evoluției sale, chimia a trecut de la o analiză a modului de reflectare macroscopică a proceselor chimice, la o analiză structurală a nivelului chimic de organizare a materiei; această trecere a fost posibilă numai în urma unor acumulări cantitative de date, acumulări ce au condus la saltul calitativ: ipoteza structurală.

Un merit incontestabil în dezvoltarea teoriei structurii chimice îi revine lui Butlerov și apoi lui Le Bel și Van't Hoff. Ultimii doi au elaborat modelul atomului de carbon tetraedric, punctul de plecare al stereochimiei moderne.

Chimia structurală ridică un număr mare de probleme a căror soluționare nu va fi permisă decît în urma aplicării matematicii la acest nivel. Studiul structural al sistemelor chimice nu presupune neglijarea aspectelor calitative și cantitative macroscopice; unitatea dintre caracteristicile structurale și expresia macroscopică a acestor caracteristici reprezintă una din trăsăturile cunoașterii chimice actuale. Așa cum arăta Grigore Moisil [5] „analiza structurală este epoca prematematică", în sensul că analiza structurală este o etapă premergătoare aplicării matematicii într-o disciplină; prin această analiză se precizează, se conturează o serie de concepte care vor servi apoi ca puncte de plecare pentru o modelare matematică.

Dacă ne referim la tratarea matematică a structurii chimice, putem remarca o aceeași succesiune a etapelor.

Datorită însă complexității structurii chimice, modelarea matematică a acesteia nu se poate realiza decît în cadrul unei teorii matematice avansate; totodată, nu orice material poate fi tratat matematic; „aspirația spre matematizare a diverselor discipline științifice... se realizează..., potrivit gradului de organizare teoretică a disciplinei respective" [6]. Aceste două aspecte explică de ce aplicarea matematicii în chimia modernă s-a realizat ceva mai încet decît în fizică de exemplu; de ce există încă și astăzi probleme numeroase care sînt rezolvate în limitele unor aproximații grosiere. Aspectele enumerate nu constituie însă un impediment în dezvoltarea chimiei; „existența problemelor bine puse și nerezolvate este o garanție sigură a viitorului" [7].

Aplicarea metodelor mecanicii cuantice în chimie, ceea ce de fapt reprezintă aplicarea matematicii unui model structural chimic, permite o înțelegere mult mai clară a naturii legăturilor din molecule și în același timp oferă criterii precise pentru prevederea proprietăților substanțelor.

Generalizarea unor calcule aproximative efectuate pentru moleculele simple, a constituit punctul de plecare, pentru rezolvarea unor probleme fundamentale ale chimiei, a condus la o serie de concluzii calitative cu privire la comportarea sistemelor chimice, la relaţiile dintre structură şi reactivitate chimică.

Dacă vom considera ecuaţia lui Schrödinger :

$$H \psi = E \psi \qquad (1)$$

aceasta este o ecuaţie matematică, ecuaţie care poate fi particularizată sub diverse forme concrete în funcţie de natura sistemului la care este aplicată ; dacă o aplicăm unui sistem fizic (un model nuclear de exemplu, sau un flux de particule elementare), atunci ne situăm în domeniul de investigaţie al fizicii nucleare, respectiv al fizicii particulelor elementare ; se stabileşte deci o relaţie între matematică şi fizică ; dacă aplicăm această ecuaţie unui sistem chimic, de exemplu moleculei de H_2, atunci, se stabileşte o relaţie matematică-chimie, deoarece organizarea atomilor în molecule şi formele specifice de mişcare care apar la nivelul acestui sistem — molecula chimică — constituie obiectul de studiu al chimiei.

A considera că problema legăturii chimice este o problemă de fizică, înseamnă a reduce o formă superioară de mişcare la o formă inferioară, înseamnă a reduce studiul sistemului chimic la studiul elementelor componente şi, implicit, neglijarea formelor specifice de interacţiune ce apar în cadrul noului sistem.

Dacă considerăm problema din punct de vedere istoric, desigur că lucrurile stau altfel : ecuaţia lui Schrödinger a fost aplicată mai întîi în fizica atomică şi era şi firesc să se întîmple aşa, căci un atom de hidrogen este mult mai simplu decît o moleculă de hidrogen şi, prin urmare, mai uşor de modelat matematic ; unele rezultate din fizică au fost folosite de către chimişti, dar adaptate sistemelor chimice ; acesta este un proces de interdependenţă între discipline în cadrul procesului de cunoaştere ; descoperirile, teoriile, legităţile unui domeniu furnizează indicaţii pentru orientarea într-un alt domeniu.

Atunci cînd se analizează fenomene care presupun interacţii între sisteme de natură diferită, sisteme fizice şi sisteme chimice (de exemplu : difracţia razelor X, rotirea planului luminii polarizate de către substanţele achirale), se aplică o teorie matematică pe un model relaţional, pe un model care surprinde relaţia sistem fizic — sistem chimic. O asemenea situaţie se poate întîlni şi în cadrul relaţiilor sistem chimic — sistem biologic (biochimie) sau sistem fizic — sistem biologic (biofizică).

Progrese deosebite s-au realizat în chimia modernă datorită tratării sistemelor chimice în dinamica lor (procese în care structura chimică este studiată nu izolat, ci în interdependenţa ei cu alte structuri).

Un proces chimic poate fi analizat, din punct de vedere cinetic, atît macroscopic ca viteză de transformare a unui ansamblu statistic în alt ansamblu statistic, calitativ diferit de primul, cît şi la nivel structural, urmărind variaţia în timp a energiei unui sistem chimic alcătuit dintr-un număr redus de corpuscule. Aici, *relaţia matematică-chimie* capătă un caracter complex ; cele două planuri ale existentului chimic obiectiv sînt modelate matematic în cadrul unor teorii care reflectă aspecte distincte ale realităţii ; o modelare statistică, dinamică a aspectelor macroscopice şi o modelare structurală dinamică a unor sisteme cu un număr redus de particule, care evoluează pe un drum critic, determinat de relaţiile interne şi externe, spre o stare de stabilitate maximă.

Corespondenţa dintre comportarea statistică la nivel macroscopic şi comportarea structurală microscopică reprezintă o nouă relaţie caracteristică proceselor chimice de transformare a substanţelor şi care este modelată de asemenea matematic în cadrul unei corespondenţe între cele două formalisme matematice care reflectă cele două laturi contrarii ale procesului chimic.

Aici, în complexitatea şi plenitudinea procesului chimic, simbioza matematică — chimie îşi găseşte cea mai adecvată expresie.

Modelarea statistică a proceselor chimice şi modelarea lor termodinamică furnizează informaţii deosebit de preţioase despre sistemele chimice, desigur în limitele în care elementele definitorii ale modelelor construite reflectă aspecte esenţiale ale realităţii obiective şi, totodată, permit verificarea unor modele construite şi elaborarea unora noi. Studiul simetriei chimice, aplicaţiile teoriei grupurilor sau ale proceselor stocastice în chimie, folosirea tehnicilor moderne de calcul, a calculatoarelor electronice, oferă noi posibilităţi de rezolvare a problemelor pe care le ridică atît chimia ca ştiinţă, cît şi tehnica chimică.

Multiplele aspecte ale relaţiei matematică — chimie explică de ce nu se vorbeşte astăzi despre o „chimie matematică", la fel cum este „biomatematica" sau „lingvistica matematică" ; matematica s-a împletit strîns cu chimia, formînd un tot unitar, inseparabil, chiar dacă gradul de matematizare al diferitelor ramuri ale chimiei nu este acelaşi.

Specificul relaţiei matematică — chimie în raport cu relaţiile similare dintre matematică şi alte ştiinţe va fi determinat de specificul chimiei ; de faptul că chimia se ocupă de stu-

diul nivelului chimic de organizare a materiei, de forma chimică de mişcare, cu transformările care au loc la acest nivel şi de expresia macroscopică a acestor transformări. Specificul sistemelor chimice, determină un anumit specific al modelării matematice a acestor sisteme. După cum am arătat mai sus, matematica însăşi constituie o modelare a realităţii. Aplicarea matematicii în chimie presupune de fapt aplicarea unui sistem de relaţii matematice pe un model chimic rezultat din experiment. Pentru aceasta este necesară *corespondenţa* modelului matematic pe care se fundamentează teoria, cu modelul chimic la care se aplică. Această problemă a fost surprinsă la nivelul oricărei relaţii matematică—ştiinţă a naturii prin prisma respectării teoremelor de existenţă din matematică în cadrul aplicaţiilor, dar are un caracter mult mai general decît aceste cazuri de corespondenţă particulară.

Uneori [8], această corespondenţă nu este privită ca o echivalenţă a unor modele ale realităţii sau ca o relaţie de apartenenţă a acestora, ci ca o corespondenţă a enunţurilor mentale cu obiectele şi relaţiile reale.

Trebuie precizat că această corespondenţă a modelelor presupune relaţii algebrice de echivalenţă, apartenenţă, incluziune sau intersecţie şi nu se referă la reducerea unui model mai complex, în condiţii limită, la un model mai simplu, cum este de exemplu principiul corespondenţei formulat de Bohr.

Pentru a preciza aceste probleme se poate considera următorul exemplu : se cunoaşte că grupul lui Klein care cuprinde operaţiile de translaţie, rotaţie şi oglindire este un invariant al geometriei euclidiene. Dacă aplicăm aceleaşi operaţii matematice unei molecule chirale, vom constata că ultima operaţie schimbă proprietăţile optice ale moleculei; aceasta înseamnă că între modelul geometriei euclidiene şi modelul tridimensional al unei molecule chirale nu există o corespondenţă şi, prin urmare, aplicarea acestei geometrii în tratarea moleculelor chirale ne va conduce la concluzii eronate, în cazul în care operaţiile matematice efectuate presupun pe cele de oglindire.

În *fig. 1* am reprezentat într-o manieră sintetică structura relaţiei matematică—chimie. În legătură cu această reprezentare se impun o serie de precizări.

— Modelul matematic se referă la sistemul axiomatic al unei teorii matematice, care în esenţă este un model al realităţii.

— Figura nu caută să sugereze decît că între modelul matematic şi modelul chimic trebuie să existe o corespondenţă despre care am vorbit mai sus şi că această corespondenţă se realizează între două modele care diferă prin gradul lor de generalitate (reprezentarea nu trebuie interpretată în sensul includerii modelului chimic în cel matematic). Se poate

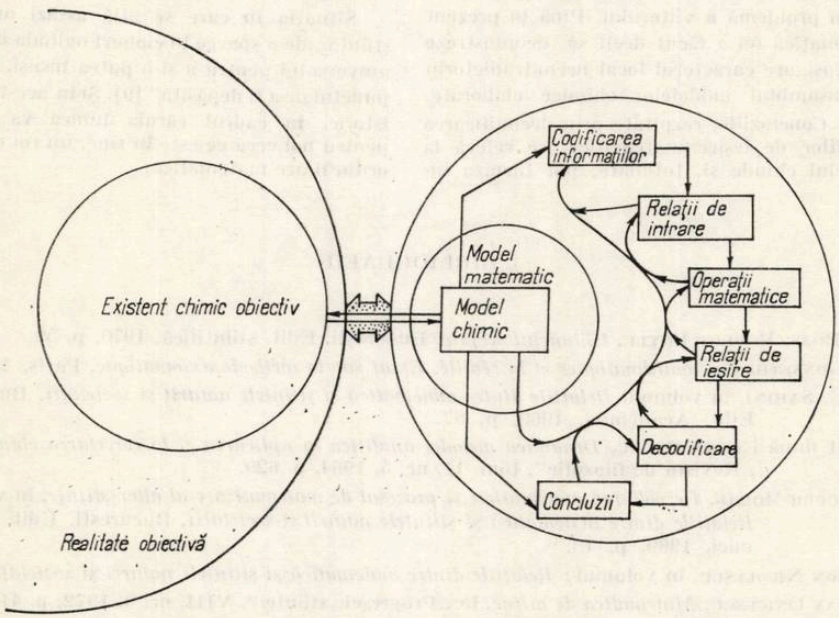


Fig. 1

observa că acest model matematic nu intervine direct în relaţia matematică — chimie, dar corespondenţa celor două modele este necesară pentru ca rezultatele obţinute în urma folosirii aparatului matematic să fie intern necontradictorii.

— De asemenea, în această reprezentare nu am analizat relaţia model chimic — existent chimic obiectiv, relaţie mediată de experimentul chimic, fizic sau fizico-chimic, întrucît această relaţie nu face parte din cadrul acestui subiect.

— Modelul nu este inclus în realitatea obiectivă, el apare ca reflectare a acestei realităţi pe un plan ideativ, în momentul în care obiectivul devine obiect de cunoaştere; se impune deci o diferenţiere între obiect şi obiectiv.

— Existentul chimic obiectiv poate fi reflectat de modelul chimic în măsura în care a devenit obiect al cunoaşterii chimice.

— Ansamblul modelelor chimice are caracterul de adevăr relativ şi tinde spre o reflectare corectă a realităţii în măsura în care tinde spre un caracter necontradictoriu intern şi în măsura în care necesitatea logică devine necesitate chimică.

— Necontradicţia ansamblului de modele chimice nu poate fi rezolvată decît în cadrul unei teorii matematice structurale şi aceasta este o problemă a viitorului. Pînă în prezent matematica nu a făcut decît să demonstreze şi să asigure caracterul local necontradictoriu *în ansamblul modelelor chimice elaborate.*

— Concluziile, rezultate prin decodificarea relaţiilor de ieşire matematice, se referă la modelul chimic şi, totodată, pot furniza informaţii despre caracterul contradictoriu sau necontradictoriu al modelului matematic, precum şi despre limitele acestuia în reflectarea existentului obiectiv.

— Aceste concluzii privesc existentul chimic obiectiv în măsura în care ceea ce există este reflectat corect în modelul construit, în măsura în care modelul reflectă esenţialul din real fără a nega specificul.

— Modelul abstract la care ne referim aici trebuie deosebit de modelul real existent pe care îl putem opune ca relată unui existent concret obiectiv, ca obiect al cunoaşterii, pentru a-l reflecta.

— Caracterul unitar şi contradictoriu al respectivelor relaţii: relaţia existent real obiectiv — existent chimic ca obiect al unei modalităţi specifice de cunoaştere şi ca parte integrantă a realităţii obiective; relaţiile între existentul real obiectiv respectiv, existentul chimic obiectiv şi modelele care li se opun reflectînd trăsăturile esenţiale; şi relaţia model chimic — model matematic, — asigură adîncirea continuă a cunoaşterii ştiinţifice în chimie.

Problemele deosebite, practice şi teoretice, pe care le va ridica chimia în viitorii ani, presupun, desigur, noi şi îndrăzneţe generalizări matematice care vor fi nelipsite din grupul *metodelor de cercetare.*

Situaţia în care se află astăzi omul de ştiinţă „de a sparge în cioburi oglinda imaginii universului pentru a şi-o putea însuşi, este pe punctul de a fi depăşită" [9]. Şi în acest proces istoric, în cadrul căruia lumea va deveni pentru noi ceea ce este în sine, un rol de prim ordin îl are matematica.

BIBLIOGRAFIE

[1] M. Boas, Robert Boyle, *Chimistul sceptic*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 52.

[2] F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, Paris, 1936.

[3] V. E. Sahini, în volumul *Relaţiile dintre matematică şi ştiinţele naturii şi societăţii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 87.

[4] Citat după Elena Bellu, *Dinamica metodei analitice în aplicarea ei la cercetarea chimică*, în „Revista de filozofie", tom. 11, nr. 5, 1964, p. 629.

[5] Grigore Moisil, *Dezvoltarea matematicii şi procesul de matematizare al altor ştiinţe*, în volumul *Relaţiile dintre matematică şi ştiinţele naturii şi societăţii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 13.

[6] Miron Nicolescu, în volumul: *Relaţiile dintre matematică şi ştiinţele naturii şi societăţii*, p. 9.

[7] Octav Onicescu, *Matematica de mîine*, în „Progresele ştiinţei", VIII, nr. 9, 1972, p. 419.

[8] N. Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, Herman, 1960, p. 37.

[9] Mircea Maliţa, *Aurul cenuşiu*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 11.

SEMNIFICAȚIA EPISTEMOLOGICĂ A AXIOMATIZĂRII MECANICII CLASICE

DE

LIVIU SOFONEA

I. AXIOMATICA MECANICII NEWTONIENE

I. MODELUL MECANIC NEWTONIAN AL MIȘCĂRII

§ 1. *Nivelele cercetării mișcării mecanice.* Analiza, sinteza și interpretarea mișcării mecanice se face din mai multe puncte de vedere; ele constituie nivelele de prospectare ale mecanicii, subdiviziunile sale metodologice: cinematica, statica, dinamica. În practică aceste prospectări pot interveni separat sau conjugat.

Cercetarea mișcării este cinematică dacă se investighează numai modul în care se efectuează deplasarea în funcție de timp. Cercetarea mișcării este statică dacă se investighează numai condițiile în care un corp este în echilibru; aceste condiții sînt esențial dinamice: caracteristicile forțelor care permit realizarea și menținerea echilibrului. Cercetarea mișcării este explicit dinamică dacă se investighează deplasarea ca efect al acțiunii forțelor care își exercită influența asupra mobilelor.

§ 2. *Modelul matematic fundamental al mecanicii newtoniene.* Cel mai simplu fenomen mecanic este reprezentat prin punctul material avînd următoarele elemente de determinare (primare, derivate): a) localizarea raportată față de un reper cartezian $\{O, x, y, z\}$ în spațiul euclidian reprezentativ $E_3 \equiv S_N$; b) forța aplicată asupra acestui punct; c) deplasarea generică $\vec{\delta r}$ $(\delta x, \delta y, \delta z)$ în spațiu; d) lucrul mecanic datorită forței $\vec{F}$ în deplasarea $\vec{\delta r}$: $\delta L = \vec{F}\,\vec{\delta r}$ e) legea de mișcare $\vec{r} = \vec{r}(t)$; f) viteza $\vec{v} = \frac{d\vec{r}}{dt}$; g) accelerația $\vec{a} = \frac{d^2\vec{r}}{dt^2}$ h) impulsul $\vec{p} = m\vec{v}$; i) energia cinetică $T = \frac{mv^2}{2}$; j) energia totală $E = U + T$, $\vec{F} = -\nabla U$; k) momentul cinetic $\vec{M} = \vec{r} \times \vec{F}$. Modelul matematic descris prin aceste elemente (care deci se presupun a exista efectiv) corespunde unui fenomen mecanic (de exemplu mișcarea planetelor sau a electronului). Reprezentările analitice ale acestui model și ale celor mai complicate bazate pe el au fost posibile prin elaborarea și perfecționarea geometriei (analitică; diferențială; în special a calculului vectorial-tensorial), algebrei (forme liniare și pătratice, calculul matricial) și a calculului „infinitezimal" (calculul diferențial integral; problematica seriilor și produselor infinite și în special a ecuațiilor diferențiale și integrale), discipline și tehnici matematice care s-au dezvoltat în strînsă legătură cu dezvoltarea mecanicii [1] [2] [3].

§ 3. *Mișcarea mecanică ideală și mișcarea fizică.* Mișcarea descrisă de legile fundamentale ale mecanicii newtoniene este o mișcare pură, ideală: un cadru mecanic necesar în care (programatic) prezența concretă a sistemului mecanic a fost redusă la minimum. Precizarea concretului fizic este totuși inevitabilă, căci numai așa este posibilă determinarea și interpretarea mecanică efectivă a situațiilor din natură sau practică: trecerea de la tratarea mecanică-ideală la cea mecanică-fizică (concretizarea tipului de interacțiune, modelizarea tipului de forță; concretizarea condițiilor exterioare, inițiale, la limită, la infinit, adoptarea unor valori pentru parametrii de structură sau pentru alți parametri ne-mecanici; adoptarea unor „legi de material": legea elasticității, a frecării, a difuziei etc). Toate aceste date sau aserțiuni (legea lui Hooke etc.) depășesc cadrul strict al mecanicii care este numai o parte a fizicii; ele nu contrazic ca atare mecanica și uneori abaterile care pot apare, nu afectează justețea ideilor mecanicii ca atare, ci doar premisele fizice subsidiare făcute (factori de structură, de concreteță, modelizări fizice mai mult sau mai puțin aproximative).

Posibilitatea mecanicii newtoniene de a oferi un cadru mecanic ideal suficient de larg și de necontradictoriu reliefează potența acestei teorii.

§ 4. *Similitudinea mecanică.* Mărimile mecanice sînt legate între ele prin relații stabilite de principiile mecanicii; aceste relații rămîn valabile în diferite sisteme de unități și de aceea fără a cunoaște detalii asupra sistemului se pot obține unele informații pe baza proprietăților de omogenitate a diferitelor mărimi legate între ele. Aceste informații generale nu contrazic experiența [4]. Astfel, simpla similitudine permite obținerea unor informații generale asupra mișcării, informații cu caracter necesar și de considerabilă valoare euristică (verificări, puncte de plecare), care sînt o expresie a consistenței teoriei.

II. COMPATIBILITATEA MECANICII NEWTONIENE

§ 1. *Structurarea mecanicii newtoniene.* Mecanica newtoniană își înalță edificiul pe baze principiale bine verificate experimental. Pilonii acestei teorii sînt : a) principiul inerției, b) principiul dinamic al proporționalității dintre vectorul forței și cel al accelerației, c) principiul egalității efectelor forței de acțiune cu a celei de reacțiune, d) postulatul suprapunerii vectoriale, liniare, a efectelor forțelor, g) relativitatea galileană („principiul galilean al relativității", care însă nu are un caracter autonom fiind conținut în principiul extins al inerției).

Aceste aserțiuni au un caracter necesar, așa cum indică experiența și dezvoltarea teoriei. Aserțiunile sînt însă legate între ele : nu însă prin relații de subordonare, ci explicitînd prin această conexiune organicitatea fizică a mișcării. Enunțurile cu valoare de principiu posedă unele aspecte care asigură o anumită corespondență dintre ele („racordare" logică), realizată însă păstrînd autonomia specifică tezelor autentic primordiale (sistem coerent, dar suprademterminat).

Principiile enunțate nu pot fi suprimate : înglobate sau „deduse" unele din altele și, deși se află într-un regim de relație, acesta nu are un caracter contradictoriu.

§ 2. *Necesitatea, autonomia și necontradicția principiilor mecanicii newtoniene.* Principiul întîi al mecanicii nu contrazice principiul al doilea, ci (formal) reprezintă o situație particulară a acestuia (la $\vec{F} = 0$, și $m = \text{const.}$ rezultă și $v = \text{const.}$). Totuși teza inerției nu se „dizolvă" în conținutul principiului dinamic : își păstrează autonomia sa semantică deși, formal, ea este „deductibilă" din principiul al doilea („teorema mișcării rectilinii și uniforme"). Într-adevăr aserțiunea caracterizează inerția (deci caracterul dinamic al repaosului, inițierea mișcării și tendința cea mai primordială a corpurilor) și, prin aceasta, definiția respectivă a masei inerțiale care este în acord fizic cu cea dinamică. Tocmai datorită necontradicției dintre cele două principii se admite că întotdeauna $m_{inert} = m_{dinam}$.

Principiul dinamic nu este în opoziție nici cu relativitatea clasică : acesta aduce precizarea că teza dinamică este strict valabilă numai în repere inerțiale (ceea ce reflectă armonizarea celor două teze), fiind valabilă și în reperul oarecare prin introducerea forțelor de inerție (de accelerație) fictive din punctul de vedere al observatorului legat de reper, dar identice cu oricare alte forțe exterioare din punctul de vedere al unui alt observator care remarcă, sau produce, mișcarea neinerțială a reperului considerat. Covarianța galileană modelizează forma admisibilă a funcției forță asigurînd astfel acordul cantitativ al celor două teze (raportul principiu — aserțiune derivată). Principiul dinamic nu intră așadar în conflict cu cerințele relativității clasice, căci expresia primului este Galilei covariantă iar aplicarea conceptului de forță (la sisteme închise, respectiv deschise) nu este interzisă, în sine, de relativitate.

Principiul *actio-reactio* nu contravine caracterului vectorial al forțelor : dimpotrivă îl explicitează (în cazul forțelor interioare, reciproce ; depășind cadrul sistemului și forțele exterioare admit o reciprocitate). Mutualitatea strictă a forțelor nu încalcă relativitatea galileană, căci altfel ar apare un efect suplimentar de forță (un exces sau o lipsă) care ar permite sesizarea mișcării absolute. Respectarea relativității galileene modelează efectiv forma generală posibilă a forțelor : covarianta galileană conduce explicit la caracterul de reciprocitate al forțelor (antisimetria față de permutarea coordonatelor : $\vec{F}^{1,2} + \vec{F}^{2,1} = 0$). Existența sistemelor mecanice închise este automat conținută în potența coercitivă a invarianței galileene : sistemele închise realizează o globalitate care are o inerție și, mai general, o comportare care se supune restricției galileene. Acordul dintre principiul *actio-reactio* și relativitatea galileană (inerțialitatea materiei) este astfel efectiv.

Postulatul suprapunerii (vectoriale) a forțelor este și el important, deși aparent nu conține decît o proprietate de formalizare a forței (postulat de concretizare ; aditivitatea inerțialității).

În mișcarea liberă accelerația este zero și astfel principiul întîi sugerează deja concluzia că accelerația este o mărime care poate indica prezența sau absența interacțiunii (enunțul respectiv fiind principiul al doilea).

Principiul al doilea, este astfel „prelungirea" situației pur inerțiale. Principiul inerției nu contravine prin nimic echilibrului dinamic *actio-reactio* (care, în fapt, se manifestă în compensarea forței „motrice" cu cea de „inerție" : $m\vec{a} - \vec{F}_{motric} + (-m\vec{a}) \equiv \vec{F}_{motric} + \vec{F}_{inert} = 0$).

Forța de inerție are pe deplin un caracter vectorial, ea fiind o mărime orientată, superpozabilă, la fel ca orice forță exterioară ($\vec{F} \sim \vec{a}$, $\vec{F} \leftrightarrow m$; $\Sigma\vec{F} \leftrightarrow \Sigma m$). Relativitatea galileană (verificată de experiență) ar fi de neconceput dacă el ar exprima o opoziție față de comportarea inerțială a corpurilor (a reperelor).

„Principiul de relativitate" nu este redus la cel de inerție, dacă acesta este enunțat în sens restrîns, adică exprimînd o proprietate universală dar intrinsecă, iar nu referitor la

aspectele relative ale mișcării și, în particular, la indiscernabilitatea fenomenelor în anumite repere. Acordul (necesar) dintre principiul inerției și enunțul (constatarea) relativității galileene permite, prin extensie, să se considere indiscernabilitatea ca o expresie de relație a inerției („principiul galilean de relativitate" este astfel principiul extins al inerției).

Această armonizare (necesară) a inerției cu celelalte trăsături ale dinamicului (consecință a primordialității aspectului inerțial) a fost valorificată complet în mecanica invariantivă, bazată, în principal, pe toate aspectele și implicațiile inerției [5] [6].

Principiul dinamic nu intră în conflict cu teza *actio-reactio*, care-l completează în mod firesc, precizînd caracterul de reciprocitate al forțelor interioare. Principiul nu conține în sine, explicit, caracterul liniar-vectorial al forței; care deci se cere specificat (postulatul de concretizare a naturii formale a forțelor); adițiunea maselor impune acest caracter și forțelor, justificîndu-l, strict, pentru agenții dinamogeni care intervin în regim de inerție. Postulatul, considerat valabil pentru orice forțe mecanice, este indispensabil, căci prin el se subliniază caracterul eminamente liniar (și deci în acest sens limitat) al întregii dinamici newtoniene: caracterul aditiv al inerțialității, independența mișcărilor libere, simpla suprapunere a forțelor în mișcarea „forțată", inexistența unei alte cuplări (sarcină de probă — agent excitator) decît simpla relație de opoziție, incompatibilitatea dintre o abatere de la suprapunerea mișcărilor (a efectelor dinamice) și indiscernabilitatea acestora din repere în mișcări inerțiale (esențial liniare: legate prin transformări spațio-temporale liniare). Totodată conceptul de forță rămîne aplicabil atît la sistemele închise cît și la cele deschise.

Relativitatea galileană (rezultat al experiențelor mecanice, enunț subordonat inerțialității) nu se află în relație de contradicție cu celelalte teze. Enunțul este considerat universal (el fiind o expresie generalizată a inerțialității).

Mecanica newtoniană este astfel, principial, compatibilă; de aceea chiar atunci cînd ea intră în conflict cu experiența, autoritatea ei este invocată în numele consistenței logice: fie strict fizic (ca în încercările lui Weber și Helmholtz de a armoniza mecanica cu electrodinamica staționară), fie euristic (ca model ideal) [7].

§3. *Universalitatea principiilor mecanicii newtoniene.* Valabilitatea tuturor principiilor mecanicii newtoniene a fost presupusă inițial universală. Așadar, respectînd cu strictețe axiomatica teoriei, într-o asemenea gîndire se admite că nu există situații de excepție. Apariția, fie și numai a unei singure astfel de situații, încalcă teoria: o infirmă, sau mai exact o depășește (cazul forțelor electrodinamice „fără reciprocitate" [8] [7]; subtilele abateri de la liniaritate din gravitație sau electrodinamică, limitele conceptului de forță, sau de accelerație; inerția și relativitatea corespunzătoare nu au fost încălcate ca atare de experiență, ci numai aspectele ei newtoniene s-au dovedit a fi limitate: transformări Lorentz; cuantificare).

Acest caracter „canonic" (minimal, inamovibil) impune axiomatica mecanicii newtoniene ca pe un model de teorie fizică realizată.

§4. *Importanța axiomatizării mecanicii newtoniene.* Mecanica s-a realizat ca știință prin enunțarea, clară și distinctă, a definițiilor, principiilor și aserțiunilor sale importante (deși subsidiare), într-o formulare riguroasă, ierarhizată, axiomatizată. Prin formularea magistrală a principiilor, Newton introduce în istoria gîndirii științifice (*Philosophia naturalis principia mathematica*) un model remarcabil de axiomatizare, care exercită o permanentă atracție. Acest sistem ierarhizat de propoziții este cel de-al doilea sistem axiomatic din istoria gîndirii, primul fiind cel al tezelor geometrice formulate în *Elementele* lui Euclid și care fascinează orice minte omenească (matură sau în formare) care meditează atît asupra unității în diversitate a naturii, cît și asupra specificului și posibilităților gîndirii.

Axiomatica newtoniană este nu numai pur filozofică dar și efectiv operantă; ea se înscrie în istoria gîndirii după o îndelungată perioadă de acumulări, descoperiri și conceptualizări preliminare și este prima organizare logică, ierarhizată, amplă a ideilor fundamentale, adecvate și operante a unei științe cuprinzătoare a naturii (mecanica ca teorie a mișcării iar nu ca știință particulară). Între momentul reprezentat de axiomatica euclidiană (geometrică: nivel protofizic) și cel reprezentat de axiomatica newtoniană se consemnează, desigur, unificări remarcabile (fizica lui Aristotel, cea carteziană, etc. [1] [2] [9]), dar ele nu ajung la consistența, adecvarea și eficiența sistematicii newtoniene. Rigoarea, eficiența și frumusețea a imprimat gîndirii științifice o încredere (entuziasmul iluminist; raționalismul împins pînă la ultimele sale implicații practico-filozofice).

Idealul programului „more geometrico" este realizat astfel într-un domeniu care nu mai este cel al formelor pure posibile (axiomatică, matematică), ci al unor obiecte și fenomene produse cu aceste obiecte care există efectiv în natură. Se realizează astfel o deductibilitate specifică: „more mecanico".

De aceea în realizarea sistematică a altor teorii științifice de amploare (geometria

neeuclidiană; electrodinamică, termodinamică, relativitatea, mecanica invariantivă, mecanica cuantică) axiomatizarea newtoniană, „more mecanico", a fost un permanent termen de comparație și chiar un reper de orientare. Ea rămîne în atenția logicienilor care cercetează legile gîndirii (armoniile și paradoxurile logicii; rolul conceptului de adevăr, relaxarea rolului axiomatizării în sistemele logice pure [10] [11].

Axiomatizarea mecanicii newtoniene e rezultatul unei serii lungi de experimentări și teoretizări, dar coincide, în esență, cu fundarea mecanicii clasice ca știință cu statut bine definit. În alte științe axiomatizarea se realizează de obicei ulterior: după perioada de efervescență creatoare (perioada „romantică"; formularea preliminară a ideilor, reformularea acestora într-o modalitate nouă, mai eficientă, mai generală, testări peremptorii, aplicații importante, delimitarea domeniului teoriei). Axiomatizarea intervine astfel ca un proces final, de organizare (axiomatica lui Caratheodary în termodinamică; axiomatica lui I. Neumann a mecanicii cuantice, axiomatica lui Kolmogorov a teoriei probabilităților, axiomatica lui Hilbert a geometriei, logica teoriei relativității, logica mecanicii cuantice).

Realizarea teoriei newtoniene a mișcării într-o formă axiomatizată, clasicizează (în sens larg, istoric) această concepție asupra mișcării.

II. AXIOMATICA MECANICII CLASICE ANALITICE

Axiomele unei teorii sînt datele ei primare; ele se exprimă printr-un număr de simboluri între care s-au fixat relații cuprinzătoare: independente, necontradictorii și constituind un sistem complet.

I. MODELUL MECANIC ANALITIC AL MIȘCĂRII

1. Mecanica newtoniană și mecanica analitică

Mișcarea sistemelor mecanice, formate din agregate continue sau din sisteme de corpuscule (reduse de obicei la puncte materiale supuse la legături) a fost descrisă pentru prima oară într-un mod cuprinzător pe baza principiilor clare și distincte formulate de Newton [12]. Aceste principii se exprimă prin expresii matematice caracteristice și prin mărimi specifice (măsurabile) și anume, întotdeauna și în mod principial, simultan-măsurabile: observabile clasice, logica clasică [11] [13].

Impresionantul conținut de idei al mecanicii newtoniene inițiale a fost analizat, testat, comentat, interpretat (și totodată dezvoltat) dar mai ales exprimat în modalități echivalente. Toate aceste cercetări au oferit noi și interesante unghiuri de perspectivă asupra atributelor mișcării clasice (unele dintre ele ajungînd chiar la o impresionantă unitate conceptuală). Aceste puncte de vedere sînt valoroase sub raport practic, metodologic, epistemologic, căci respectivele demersuri au oferit nu numai un conținut interpretativ bogat dar și remarcabile avantaje de aplicare și posibilități de generalizare principială.

Supusă imperativelor procesualității teoria newtoniană a mișcării a fost surprinzător de repede „retopită" în tipare noi, fiind astfel adaptată exigențelor epocii istorice care i-a urmat imediat: conținutul inițial de idei a fost supus unui asiduu și inspirat proces de prelucrare avînd mai cu seamă un scop de formalizare.

Rezultatele procesului istoric de prelucrare a mecanicii newtoniene, primare, s-a finalizat în edificarea unor formalisme de reprezentare a mișcării. Ele au impus repede și definitiv concluzia că mișcarea sistemelor mecanice poate fi descrisă sintetic (condensat și eficient) și prin alte modalități de exprimare decît cele inițiale. Aceste formalisme își justifică pe deplin existența deoarece pun mai bine în evidență unitatea fizică a sistemului, atît ca mișcare interioară cît și sub aspectul raportului (mecanic) cu restul lumii. În termenii acestor formalisme mișcarea nu se descrie prin intermediul forțelor, ci prin cel al unor funcții de mișcare, al unor „potențiale dinamice" adecvat construite (avînd toate un caracter energetic), care conțin informația esențială asupra proprietăților sistemului. Construirea acestor funcții depășește însă, în esență, mecanica: apelul la experiență (la fenomenologie) nu poate fi evitat.

Formalismele au impresionat de la început prin caracterul lor „canonic": ele s-au dovedit a fi suple (aplicabile și la mișcarea cu legături) și foarte generale iar prin însuși modul lor de construire nu puneau la îndoială faptul că ele constituie exprimări echivalente ale principiilor inițiale (o prezentare a acestora, adesea mai utilă în aplicații decît procedeele și metodele mecanicii vectoriale). Dar ceea ce reprezintă elementul cel mai semnificativ de progres este faptul că aceste formalizări au devenit obiectul unei extensii importante, capabile să descrie efectiv procese fizice care se supun unor mecanici cu totul diferite de cea newtoniană.

2. Principiile mecanicii newtoniene şi principiile mecanicii clasice analitice

Eforturile matematicienilor şi mecanicienilor de a reformula ecuaţiile de bază ale mecanicii newtoniene (admiţînd, cu veneraţie, întregul lor conţinut) în forme noi, cît mai generale (invariante) şi cît mai interesante, care să fie aplicabile, în toate problemele mecanicii şi chiar în toate domeniile fizicii (sau în cele mai multe dintre ele) s-au finalizat prin enunţarea corpului de aserţiuni care formează principiile mecanicii analitice (principii diferenţiale, principii integrale).

Aceste principii conţin întregul fond noetic al principiilor newtoniene deşi oferă şi posibilitatea unor remarcabile extensiuni. Fiind rezultatul unei prelucrări efectuate mai ales din punctul de vedere al formalizării (reexprimări), principiile mecanicii analitice au un caracter constructiv, axiomatic: ele nu se demonstrează stricto sensu, ci se justifică (odată cu introducerea lor) concordanţa cu legile primare (pe care le reformulează sintetic, invariant) şi (totodată) corespondenţa cu experienţa.

Principiile mecanicii analitice deţin capacităţi de formalizare sporite în comparaţie cu formalizarea newtoniană, dar gradul lor de evidenţă nu mai este atît de pregnant ca cel al legilor „mecanicii vectoriale", conţinutul intuitiv putînd fi uneori foarte redus.

3. Principii locale şi principii globale

Principiile mecanice, ca modalitate de cuprindere a aspectelor mişcării (şi, în consecinţă, ca manieră de formalizare), sînt de două feluri: principii locale (diferenţiale) şi principii globale (integrale).

a) Principiile diferenţiale se referă la comportarea sistemului faţă de variaţii elementare (de poziţie, de viteză). Aceste principii redau o situaţie (o stare) momentană şi au la bază conceptul de traiectorie. Principiile diferenţiale obţin, pornind de la o funcţie unică, ecuaţiile deplasării şi legile de conservare.

b) Principiile integrale se referă la comportarea sistemului ca un întreg, deci la comportarea sistemului faţă de variaţii globale ale acestuia. Aceste principii redau o situaţie care se petrece într-un interval de timp finit şi au la bază o selecţionare a mişcării reale dintre traiectorii formale, pe baza unui criteriu variaţional (o infinitate de posibilităţi de a trece în intervalul de timp $t_2 - t_1$ din punctul P_1 în punctul P_2 din care însă se realizează efectiv numai una singură; o alegere dintr-o infinitate de curbe).

Principiile variaţionale obţin pornind de la o funcţie unică care descrie mişcarea, ecuaţiile şi legile de conservare. Mişcarea fiind descrisă în cele două modalităţi principiale de exprimare (locală, globală), în termeni energetici, formalizările respective sînt aplicabile la diferite forme de mişcare ale materiei (căci energia poate fi întotdeauna definită, spre deosebire de forţă). Exprimarea relaţiilor principiale în termeni energetici şi în coordonate generalizate asigură o remarcabilă eficienţă teoriei mecanice.

4. Reprezentarea unitară a mişcării

Descrierea mişcării prin intermediul unor unice funcţii (remarcabile, semnificative), subliniază (şi în termeni proprii formalizării) caracterul unitar al mişcării: legătura indisolubilă între proprietăţile sale inerţiale, cinetice şi de relaţie (de interacţiune).

În aceste formalisme, energiei i se acordă o situaţie deosebită: reprezentarea mişcării este realizată prin funcţii avînd o semnificaţie explicit energetică.

Formalismele mecanicii analitice care realizează (diferit) exigenţa (naturală, necesară) a descrierii unitare a mişcării clasice (fiind totodată apte de generalizări importante) sînt, folosind aici o designaţie omagială: a) formalismul lagrangean, b) formalismul hamiltonian, c) formalismul jacobian, d) formalismul cartanian. Aceste formalisme, deşi se află într-un regim (necesar) de echivalenţă (mecanică, matematică), au specificităţi definite.

a) În formalismul lagrangean mişcarea este descrisă de ecuaţiile diferenţiale ale lui Lagrange care se referă la o unică funcţie de mişcare: funcţia lui Lagrange $\mathscr{L}$. Ecuaţiile se deduc din cele vectoriale ale lui Newton, sau din cea scalară a lui d'Alembert, transpunîndu-le în coordonate generalizate.

b) În formalismul hamiltonian mişcarea este descrisă de ecuaţiile canonice ale lui Hamilton, ecuaţii de asemenea diferenţiale şi care se deduc din cele ale lui Lagrange scoborînd ordinul (cu preţul măririi numărului de ecuaţii) şi introducînd o nouă funcţie de mişcare H, funcţia lui Hamilton: legată de cea a lui Lagrange printr-o anumită substituţie.

c) În formalismul jacobian mişcarea este descrisă de o unică ecuaţie cu derivate parţiale, referitoare la o nouă funcţie dinamică $\mathscr{S}$ (de acţiune); ecuaţia este, prin construcţie, echivalentă cu sistemul de ecuaţii canonice.

d) În formalismul cartanian mişcarea este descrisă de o unică formă „diferenţială" ω_δ (reunind atributele cinematice şi dinamice); expresia este elementul unei integrale invariante supusă la o operaţie bine determinată: derivată exterioară.

Reprezentările au o formă deosebit de concentrată în cazul în care forţele derivă din potenţiale, dar formalismele funcţionează şi în condiţiile unor forţe nepotenţiale: ecuaţiile lagrangeene conţinînd forţele generalizate,

ecuațiile cvasi-canonice invariantul fundamental extins.

Toate aceste formalisme au un caracter explicit local („diferențial") dar ele beneficiază și de o corespunzătoare transpunere globală („integrală"): traiectoria efectivă se individualizează de alte drumuri pur geometrice printr-o condiție variațională, care impune ca o anumită mărime (funcție de datele sistemului) să realizeze în cursul deplasării un extremum.

Traiectoriile descrise de ecuațiile diferențiale (lagrangeene, hamiltoniene) sînt astfel determinate prin extremele problemei variaționale (mărimea extremată fiind $\mathscr{L}$). Principiul variațional oferă o întemeiere remarcabilă (globală $\delta \int \mathscr{L}\, dt = 0$) ecuațiilor diferențiale ale mișcării (ecuațiile Euler-Lagrange) și, prin intermediul acestora, și ecuațiilor canonice.

Aspectul integral al formalismului jacobian este conținut în însăși definiția funcției $\mathscr{S}$ (care are un explicit sens variațional $\delta \int \mathscr{L} ds = 0$). Aspectul integral al formalismului cartanian este și el conținut în definiția formei ω_δ, indisolubil legată de invariantul integral fundamental ($I = \int \omega_\delta$). Prin aceasta tratarea variațională se impune ca obiect al interpretărilor și generalizărilor. Principiile variaționale se bucură de o mare generalitate întrucît lasă multă libertate la alegerea clasei de funcții care sînt extremate (mecanica cîmpurilor) [14] [15].

În toate aceste formalisme (echivalente atît matematic, cît și fizic), mișcarea este descrisă într-un mod unitar, în sensul (formal) că ea derivă dintr-o anumită funcție structurală ($\mathscr{L}$, H, $\mathscr{S}$, ω_δ) care din mulțimea infinită de construcții mintale, matematic posibile, deține privilegiul de a putea exprima dinamica obiectelor clasice.

Formalismele (diferențiale-integrale) ale mecanicii clasice (deși prin construcție au relații mutuale de corespondență formală și conduc la rezultate fizice convergente) realizează descrierea unitară a mișcării într-un mod diferit. Specificul realizării unității de reprezentare (unificarea formală, sau reală), conferă formalismelor nuanțate accente programatice și de conținut, a căror discriminare prezintă o importanță multiplă: practică, metodologică, epistemologică [16].

II. CARACTERUL REAL ȘI CEL NOMINAL AL FORMALISMELOR MECANICII CLASICE ANALITICE

1. Caracterul real și cel nominal al formalismului lagrangean

Formalismul lagrangean descrie sistemul prin funcția (dată)

$$\mathscr{L} = \mathscr{L}(q, \dot{q}; t) = \mathscr{L} = \mathscr{T} - U \qquad (1)$$

care reunește elementele inerțiale (energia cinetică: $\mathscr{T}$) și cele datorite cîmpului (forțele derivă din potențialul U; $\vec{\mathscr{F}} = -\nabla U$). Ecuațiile capătă astfel o formă unitară: ele se obțin prin aplicarea unui singur vector operator $\hat{\mathscr{D}}$ asupra funcției $\mathscr{L}$.

$$\hat{\vec{\mathscr{D}}}\, \mathscr{L} = 0 \qquad (2)$$

Funcția lagrangeană, deși în sine nu este măsurabilă, deține o semnificație prin ea însăși; această semnificație este dublă. Funcția $\mathscr{T} - U$ reunește elementele inerțiale și cele de interacțiune (deci este efectiv un „potențial cinetic", iar acțiunea lagrangeană $\mathscr{S} = \int \mathscr{L} dt$ beneficiază de staționaritate. (La fiecare funcție $\mathscr{L}$ îi corespunde pentru $\mathscr{S}$, și la t_1, t_2 fixați, o valoare numerică $\mathscr{S} = \mathscr{S}[\mathscr{L}(t_1, t_2)]$ care este astfel încît deși între momentele t_1, t_2 există, virtual, o mulțime infinită de traiectorii posibile unicitatea mișcării reale este prescrisă de un „principiu de selecție": sistemul material descrie efectiv numai acea traiectorie pentru care $\mathscr{S}$ atinge un extremum).

Lagrangeanul nu se măsoară, el se construiește pe baza respectării unor simetrii naturale (invariante geometrice, cinematice, configurationale: care implică conservarea unor atribute mai mult sau mai puțin generale ale sistemului). Totuși, spre deosebire de energie și potențial, semnificația fizică a lui $\mathscr{L}$ nu este non-mediată (directă): $\mathscr{L}$ trebuie considerat a fi o expresie matematică (pragmatică) din a cărei cunoaștere derivă ecuațiile de mișcare. Formalismul lagrangean cu caracter unitar are, așadar, un caracter unitar numai pentru că din singura mărime $\mathscr{L}$ se deduc atît descrierea integrală cît și cea diferențială (diferențială; prin ecuațiile lagrangeene $\hat{\mathscr{D}}\, \mathscr{S} = 0$; integrală: prin aceea că tocmai $\mathscr{L}$ determină mărimea acțiunea, staționară pe traiectorie $\delta \mathscr{S} = 0$). Cele două aserțiuni au o valoare principială, căci prima (deducerea variațională a ecuațiilor Lagrange) exprimă postulatul dinamic al mecanicii analitice, iar a doua teoremă lui Hamilton ridicată la rangul de „principiu" (comportarea staționară a acțiunii substituind, în esență, toate axiomele mecanicii).

Caracterul fizic (unitar, integral, dinamic) al acțiunii și deci și al funcției $\mathscr{L}$, se manifestă prin aceea că pe fiecare drum geometric (formal) care unește două puncte A ($q_0(t_0)$, B($q(t_1)$) acțiunea lagrangeană are o valoare determinată care variază cu drumul iar pe traiectorie această acțiune (care este o funcțională, bine determinată pentru fiecare $\mathscr{L}$ de funcțiile q (s)) este staționară. Staționaritatea în lungul traiectoriei efective este deci specifică acțiunii lagrangeene; reciproc, dacă

$\delta\mathscr{S} = 0$ oricare sînt δq^j (cu aceleași condiții extreme) atunci aceasta atrage după sine $\hat{\mathscr{D}}\mathscr{L} = 0$, încît drumul $q = q(s)$ este traiectoria efectivă a sistemului. Demonstrația acestei remarcabile propoziții (care constituie teorema lui Hamilton) constă în examinarea comportării diferențialei acțiunii calculate pe drumul l_{AB} din spațiul variabilelor în comparație cu cea pe un drum schimbat (pentru fiecare drum avem $\mathscr{L} = \mathscr{L}\left(q(s)\frac{dq(s)}{ds}\right)$, s variind de la t_0 la t astfel că punctele A ($q(t_0)$) și B ($q(t_1)$) sînt comune tuturor drumurilor; respectivele drumuri sînt continue și au tangente continue).

Formalizarea lagrangeană avînd un aspect diferențial și unul integral este, privită ca atare, o afirmație pur matematică, care demonstrează că pentru o funcție formală $\mathscr{L}$ (îndeajuns de regulată) de q, $\dot{q}$ (t) ecuațiile $\hat{\mathscr{D}}\mathscr{L} = 0$ descriu un drum $q = q(t)$ care conduce de la $q(t_0)$ la $q(t_1)$ în spațiul euclidian E_n, drum pe care integrala $\mathscr{S}$ este staționară, dar care nu afirmă că ecuațiile $\hat{\mathscr{D}}\mathscr{L} = 0$ care descriu drumul reprezintă în același timp și mișcarea unui sistem fizic (real, univoc determinat) care are o energie definită și un lucru mecanic definit (definite cel puțin în spațiul reprezentativ, dacă nu și în cel fizic).

Astfel pentru sistemul, formal, cu două grade de libertate

$$\mathscr{L} = 2\dot{q}_1 q_2 + 3q_1\dot{q}_2 \tag{3}$$

$$\hat{\mathscr{D}}_1\mathscr{L} = -\dot{q}_2 = 0\,;\ \hat{\mathscr{D}}_2\mathscr{L} = \dot{q}_1 = 0 \tag{4}$$

deși există o soluție, ea indică de fapt repaosul. Ecuațiile sînt de ordinul întîi și nu verifică condițiile la limită specifice determinismului clasic (q_0 dat și $\dot{q}_0$ de asemenea dat). La fel și în cazul

$$\mathscr{L} = \dot{q}_1^4 + 3q_2^4 + q_2 \tag{5}$$

$$\mathscr{D}_1\mathscr{L} = 12\dot{q}_1^2\dot{q}_1 = 0\,;\ \mathscr{D}_1\mathscr{L} = 36\,\dot{q}_2\ddot{q}_2 = 1 \tag{6}$$

$$q_1 = \dot{q}_1^0 t + q_1^0\,;\ q_2 = \int_0^t \sqrt{\frac{1}{1q}s + \dot{q}_2^0}\,ds \tag{7}$$

deși există o soluție, nu sînt verificate condițiile la limită și nici nu se exprimă valoarea energiei și lucrului mecanic pe un drum dat. Derivarea unei stări fizice autentice (univoce) din descrierea lagrangeană este adecvată numai cu respectarea principiilor de simetrie naturală, care nu aparțin propriu-zis lagrangeanului ci se introduc în acesta. De asemenea, pentru un obiect cu masa variind după legea $m = m_j\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right)^{-1/2}$ ecuațiile de mișcare $\left(\frac{dp_j}{dt} = -\frac{\partial U}{\partial x_j};\ p_j = m\,v_j = m\dot{x}_j\right)$ (8) provin din lagrangeanul $\mathscr{L} = \mathscr{T}_0 - U$; $\mathscr{T}_0 \equiv$ $\equiv m_0c^2\left\{1 - \left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right)^{+1/2}\right\} \neq$ $\neq m_0c^2\left\{1 - \frac{v^2}{c^2}\right\}^{-1/2} - 1 = \mathscr{T}_{cin}$ în care mărimea $\mathscr{T}_0$ deși are un caracter cinetic nu coincide cu energia cinetică.

Așadar caracterul unitar al formalismului lagrangean nu este deplin: a) funcția $\mathscr{L}$ nu este măsurabilă; b) funcția $\mathscr{L}$ nu este mecanic univocă: (lagrangeani echivalenți descriu aceeași mișcare); c) funcția $\mathscr{L}$ explicitează separarea energiei cinetice (direct legată de masă) de energia potențială (de relație); d) expresiile acestor părți ale energiei totale se postulează (concretizare, intervenția directă a experienței) sau se construiesc respectînd simetriile naturale generale sau de circumstanță, care astfel se „insinuează" în lagrangean.

Funcția $\mathscr{L}$ beneficiază de calități de unificare (formală) numai dacă ea este corect construită (prin apel la experiență, prin respectarea unor restricții principiale pe care funcția nu le deduce ci le preia și, astfel modelată, le conține). De aceea nu orice sistem formal de ecuații avînd aspectul matematic $\hat{\mathscr{D}}\mathscr{L}(q, \dot{q}_1; t) = 0$ redă o mișcare mecanică existentă sau posibilă în natură. Caracterul pragmatic al unitarității formalismului lagrangean nu este însă afectat de „nominalitatea" sa: tocmai suplețea sa i-a asigurat diferite aplicații și importante generalizări (instrument de bază în teorii mecanice foarte diferite).

Unitatea formalismului lagrangean dobîndește însă un anumit caracter real iar nu „nominal", pe un plan de gîndire cu caracter mai abstract. Și anume unitaritatea este împlinită prin aceea că acțiunea mecanică construită cu această expresie (iar nu cu alta) este staționară în stările fizice efective. Prin aceasta respectiva expresie își individualizează personalitatea. Această constatare reprezintă o indicație calitativă, specifică materiei (în orice caz materiei inerte) și deosebit de generală (ea putînd fi, eventual, încălcată în anumite privințe la nivelul materiei vii).

Generalitatea acestei indicații calitative este elocvent concretizată în posibilitatea deducerii corecte (deși nu întotdeauna complete) a ecuațiilor (de mișcare, de cîmp, și de interacțiune; în cazul neliniar, inclusiv cea proprie) pentru atîtea specii de materie (mecanica cîmpurilor).

Acesta este sensul metodologic și epistemologic al propozițiilor (valabile strict la nivelul mecanicului, dar și al extra-mecanicului).

care se enunță odată cu postularea și utilizarea ecuațiilor lagrangeene și a principiilor variaționale.

2. Caracterul real și cel nominal al formalismului hamiltonian

Formalismul hamiltonian descrie mișcarea în termenii coordonatelor generalizate și impulsurilor conjugate $\left(x_j \to q_j\,;\ p_j = \frac{\partial \mathscr{L}}{\partial \dot{q}_j}\right)$ și printr-o funcție de stare H (hamiltoniană) care se definește în raport cu $\mathscr{L}$ prin substituția $H \equiv \sum_j p_j \dot{q}_j - \mathscr{L}$). Dimensionalitatea și invarianța funcției H (q, p) în cursul mișcării sugerează faptul că ea are o semnificație energetică (deși în cazul dependenței explicite față de timp semnificația hamiltonianului este ceva mai generală decît cea a energiei: operator de evoluție). Această proprietate este realizată efectiv de definiția adoptată

$$(H = \Sigma\, pq - \mathscr{L} = 2\mathscr{T} - (\mathscr{T} - U) = \mathscr{T} + U = E)$$

Forma integrală a formalismului hamiltonian are un caracter subordonat: ea se exprimă prin principiul „minimei acțiuni' parametrizat corespunzător

$$\left(\delta\mathscr{S} = \delta\int_{t_1}^{t_2} \mathscr{L}\,dt = \delta\int\left\{\sum_{j,A} p_{jA}\,dx_{jA} - H\,dt\right\} = 0\right)$$

Funcția H are (cel puțin în cazul conservativ) o semnificație efectivă, „reală", (ne-„nominală": energia este măsurabilă, ea este definită pînă la un anumit grad de arbitrar (hamiltonienii echivalenți descriu aceeași mișcare). Expresia ca atare a hamiltonianului (energia totală; operatorul de evoluție) se postulează: apel la experiență, respectarea impozițiilor de invarianță.

Formalismul este unitar în sens formal, căci devenirea mecanică este complet și univoc descrisă prin cunoașterea funcției hamiltoniene (și a condițiilor inițiale) și este unitar și în sens fizic, căci hamiltonianul semnifică energia: (reunește fizic aspectele cinetice cu cele potențiale); determinarea hamiltonianului angajează însă considerații exterioare mecanicii.

Formalizarea hamiltoniană cunoaște de asemenea o extensie nemecanică: hamiltonianul își păstrează sensul de energie, sau, mai general, pe cel de operator de evoluție (în teoria cîmpului nu se poate întotdeauna construi o imagine hamiltoniană invariantă, spre deosebire de cea lagrangeană, variațională [14] [15]).

3. Caracterul real și cel nominal al formalismului acțiunii

Formalismul jacobian descrie mișcarea prin proprietățile funcției $\mathscr{S}$ (de acțiune). Forma diferențială a formalismului se exprimă prin definiția diferențială a funcției de acțiune $\left(\frac{\partial \mathscr{S}}{\partial t} = H\,;\ \frac{\partial \mathscr{S}}{\partial q_j} = +\,p_j\right)$ și prin ecuația cu derivate parțiale a lui Hamilton-Jacobi, iar forma integrală prin expresia principiului staționarității acțiunii, exprimat nemijlocit prin funcția de acțiune.

Funcția $\mathscr{S}$, sugestivă și operantă, are o semnificație „pur nominală" în mecanica clasică unde nu se găsesc rațiuni fizice convingătoare pentru a atribui „cîmpului asociat" $\mathscr{S} = \mathscr{S}(q, t)$ și o semnificație reală.

O atare semnificație se introduce în mecanica ondulatorie: primele interpretări (mecaniciste: realiste), atribuiau un sens fizic, (substanțial), undelor de brogliene; în mecanica cuantică consecventă trecerea de la reprezentarea cuantică la cea clasică este realizată, potrivit principiului de corespondență, prin $\Psi = e^{i\mathscr{S}/\hbar}$ [16] [17]. Pe un plan transcendent, funcția acțiune mecanică capătă accente valorice, de realitate: caracterul „activ" al proceselor mecanice.

4. Caracterul real și cel nominal al formalismului invariantului fundamental

Formalismul cartanian, exprimat, „diferențial" prin ω_δ și integral prin $I = \omega_\delta$ are un caracter nominal, în sensul că $\omega_\delta = \vec{p}\vec{dr} - L\,dt$ nu se măsoară ca atare (este o expresie care determină mișcarea: o formă invariantă) și unul real, căci este formată din elemente directe, principial măsurabile, primordiale și simplu combinate, (inclusiv lucrul mecanic, L, care este definit și în cazul forțelor nepotențiale, caz specific și celorlalte formalisme, cel puțin în forma lor uzuală: forma extinsă a formalismului). Aplicarea acestui formalism (realist) a fost de asemenea efectuată și pentru obiecte nenewtoniene (ciocniri, mecanica statistică, mecanica invariantivă [5] [14].

5. Caracterul real și cel nominal al determinismului mecanicii clasice

Generate de ideile și problemele mecanicii clasice newtoniene formalismele mecanicii analitice constituie nucleul mecanicii raționale, depășind totodată (prin aplicabilitate ca și prin conținutul lor noetic) cadrul gîndirii care le-a generat.

Deşi avînd un timbru de realitate şi de nominalitate diferit, toate formalismele mecanicii clasice conduc, în deplină convergenţă, la ecuaţii diferenţiale (de ordinul doi, respectiv de ordinul întîi) care prin integrare determină complet traiectoria dacă se cunosc valorile celor 6 n mărimi $(x_{jA}(t_0); \dot{x}_{jA}(t_0);\ j = 1, 2, 3;\ A = 1, 2, \ldots N)$ sau $(q(t_0), p(t_0))$ la un moment dat t_0 („iniţial"), valori care sînt rezultatul unor observaţii (măsurători) ale acestor mărimi la momentul respectiv, sau sînt propuse ca atare pentru a concretiza mişcarea. Principiul dinamic, exprimat în diferite modalităţi prin ecuaţii diferenţiale care admit un grad de arbitrar al soluţiei formale bine determinat (ecuaţii diferenţiale de ordinul al doilea), este astfel în acord cu „principiul condiţiilor iniţiale"; aceste condiţii deşi nu au acelaşi grad de semnificaţie sînt indispensabile pentru a asigura finalitatea determinismului mecanicii clasice.

Formalismele asigură astfel, în deplină echivalenţă, exprimarea determinismului mecanic — clasic, care avînd o valabilitate limitată conţine elemente specifice cu caracter de realitate, respectiv de nominalitate.

III. MIŞCAREA MECANICĂ ŞI CAUZALITATEA

1. Mişcarea clasică şi cauzalitatea

Disciplină ştiinţifică prin excelenţă considerată într-o vreme ca modelul superior care trebuie urmat şi de celelalte discipline), mecanica clasică îşi întemeiază ideile de bază în deplin acord cu conceptul categorial de cauzalitate. În cuprinsul mecanicii forma primară (grosieră) a conceptului se rafinează întrucîtva, acesta devenind un concept de cauzalitate mecanică: aceleaşi cauze transportate în timp şi în spaţiu produc aceleaşi efecte transportate în timp şi spaţiu [18]. Principiile sale de bază se află într-un raport intim şi sistematic cu cauzalitatea (cu determinismul), respectivele conexiuni fiind adesea subliniate de marii mecanicieni (spre exemplu prelegerile lui Painlevé). Conexiunile capătă accente specifice pentru fiecare dintre axiomele mecanicii fără însă a le absorbi complet pe acestea în matca unui principiu formal, metafizic, de cauzalitate.

Întreaga mecanică clasică are un profil cauzalist şi, totodată, datorită excepţionalei sale eficienţe, statutează un profil anumit de cauzalitate — cauzalitate mecanică clasică [19] [20].

2. Principiile mecanicii clasice şi cauzalitatea

Principiul inerţiei nu încalcă cauzalitatea. El este cuprins în principiul logic al cauzalităţii („derivă" din acesta) prin asertarea ideii că numai mişcarea rectilinie constituie forma „mişcării absolute" (adică neafectate de cauze); această statutare a mişcării absolute este forma rudimentară a principiului mecanic asupra căruia au meditat şi precursorii ştiinţei mecanicii — Copernic, Kepler. Dar mişcarea inerţială („absolută", în sens cuprinzător) nu este numai rectilinie, ea este totodată şi uniformă: ceea ce constituie o nouă aserţiune (un „postulat" în contextul aceluiaşi principiu). Această aserţiune (prin care se întregeşte principiul de inerţie) nu contrazice, desigur, cauzalitatea (apariţia unor „evenimente", adică a unor neuniformităţi pe traiectoria rectilinie ar implica o influenţă, o cauză exercitată „în mic", adică local), dar precizarea comportării vitezei ca mărime exprimă sugestiile experienţei.

Principiul al doilea al mecanicii afirmă că determinarea mişcării unui punct material (ca şi a unui sistem) se face prin poziţia şi viteza sa iniţială, cea ce nu poate deriva numai din principiul cauzalităţii (ipotezele aristotelice, argumentaţiile scolastice moştenite de la Stagirit, cauzalitatea concepută de Copernic sau Galilei), ci implică şi constatările experienţei (experienţa terestră-cosmică — microscopică).

Principiul al treilea nu contravine cauzalităţii, ci dimpotrivă: reacţiunea fiind „cauza" necesară acţiunii (exprimare calitativă), dar precizarea reciprocităţii vectorilor forţă-inerţială exprimă indicaţiile experienţei (forţa nu este „cauza" mişcării, ci a variaţiei acesteia).

Principiul al patrulea conţine cauzalitatea în sensul că compunerea a două „cauze" trebuie să producă un efect („eventual efectul poate fi repaosul; exprimare calitativă), dar prin aceasta nu este încă prescris caracterul cantitativ-vectorial al compunerii forţelor, care este impus de experienţă. De asemenea constrîngerea cauzală nu contrazice, ca atare, nici aserţiunile subsidiare de regularitate (cantitative, de „finitudine"), dar nu le impune răspicat, decît dacă se admite, conform indicaţiilor experienţei mecanice, că întotdeauna „cauze finite" se exercită prin „agenţi finiţi" şi imprimă „efecte finite".

Relativitatea clasică nu este anti-cauzală, căci prin nici o mişcare inerţială a reperului nu se poate răsturna ordinea succesiunii naturale cauză-efect (efectul va urma cauzei în orice referenţializare inerţială). Sub aspect dinamic relaţiile spaţio-temporale conţinute în grupul Galilei-Newton, asigură (deşi timpul este absolut, vitezele nelimitate, iar forţele

au fost considerate „în distans", deci putîndu-se propaga instantaneu) covarianța forțelor. Sub aspect cinematic caracterul absolut al timpului păstrează anterioritatea respectiv ulterioritatea ($\Delta t > 0 \rightarrow \Delta t' > 0$; $\Delta t < 0 \rightarrow \Delta t' < 0$).

Ideile de bază ale mecanicii clasice (newtoniene, analitice) sînt astfel direct legate de cauzalitate : modelarea unui concept mecanic-clasic de cauzalitate.

3. Cauzalitatea mecanică-clasică și nivelele cauzalității

Cauzalitatea mecanică clasică proprie determinismului mecanicii clasice nu poate fi considerată (chiar a priori : înainte de alte teste) a avea o valabilitate universală, datorită cuprinsului restrîns (chiar foarte restrîns) al experiențelor și intuițiilor conceptualizate de respectiva mecanică (experiențe terestre, extrapolate la întregul univers). Istoria mecanicii a arătat că legătura dintre mișcare și cauzalitate s-a dezvoltat și în alte direcții considerabil depărtate de punctul de vedere mecanic-clasic (mecanica statistică, mecanica relativistă, mecanica cuantică). Prin aceste divergențe, însăși logica mecanicii s-a schimbat considerabil.

Direcțiile în care s-a dezvoltat gîndirea mecanicii (teorie a mișcării, în sens larg) au apărut ca niște evenimente culturale cu caracter surprinzător, deși posibilitatea unor constatări noi (neconcordante cu rezultatele anterior stabilite prin extrapolarea pămînt-cosmos) erau a priori posibile datorită surselor experimental-intuitive restrînse care au generat integrarea conceptuală.

Raporturile dintre mecanica clasică (newtoniană-analitică) și experiență pot așadar cunoaște în viitor, eventuale limitări suplimentare prin elaborarea unor noi tipuri de mecanică.

Conținutul cauzalității mecanice-clasice (și a logicii clasice, care asigură tipul de conexiune între evenimente), iese în relief prin comparație cu cauzalitatea (și logica) altor mecanici. Comparația dintre un determinism simplu (chiar simplist), trebuie făcută sub semnul completitudinii : atît ca asemănare, dar mai ales punctînd deosebirile, chiar opozițiile. Se constată că prin admiterea cauzalității mecanice-clasice relația întîmplare-necesitate (tetic-ipotetic) este simplificată la maximum, predicția ideală potențată de teorie înscriindu-se la nivelul inferior al evantaiului de ipostaze ale determinismului : evantai care merge de la explicația total neprobabilistă (probabilitatea nu are sens, ci se reduce la pură cauzalitate, „exactă"), pînă la hazardul total (in-determinare principială, „subiectivistă").

BIBLIOGRAFIE

[1] A. P. Iușkevici, *Istoria matematicii*, București, Edit. științifică, 1962.
G. Loria, *Storia delle matematiche*, Milano, 1950.
[2] E. Mach, *Die Mechanic in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestelt*, Leipzig, 1883.
R. Dugas, *Histoire de la mécanique*, Paris, Ed. Dunod, 1950.
[3] L. Landau, Lifșiț, *Mécanique*, Moscova, Ed. Mir, 1970.
[4] O. Onicescu, *Mecanica*, București, Edit. tehnică, 1969.
[5] O. Onicescu, L. Sofonea, *Spații reprezentative și teorii fizice*, București, Acad. R.S.R., 1976 (în curs de apariție).
[6] L. Sofonea, *Possibilités et implication d'une mécanique fondée sur le concept d'invariant*, în *Noesis II*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1974.
[7] N. Ionescu-Pallas, L. Sofonea, *Caracterul multilateral al dezvoltării gîndirii fizicii moderne*, în *Noesis V*, București, Edit. Acad. R.S.R., (în curs de apariție).
[8] Ed. Whittaker, *A History of the Theories of Aether and Electricity*, London, Ed. T. Nelson and Sons, 1951.
[9] H. Barreau, *Aristote*, Paris, Ed. Seghers, 1971.
[10] A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1969.
[11] W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, Cluj, Edit. Dacia, 1974.
[12] J. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, București, Edit. Acad., 1956.
[13] J. Jauch, *Foundations of Quantum Mechanics*, Ed. Addison-Wisley, 1972.
[14] L. Sofonea, *Principii de invarianță în teoria mișcării*, București, Edit. Acad., R.S.R., 1973.
[15] J. D. Bjorken, S. D. Drell, *Relativistic Quantum fields*, McGraw Hill, New York, 1965.
[16] L. Sofonea, *La signification gnoséologique et méthodologique des invariants dans la théorie du mouvement*, în „Fundamenta Scientiae", Strasbourg, 1973.
[17] I. V. Kuznețov, *Princîp sootvestvia v sovremennoi fizike i ego filosofskoe znacenie*, Moskova, Gostehizdat, 1948.
L. Sofonea, *Reprezentări corespondente în mecanica cuantică și în fizica clasică*, în „St. și Cerc. de Mat.", t. 20, nr. 10, 1968.

[18] G. HAMEL, *Die Axiome der Mechanik, Handb. d.Physik*, 1912.
P. PAINLEVÉ, *Les axiomes de la mécanique*, Paris, Ed. Gauthier-Villars, 1922.
[19] J.C.C.Mc KINSEY, A. C. SUGAR, P. SUPPES, *Axiomatic foundations of classical particle matter*, în „Journal of rational mechanics and analysis", 1953.
[20] * * * *Problema determinismului*. Seminar de filozofia ştiinţei. Recherches sur la philosophie des sciences, Bucureşti Edit. Acad., R.S.R., 1971.

„MATERIE" ŞI „ENERGIE" ÎN ACCEPŢIA FILOZOFIEI ŞI ŞTIINŢEI

DE

H. USCHERSSOHN

În măsura în care orice limbaj — în afara celui matematic (sau a celui folosit de logica matematică) — e polisemantic, el implică riscul confuziilor, al neînţelegerilor sau al „discuţiilor între surzi". Propoziţia „energia nu e materie", corectă în limbajul fizicianului, nu e corectă în limbajul filozofic. Este evident că, în acest caz, fizicianul şi filozoful înţeleg prin acelaşi termen lucruri diferite, astfel încît, din acest punct de vedere, nu se poate vorbi de propoziţii incorecte. Există însă cazuri de propoziţii incorecte şi ele trebuie evitate.

Polisemantismul propriu *limbajului natural* s-a complicat treptat pe măsura apariţiei (şi a suprapunerii) unor noi specii de limbaj — *cel filozofic* şi *cel ştiinţific* — în legătură cu evoluţia corespunzătoare a cunoaşterii. În această evoluţie, fiecare limbaj a preluat, mai mult sau mai puţin obligator, termenii aflaţi în limbajul anterior.

Astfel, *filozofia* n-a creat, de regulă, cuvinte noi, ci a preluat cuvinte din limbajul comun, „împrumutînd" totodată şi unele dintre semnificaţiile, predominant antropomorfice, ale acestora.

La apariţia sa, *limbajul ştiinţific* preia unii termeni folosiţi atît în filozofie cît şi în limbajul comun. De pildă, termenul „lege" din ştiinţele naturii îşi are originea în limbajul juridic. Aceasta, deoarece omul de ştiinţă nu poate renunţa, în primul rînd, la limbajul natural, indispensabil gîndirii *oricărui om*; pe de altă parte, el trebuie să folosească (în special în *etapa teoretică* de dezvoltare a ştiinţelor) unul sau altul din limbajele filozofice existente, operînd o alegere în raport cu propria sa concepţie filozofică şi, în sfîrşit, adeseori el dă unor termeni, în cadrul limbajului specific, ştiinţific, un sens propriu. „Una din cauzele neînţelegerilor dintre fizicieni şi filozofi, scrie W. Macke, e că vorbesc limbi diferite cu acelaşi vocabular, adică folosesc aceleaşi cuvinte cu diferite semnificaţii" [15, p. 201]. Tocmai acesta e cazul termenului „materie". Pe de altă parte, unii oameni de ştiinţă deplîng faptul că ştiinţa e constrînsă să se servească de limbajul cotidian. „Adesea, simplul fapt că ştiinţa se serveşte de vocabularul vieţii şi al limbii curente e de natură să inducă mai mult în eroare decît să clarifice", scrie fizicianul J. R. Oppenheimer [17, p. 13]. Un mare biolog contemporan, scriind o carte cu titlul *Instinct şi inteligenţă* precizează că, datorită confuziilor posibile, a evitat să folosească termenul „instinct" în sens propriu, tehnic. „Se cere, scrie el, uneori şi pe bună dreptate — ca termenul «instinct» să fie eliminat din publicaţiile ştiinţifice...; unele cuvinte, care au fost folosite vreme îndelungată cu anumite sensuri, uneori contradictorii, atît în vorbirea curentă, cît şi în lucrările de specialitate, *pot provoca confuzii în mintea cititorului, chiar dacă definirea lor se face cu grijă* (subl. ns.). De aceea, în cartea de faţă cuvîntul „instinct" nu e folosit ca termen tehnic" [4, p. 255].

Una din condiţiile ştiinţei este limbajul *univoc*. Se ştie că tocmai din necesitatea eliminării polisemantismului propriu limbajului natural a apărut în anii 30 un curent („fizicalismul" şcolii de la Viena) care a încercat să creeze un limbaj convenţional în fizică, univoc şi universal (în sensul posibilităţii folosirii lui de toate ştiinţele). Dar această intenţie n-a putut fi realizată. Problema în sine, aşa cum vom vedea, referindu-ne doar la doi termeni, nu şi-a pierdut deloc din importanţă.

Vom analiza aici termenii *„materie"* şi *„energie"*, în special în lumina implicaţiilor revoluţiei din fizică de la sfîrşitul secolului

trecut şi începutul secolului nostru şi a denaturărilor aşa-numitului ,,idealism fizic".

Principala teză a idealismului fizic a fost aceea că ,,materia dispare şi se transformă în energie" (energetism). Descoperirea radioactivităţii a stabilit că orice descompunere radioactivă implică lipsa unei cantităţi de substanţă, care a fost interpretată ca o dispariţie a materiei, care s-ar transforma în energie. Lenin îl citează pe Houllevigue, care scria: ,,Atomul se dematerializează, materia dispare" [1, p. 269]. Chiar şi H. Poincaré spunea: ,,înainte, noi numeam materie orice masă..., acum vedem că masa nu e deloc" [citat 10, p. 18].

Dar dispare oare materia în procesul radioactivităţii?

Răspunsul la această întrebare nu e atît de simplu, cît a putut părea unor fizicieni de la sfîrşitul secolului trecut, căci el depinde de semnificaţia termenului ,,materie". În Dicţionarul lui A. Lalande se precizează că ,,e greu de găsit o idee centrală şi esenţială comună tuturor concepţiilor despre materie, deoarece sensurile cuvintelor se transformă cu timpul". Or, acest termen e folosit cu *sensuri diferite* în cele trei limbaje amintite mai sus. În limbajul comun, materie înseamnă ,,substanţa din care sînt făcute corpurile percepute de simţuri" [7]. În afara acestui sens, există însă şi alte sensuri ale termenului ,,materie": unul propriu filozofiei marxiste şi alte două proprii limbajului ştiinţific.

1. *Două clase de noţiuni ,,materie".* În mod obişnuit, pentru fizician (chimist) *materia e substanţa*, caracterizată prin masă şi perceptibilă senzorial. Această înţelegere derivă din mecanica lui Newton care, considerînd că materie ar fi numai substanţa, o deosebea de vid (deşi există obiectiv, vidul nu era considerat ,,materie", căci nu avea masă şi nu era perceptibil senzorial în felul în care e percepută substanţa). De fapt, această interpretare e proprie şi multor fizicieni din zilele noastre. Einstein şi Infeld, în lucrarea lor *Evoluţia fizicii*, vorbesc într-un paragraf special despre ,,Materie şi cîmp", considerînd cîmpul drept ceva diferit de ,,materie", care ar fi sinonim cu substanţa. Este evident că atunci cînd Einstein scrie ,,Avem două realităţi, materia şi cîmpul" [8, p. 193] iar J. Piaget ,,o formă organică este inseparabilă de materia pe care o organizează" [18, p. 374], ei înţeleg prin materie, substanţa.

Dar nu toţi oamenii de ştiinţă reduc materia la substanţă, unii includ în conceptul de materie, *alături de substanţă, şi cîmpul electromagnetic*. Astfel, Einstein scrie ,,În cele ce urmează facem deosebire între «cîmp gravific» şi «materie» în sensul că *tot ce este în afara cîmpului gravific desemnăm ca «materie»* (subl. ns.), dar nu ca materie în sensul comun (adică substanţa — nota ns.—) ci şi cîmpul electromagnetic" [13, p. 108].

Pentru filozofia marxistă, materia e întreaga realitate obiectivă existentă în afara conştiinţei; ea e o noţiune gnoseologică. ,,Noţiunea de materie, scrie Lenin..., nu înseamnă din punct de vedere gnoseologic nimic altceva decît realitatea obiectivă existentă independent de conştiinţa omului" [1, p. 272]. Ca atare, ea nu se reduce la substanţă, care e doar unul din aspectele ei concrete, căci, cuprinzînd *tot* ce există în afara conştiinţei, ea include, alături de substanţă, şi *cîmpul*, ca un alt aspect concret al ei, precum şi *spaţiul* (considerat de Newton ca fiind exterior materiei), ca şi *existenţa socială*, ca latura materială a vieţii sociale (prin extinderea interpretării materialiste de la natură la societate). Materialismul dialectic *defineşte materia în raport cu conştiinţa*, el avînd meritul de a fi arătat că raportul dintre materie şi conştiinţă constituie ceea ce se numeşte ,,problema fundamentală a filozofiei", problemă de al cărei mod de rezolvare depinde împărţirea tuturor sistemelor filozofice din întreaga istorie a filozofiei în materialiste şi idealiste. Lenin scrie că ,,nu poate fi dată în fond o altă definiţie ultimelor două *noţiuni gnoseologice* (materie şi conştiinţă — nota ns.) decît indicîndu-se care din ele e considerată factorul prim" [1, p. 146].

Dacă excludem sensul comun al termenului ,,materie", folosit în limbajul zilnic, rămîn *două clase diferite de noţiuni* exprimate prin acelaşi termen ,,materie": *una filozofică* (clasă care — în cadrul gîndirii marxiste — cuprinde o singură definiţie) şi *alta ştiinţifică* (clasă care cuprinde două definiţii, după cum materia e identificată doar cu substanţa, sau include şi cîmpul electromagnetic). Aceste două clase de noţiuni se deosebesc prin conţinutul lor: în timp ce noţiunea filozofică de ,,materie" denumeşte ,,întreaga realitate obiectivă existentă în afara conştiinţei", clasa de noţiuni ştiinţifice se referă sau la substanţă, sau la substanţă şi lumină. Filozoful francez L. Sève scrie că ,,adesea se înţelege sub unitatea înşelătoare a aceluiaşi cuvînt (materia, nota ns.) două concepte diferite, unul filozofic şi altul ştiinţific" [22, p. 95]. Şi fizicianul sovietic S. I. Vavilov distinge, alături de *noţiunea filozofică* de materie, o *noţiune particulară* de materie ,,pentru care ar fi necesar un termen deosebit. Mai just, această specie de materie poate fi numită substanţă" [25, p. 25].

Aceste două clase de noţiuni nu sînt absolut diferite, căci ele au ceva comun în conţinutul lor, sfera noţiunii ştiinţifice fiind cuprinsă în aceea a categoriei filozofice. Filozoful L. Althusser afirmă că ,,legătura dintre

ştiinţe şi filozofie o face teza materialistă a obiectivităţii" [3, p. 38].

Filozofia marxistă admite o singură *noţiune filozofică* a materiei şi recunoaşte, totodată, *existenţa a două concepte diferite* (unul *filozofic* şi altul *ştiinţific*) exprimate prin acelaşi termen „materie". Unii autori neagă existenţa oricărui alt concept de materie în afară de categoria filozofică respectivă. Dar aceasta înseamnă a nu ţine seamă de complexitatea, de polisemantismul şi evoluţia limbajului. Filozofia nu poate impune oamenilor de ştiinţă un anumit sens al termenilor *folosiţi în propriul lor limbaj*, ignorînd alte sensuri, consacrate de istoria îndelungată a limbajului şi a gîndirii ştiinţifice.

Pentru distingerea „grafică" a celor două clase de concepte, putem conveni să le scriem diferit: „*Materie*" pentru categoria filozofică şi „*materie*" pentru clasa noţiunii ştiinţifice (cu două sensuri, unul *îngust* „materie = substanţă" şi altul *larg* „materie = substanţă şi cîmp electromagnetic", cum a formulat Einstein). Am avea deci:

MATERIE
- *Noţiune filozofică* („*Materie*") = Întreaga realitate obiectivă existentă în afara conştiinţei
- *Noţiune ştiinţifică* („*materie*")
  a) sens îngust = substanţă
  b) sens larg = substanţă + cîmp.

2. *Energetism.* Dispare deci materia?

În accepţiunea proprie filozofiei marxiste, „Materia" nu poate să dispară, căci ea e întreaga realitate obiectivă infinită, ea e „sursa cunoaşterii noastre". Lenin scrie că „Problema admiterii sau respingerii noţiunii de materie... este problema izvorului cunoaşterii noastre" [1, p. 129].

În schimb, ca om de ştiinţă, Ostwald considera că materia dispare în sensul că sinonimul ei „substanţa" s-ar transforma în energie. Această formulă-expresie a unei concepţii energetiste *reducţioniste* (tendinţa reducerii întregii lumi fizice la energie) — e destul de des întîlnită chiar şi în zilele noastre cînd e vorba de interpretarea unor fenomene descoperite în secolul al XX-lea, *cum sînt* defectul de masă sau transformarea unei perechi electron-pozitron într-o pereche de fotoni gamma.

Astfel de formulări au fost sesizate chiar şi în unele exprimări orale ale lui Einstein. De pildă, Vl. Lvov afirmă că într-o prelegere ţinută de Einstein în 1920, pe tema eterului, acesta afirmase că „substanţa şi radiaţia devin acum forme diferite ale energiei"... „masa devine o formă specifică de energie". De acum încolo, scrie Lvov, „teza greşită despre masă (şi materie) ca formă de energie ocupă un loc constant în gîndirea lui Einstein. Cum era de aşteptat, această greşeală a fost îmbrăţişată de energetism, şi autoritatea lui Einstein a fost folosită de ideologii reacţionari în dauna ştiinţei" [14, p. 189].

Dar şi în lucrarea *Evoluţia fizicii* a lui Einstein şi Infeld se găsesc o serie de formulări improprii. Einstein a insistat aici mult asupra greşelii fizicii clasice de a fi separat masa de energie, considerîndu-le ca două realităţi distincte, cu legi proprii de conservare. Dar, criticînd această greşeală, autorii lucrării ajung deseori să identifice sau să reducă materia (masa) la energie. Dacă propoziţia lor „Potrivit teoriei relativităţii, între masă şi energie nu există o deosebire esenţială" [8, p. 157] e adevărată, propoziţia „masa este energie" [p. 193] induce în eroare, iar propoziţia „orice energie se comportă ca materie" [p. 157] e eronată. Astfel de formulări au deschis drumul unor interpretări energetiste, dintre care multe pretind că ar decurge logic din formula lui Einstein, $E = m.c^2$., formulă care ar demonstra şi transformarea reciprocă a materiei (masei) şi energiei.

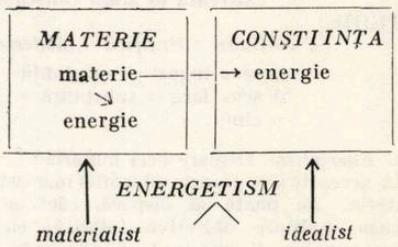
Dar formulări similare se găsesc şi la alţi mari fizicieni. Astfel Max von Laue scrie că la transformarea electronului şi pozitronului în cuante gamma „masa lor se transformă în energie" [12, p. 150]. Aceeaşi interpretare eronată o întîlnim la W. Heisenberg, care scrie: „După cum se ştie, conform teoriei relativităţii, materia se poate transforma în energie şi energia în materie. Toate particulele elementare constau din aceeaşi substanţă: energia" [11, p. 27]. Deci pentru el, energia e o substanţă. Cu privire la particulele elementare, Heisenberg scrie „Ele sînt variate forme pe care le poate lua energia în scopul de a deveni materie... Materia apare cînd substanţa-energie se transformă în forma particulelor elementare" [16, p. 16]. În afară de faptul că, la fel ca marea majoritate a fizicienilor, Heisenberg înţelege prin materie substanţa, el acceptă transformarea materiei în energie. În acelaşi spirit fizicianul E. Schrödinger scrie: „De cînd Einstein a dovedit identitatea masei cu energia, sîntem obligaţi să spunem că cele mai mici particule de materie, atomi sau corpusculi, sînt doar cuante de energie" [16, p. 38]. Filozoful şi chimistul G. Bachelard spune: „În stilul ontologic în care filozofia preferă să spună « existenţa este », trebuie spus « energia este ». Ea există în mod absolut. Şi printr-o conversiune simplă se poate spune exact de două ori acelaşi lucru: existenţa este energie şi energia este existenţă. Materia este energie... Energia este suportul tuturor lucrurilor: nu există nimic în spatele energiei;... energia joacă acum rolul lucrului în sine" [5, p. 177].

Filozoful B. Russell afirmă că „Ceea ce arde a dispărut din fizica modernă. Energia este arderea" [20, p. 67]. „Masa, scrie Russell, e doar forma energiei şi nu are temei a gîndi că materia nu se poate dizolva în alte forme de energie" [21, p. 22]. Despre transformarea materiei în energie vorbeşte şi idealistul G. Chase, care scrie : „Scepticii care nu credeau în transformarea materiei în energie s-au convins uşor cu bomba atomică... secolul materialismului s-a sfîrşit odată cu bubuitul de tun de la Hiroşima şi Bikini" [9, p. 112].

Energetism materialist şi idealist. Analiza diferitelor formulări şi teze energetiste citate mai sus impune concluzia că *energetismul nu se confundă totdeauna cu idealismul*, cum se crede frecvent. Se poate vorbi despre un energetism idealist doar atunci cînd *energia e considerată de natură ideală*. Această concluzie rezultă din identificarea greşită a opoziţiei (făcute de omul de ştiinţă) dintre „materie" (= substanţă) şi energie, cu opoziţia — fundamentală pentru filozofie — dintre „Materie" şi conştiinţă : energia nefiind materie (se ignoră deosebirile dintre cele două noţiuni „materie"), nu ar fi materială, ci *ideală* [1]. La această concluzie ajunge Ostwald. Reducînd materia la energie [2], el afirmă despre energie că „Este inutil să i se caute un purtător material, deoarece nu i se găseşte nici o urmă" [24, p. 101]. Dar, a afirma că energia nu are purtător material înseamnă a o considera de natură ideală [3].

Energetismul idealist îşi are originea în unele teorii mai vechi ca „dinamismul" afirmat în secolul al XVIII-lea, care considera că elementul ultim al materiei nu e atomul, ci „centrul lui de forţă" — ca un centru dinamic, lipsit de întindere (Boskovič, Renouvier etc.). Chimistul Liebig scria : „Forţa nu se vede... esenţa ei e spirituală, fantomatică" [1, p. 277]. La baza acestei concepţii stă încercarea de explicare a fenomenelor atribuite atomilor, în condiţiile imposibilităţii perceperii lor senzoriale.

Or, în opoziţie cu concepţiile de mai sus, expresiile energetiste ale unor oameni de ştiinţă (Einstein, Heisenberg, von Laue, Schrödinger) *nu exprimă o concepţie idealistă*, deoarece ei nu consideră energia de natură ideală. Pentru aceşti autori, energia e la fel de obiectivă ca şi substanţa (= materia), dar se deosebeşte de aceasta, ca un alt aspect al lumii fizice. Max von Laue, deşi vorbeşte despre transformarea materiei în energie, critică de pe poziţii materialiste energetismul lui Ostwald şi vorbeşte (ca şi Einstein) despre „natura materială a cîmpului electromagnetic" pe care îl consideră o „realitate fizică de sine stătătoare" [12, p. 259].



3. *Se poate transforma materia în energie?*

Această întrebare e pusă, aici, firește, în cadrul unei interpretări materialiste. Răspunsul ne cere să distingem iar cele două puncte de vedere.

a) Din punctul de vedere al *filozofiei marxiste*, problema nu are sens deoarece „Materia", cuprinzînd întreaga realitate obiectivă, nu se poate transforma în ceva ce n-ar fi „Materie", căci aşa ceva nu există.

b) Din punctul de vedere al *oamenilor de ştiinţă*, pentru care materia este substanţă, problema se reduce deci la *transformarea substanţei în energie*. Uneori această problemă e pusă sub forma *transformării masei în energie* şi atunci ea reprezintă un alt exemplu de *reducţionism* : se reduce substanţa la masă. În realitate, substanţa nu poate fi redusă la nici una din însuşirile ei, chiar dacă aceasta e fundamentală (cum e masa), căci substanţa posedă şi alte însuşiri la fel de importante (ex. energie). De altă parte, nici masa nu se identifică cu substanţa, în sensul că ea nu depinde

---

[1] Această concluzie poate fi explicată parţial şi prin polisemantismul termenului „energie", care, avînd un sens antropomorfic în cadrul limbajului zilnic, cuprinde în conţinutul său un moment subiectiv. Lenin scrie că „În conceptul de energie există un moment subiectiv care lipseşte de pildă, în noţiunea de mişcare... în folosirea conceptului de energie există ceva care exclude obiectivitatea" [2, p. 41].

[2] Ostwald defineşte materia ca „un grup distribuit spaţial de diferite energii"... „Energia, iată realitatea, singurul lucru real în această lume exterioară..." [cit. 24, p. 101].

[3] Ostwald include în energie şi fenomenele psihice, fără a deosebi energia fizică de cea psihică. „Faptul că toate fenomenele exterioare, scrie el, pot fi reprezentate ca procese între energii, se poate explica cel mai simplu prin aceea că înseşi procesele conştiinţei noastre sînt procese energetice şi că ele imprimă (aufpräge) tuturor fenomenelor exterioare această însuşire a lor" (1, p. 283). Ostwald încearcă să explice fenomenele exterioare prin fenomene de conştiinţă : caracterul lor energetic ar fi „imprimat" de cel al fenomenelor de conştiinţă.

numai de aceasta ci şi de starea sistemului (de ex. de viteză, dar şi de temperatură, de tensiunea mecanică etc.). De aceea, masa unui corp nu e o proprietate legată exclusiv de substanţa lui [19, p. 145].

E posibilă deci transformarea substanţei în energie?

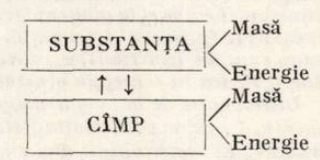
Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să facem apel la distincţia pe care o face filozofia între „*obiect*" şi „*însuşire*". Această distincţie poate fi făcută din mai multe puncte de vedere. Astfel, Max Born consideră că obiectele ar fi *materiale*, iar însuşirile lor doar *reale*: „Undele unei mări sînt reale, dar ele nu au nimic material, ci sînt doar o formă a suprafeţei apei" [6, p. 202]. La baza unui astfel de raţionament stă *prejudecata după care materiale nu pot fi decît obiectele* (doar substanţa e materie) şi *nu şi însuşirile lor*. Sînt fizicieni care, deşi gîndesc materialist, nu pot accepta formula că energia ar fi materială: *dacă energia e opusă materiei* (= substanţei) *ea nu poate fi materială*. Filozofia marxistă nu poate accepta această formulare. S-ar putea obiecta însă că, aşa cum există două clase de noţiuni „materie" ar putea exista şi două accepţii corespunzătoare ale termenului „material". Dar această deducţie logică nu e acceptabilă. Aceasta deoarece *în orice limbaj* (nu numai în cel filozofic) termenul „material" e opus celui de „ideal", avînd deci *o singură semnificaţie, cea filozofică*.

Din punctul de vedere al filozofiei materialiste, deci al problemei fundamentale a filozofiei (în rezolvarea ei materialistă), atît obiectele cît şi însuşirile, sau relaţiile lor, sînt la fel de obiective şi de materiale, căci *nu există grade distincte de obiectivitate sau de materialitate* în realitatea obiectivă. De aci nu rezultă că între obiect şi însuşirile lui nu există deosebiri, dar acestea nu privesc nici materialitatea şi nici obiectivitatea lor. E drept însă că nu întotdeauna a fost uşor de făcut deosebirea între obiecte şi însuşirile lor. La începuturile ştiinţei moderne a existat tendinţa — întreţinută de gîndirea scolastică — de a substanţializa însuşirile, în sensul presupunerii existenţei unor „substanţe oculte", în spatele oricărei însuşiri încă neexplicate de ştiinţă (caloricul pentru căldură, flogisticul pentru ardere etc.).

a) Obiectul are, în general, o existenţă oarecum independentă, el *poate exista „ca atare"*, în timp ce însuşirea e totdeauna a unui obiect, ea fiind totdeauna „dependentă" de obiectul căreia îi aparţine, astfel încît ea *nu poate exista „ca atare"*. E drept că nu orice însuşire aparţine nemijlocit unui obiect, există şi însuşiri ale unor însuşiri dar, în ultimă analiză, orice însuşire este a unui obiect (în sensul de suport material); nu există însuşire în afara unui suport material (acesta poate fi şi cîmpul, nu numai substanţa) şi acesta trebuie căutat (şi nu inventat, cum făceau scolasticii) de fiecare dată. Aceasta constituie poate una din cele mai dificile probleme ale mecanicii cuantice.

b) *Un obiect se poate transforma în alt obiect*, pe cînd *o însuşire nu se poate transforma într-un obiect*. Însuşirile coexistente ale aceluiaşi obiect (orice obiect are multiple însuşiri) nu se pot transforma una în alta (de ex. densitatea apei în temperatura ei). Expresia „în procesul evoluţiei, excitabilitatea (reactivitatea) organismelor se transformă în sensibilitate, odată cu apariţia sistemului nervos la animale" trebuie interpretată metaforic: transformarea „obiectelor" corespunzătoare — fiinţele vii (singura transformare reală) e însoţită de o înlocuire a unor însuşiri cu altele [23], p. 149]. Nu se subliniază suficient în literatura filozofică faptul că legea transformărilor calitative se referă de fapt doar la obiecte şi numai ca urmare a transformării acestora se obţine o schimbare a însuşirilor (sau relaţiilor) lor.

Or, în ceea ce priveşte lumea fizică, ştiinţa deosebeşte azi *două „obiecte"* cu existenţă independentă — *substanţa şi cîmpul* — şi de aceea, numai *acestea se pot transforma unul în altul*, fie în cadrul procesului radioactivităţii, fie al transformării unei perechi electron-pozitron într-o pereche de fotoni gamma. Aceste două obiecte au ca „însuşiri" comune — masa, energia şi impulsurile mecanic şi electromagnetic şi în cadrul transformărilor



amintite mai sus sînt respectate, conform formulei lui Einstein (valabilă în întregul univers fizic), atît conservarea masei cît şi (deci) a energiei (considerate de ştiinţa secolului al XIX-lea ca legi de conservare independente).

CONCLUZII

1) Aşadar, filozofii şi oamenii de ştiinţă înţeleg prin „materie" lucruri diferite. În timp ce pentru filozofia marxistă „Materie" (categorie filozofică) înseamnă „întreaga rea-

litate obiectivă existentă în afara conștiinței", pentru oamenii de știință, „materie" (noțiune științifică) înseamnă, fie „substanță" (sens îngust), fie „substanță + cîmp" (sens larg).

2) Energetismul este o concepție reducționistă (reduce întreaga lume fizică la energie), ea pretinde că în diverse procese fizice (de ex. radioactivitatea, sau transformarea perechilor), „materia" (adică substanța sau masa) se transformă în energie". Energetismul nu se identifică însă cu idealismul (cum se crede uneori) decît atunci cînd — ca urmare a greșitei identificări a *opoziției științifice* dintre „materie" (= substanță) și energie, cu *opoziția filozofică*, fundamentală, dintre „Materie" și conștiință — se conchide că energia ar fi ceva „ideal". *Expresiile energetiste* ale unor mari savanți (Einstein, Schrödinger, M. v. Laue, Heisenberg etc.) nu exprimă o concepție idealistă, căci ei nu consideră energia ca ceva „ideal".

3) E posibilă totuși transformarea materiei în energie? Pentru filozofie, întrebarea n-are sens, căci energia — fără a putea fi numită Materie — nu e ceva situat în afara „Materiei". Pentru fizicieni, însă ținînd seama de sensul dat de ei „materiei", problema se reduce la posibilitatea transformării substanței (masei) în energie. În realitate, considerînd că „lucrurile" se împart în „obiecte" și „însușiri" (de fapt, și „relații"), *transformările calitative* (deseori reciproce) *sînt posibile numai între „obiecte"* — cum sînt substanța și cîmpul (în procesul radioactivității, substanța se transformă în cîmp, iar în transformările perechilor avem, atît transformarea substanței în cîmp, cît și a cîmpului în substanță) și *nu e posibilă transformarea unui „obiect" într-o „însușire"* (de ex. substanța în energie) și *nici a unei însușiri în alta* (de ex. masa în energie, sau invers) căci acestea coexistă totdeauna ca însușiri inerente oricărui obiect fizic (substanță sau cîmp) și nu se poate imagina transformarea lor reciprocă, căci însușirile nu au „independența" obiectelor fizice.

4) Relația lui Einstein — $E = m.c^2$. — nu poate constitui o dovadă a posibilității transformării masei în energie (sau invers) — așa cum se pretinde uneori — deoarece e o simplă relație de *echivalență cantitativă* (și nu calitativă, căci masa și energia se deosebesc calitativ între ele) între masă și energie. Relația lui Einstein exprimă doar o relație funcțională de proporționalitate cantitativă între masă și energie, în sensul dependenței oricărei schimbări cantitative a uneia din ele, de schimbarea proporțională a celeilalte.

BIBLIOGRAFIE

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966.
[3] L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Ed. Fr. Maspero, 1969.
[4] S. A. Barnett, *Instinct și inteligență*, București, Edit. științifică, 1973.
[5] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P. U. F., 1953.
[6] Max Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Edit. științifică, 1969.
[7] * * * *Dictionnaire de la langue philosophique*, P. Foulquié et R. Saint-Jean, 1962.
[8] A. Einstein, L. Infeld, *Evoluția fizicii*, București, Edit. tehnică, 1957.
[9] K. Fataliev, *Le matérialisme dialectique et les sciences de la nature*, Moscou.
[10] C. S. Gott, *Filosofskie voprosî sovrem. fiziki*, Moskova, 1967.
[11] W. Heisenberg, *Starea actuală a teoriei particulelor „elementare"*, în vol. *Materialismul dialectic și științele naturii*, București, Edit. politică, 1964.
[12] Max von Laue, *Istoria fizicii*, București, Edit. științifică, 1963.
[13] Lorentz-Einstein-Minkowski, *Das Relativitätsprinzip*, Leipzig, Berlin, 1922.
[14] Vl. Lvov, *Einstein*, București, Edit. științifică, 1960.
[15] * * * *Naturwissenschaft und Philosophie*, Berlin, 1960.
[16] * * * *On modern Physics*, N. Y., 1961.
[17] J. R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, Paris, 1955.
[18] J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Cluj, Edit. Dacia, 1971.
[19] R. Rădulet, *Dialectica materialistă ca metodologie generală a științelor fizico-chimice*, în „Viața Românească", nr. 3/1964.
[20] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*.
[21] B. Russell, *Méthode scientifique en philosophie*, Paris, 1929.
[22] L. Séve, *La diffèrence*, Editions Sociales, Paris, 1960.
[23] A. P. Șeptulin, *Sistema kategorii dialektiki*, Moscova, 1967.
[24] * * * *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969.
[25] S. I. Vavilov, *Lenin i fizika*, Moskova, 1960.

IDEILE FILOZOFICE ȘI POLITICE ALE LUI EDGAR QUINET

DE

RADU PANTAZI

„Nu este intolerabil pentru mine decît ceea ce îmi revoltă raţiunea".

EDGAR QUINET

Într-o pătrunzătoare, sintetică și frumoasă apreciere despre Edgar Quinet, Nicolae Iorga spunea că autorul emoționantei *Istorii a ideilor mele* este „unul din acei scriitori care au avut într-înșii trei din cele mai distinse înfățișări ale cugetătorului: istoricul, preocupat de mersul societății omenești, de principiile după care se conduce, filozoful urmărind ideile generale ce reies din aspectele variate ale vicisitudinilor umane și predicatorul doctrinelor în care se vede cea mai sigură îndreptare pentru umanitatea în mijlocul căreia trăiește"[1].

Activitatea și opera lui Edgar Quinet (1803—1875) se caracterizează într-adevăr cu o consecvență impresionantă, prin încercarea de cuprindere într-o vastă sinteză a problemelor generale ale naturii, societății și omului (el este, de aceea, mai mult un filozof al istoriei), prin pledoaria insistentă pentru libertate, adevăr și dreptate. I s-a reproșat uneori că lucrările, scrisorile, discursurile sale „nu au decît o notă, un sens, un scop, și anume o îndelungată profesare a aceleiași doctrine, care se întemeiază pe Declarația Drepturilor Omului, o doctrină care concepe și poruncește să se realizeze în societatea omenească un ideal de dreptate care merge crescînd pe măsură ce se dezvoltă spiritul uman"[2]. Acesta este însă meritul incontestabil al lui Edgar Quinet: permanența convingerilor și atitudinilor tînărului, care la 22 de ani prin a sa *Introducere* la *Idei asupra filozofiei istoriei* de Herder se bucura de aprecierea lui Goethe, ale profesorului care la Collège de France, ca și colegii săi Michelet și Mickiewicz, înălța conștiințele prin apelul la demnitatea și libertatea umană, ale revoluționarului de la 1848, care, fără a depăși limitele radicalismului burghez, se bucura de izbînda, fie și trecătoare, a unor drepturi omenești imprescriptibile, ale exilatului, care, după lovitura de stat a lui Ludovic Bonaparte din decembrie 1851, stă timp de aproape două decenii în afara țării pe care o iubea cu adînc și sincer devotament, continuînd să militeze prin scris pentru aceleași idealuri de libertate, fraternitate și egalitate între oameni și națiuni, ale cugetătorului care, în ultimii ani ai vieții, reîntors în Franța, scrie cîteva lucrări de largă respirație, mărturie a unei concepții, care, deși idealistă-spiritualistă în ansamblul ei, s-a impus atenției contemporanilor și merită să fie reamintită în vremea noastră tocmai prin promovarea cu o admirabilă stăruință a gîndului nobil despre valoarea omului, despre necesitatea și posibilitatea înfăptuirii în această lume a unei societăți drepte și libere[3]. Acesta este firul călăuzitor

[1] Nicolae Iorga, *Studii literare, vol. II, Scriitori străini*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Barbu Theodorescu, București, Edit. tineretului (1970), p. 235.

[2] *La Grande Encyclopédie*, Tome 27, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, f.a., p. 1168.

[3] Despre viața și opera lui E. Quinet vezi: P. Bataillard, *L'œuvre philosophique et sociale de M. E. Quinet*, Extrait du journal „Les *Écoles*", Paris 1845; *M. Edgar Quinet* par Hippolyte Castille, Paris, Ferdinand Sartorius, 1858; *Edgar Quinet. La vie et son œuvre* par Charles Louis Chassin, Paris, 1859; M-me Edgar Quinet, *Cinquante ans d'amitié Michelet-Quinet*, Paris, f.a., *Edgar*

Rev. filoz., XXII, 6, p. 749—757, București, 1975

al întregii sale opere, de la menționata lucrare, la *Les révolutions d'Italie*, *Les Jésuites. L'ultramontisme*, *Le génie des religions*, *Histoire de mes idées*, *Le christianisme et la révolution française*, *Philosophie de l'histoire de France*, *Les Roumains*, *La révolution*, *La création*, *L'esprit nouveau*, ca să le citățim pe cele mai importante. Iar din bogăția de idei, presărate cu generozitate, deși uneori într-o formă nu riguros științifică și într-un stil care, pe lîngă calitățile specifice romantismului, suferă și de scăderile acestuia, — reținem, pentru acest studiu, cîteva teme.

UNITATEA OM-UNIVERS. CRITICA FILOZOFIILOR SPECULATIVE

Concepția filozofică a lui Edgar Quinet este neîndoielnic idealistă, deoarece în tratarea raportului materie-spirit, el este preocupat de sublinierea rolului decisiv și al valorii celui de-al doilea termen al raportului. Ea este totodată spiritualistă, Dumnezeu prezidînd, în concepția gînditorului, la desfășurarea fenomenelor naturii și societății. Dar pătrunderea mai atentă în intimitatea gîndirii quinetiene dezvăluie o serie de aspecte, surprinzător de avansate, în raport mai ales cu limbajul folosit de autor.

Pentru Quinet, problematica socială și umană este aceea care trebuie supusă interpretării filozofiei. O filozofie care nu se ocupă de problemele omului, de istorie și societate, nu corespunde sensului și misiunii ei. Gînditorul francez nu este de aceea preocupat de probleme de ontologie *stricto sensu*. Totuși, este foarte clar din toată opera sa, că el ia universul infinit dat ca atare, fără intervenția unei forțe supranaturale. Iar omul nu poate fi înțeles fără raportarea la întregul univers. Este necesară de aceea o înțelegere unitară a naturii și societății, ceea ce presupune recunoașterea existenței lor obiective și ni se pare interesant că gînditorul francez respinge *toate* concepțiile idealiste care, sub raport ontologic sau gnoseologic, mai ales, neagă realitatea lumii exterioară subiectului cunoscător.

Folosind, în special în *La création* și *L'esprit nouveau* lucrări definitorii pentru orientarea sa filozofică[4], datele științelor naturii, Quinet se ridică împotriva concepțiilor idealiștilor subiectivi: „Universul, spuneau ei, este un fenomen cerebral; el a început să existe în ziua în care s-a găsit o ființă umană pentru a-l inventa. Aceasta putea fi susținut cînd se presupunea că originea lumii era aproape contemporană cu originea omului. Dar astăzi cînd geologia ne arată miile de secole și lumile succesive care au precedat omul, cum aș mai putea să datez de la primul său gînd apariția pămîntului și a cerurilor? Unde era creierul care își imagina lumea, cînd nu exista creier, ci doar molusca din epoca primară?"[5] Și mai departe: „Nici un ochi nu era încă deschis. Nici un embrion de gîndire. Unde era atunci subiectul cunoscător pentru a-și da reprezentarea obiectului? Unde era Eu-l pentru a-și forja un Non-Eu în vid?"[6]. Neaprobîndu-l nici pe Fichte nici pe Kant, dar scuzîndu-i oarecum, pentru că în vremea lor anatomia comparată nu era încă cunoscută, Quinet este deosebit de virulent în critica concepțiilor lui Schopenhauer și Eduard Hartmann, reliefînd, în opoziție cu aceștia, realitatea lumii obiective și subliniind capacitatea de cunoaștere a omului.

Quinet avant l'Exil, Paris 1887 și *Edgar Quinet depuis l'exil*, Paris, 1889; Emile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX-ième siècle*, Paris, 1898; *Grand Dictionnaire universel du XIX-ième siècle* par Pierre Larousse, Paris, f.a., *La Grande Encyclopédie française*, Tome 27, ed. cit. etc.

În literatura română de specialitate, atenția a fost reținută în special de contribuția lui E. Quinet la cauza Unirii, lucrarea sa *Les Roumains* din 1856 fiind salutată cu entuziasm și recunoștință de unioniști, dintre care unii ca, de pildă, C. A. Rosetti și Ion Brătianu îi audiaseră o serie de cursuri la Collège de France în perioada premergătoare revoluției de la 1848. Vezi, N. Iorga, *op. cit.*; Tr. G. Djuvara, *Edgar Quinet filoromân. Conferință rostită la Ateneul Român din București la 20 februarie 1903*; I. Breazu, *Edgar Quinet et les Roumains*, Paris — Vălenii de Munte, 1928 (Extrait des „Mélanges de l'École roumaine en France", VI, 1927); idem, *Dora d'Istria et Edgar Quinet* în *Închinare lui Nicolae Iorga cu prilejul împlinirii vîrstei de 60 de ani*, Cluj, 1931; Vasile Marghescu, *Momente importante din formarea statului românesc. Contribuția lui Edgar Quinet la Unirea Principatelor*, București, 1943; Marin Bucur, *Edgar Quinet devant la conscience roumaine*, în „Revista de istorie și teorie literară", nr. 4/1975.

[4] Cu referire la cartea *La création* autorul însuși spune că ea „este fructul copt al vieții mele" (E. Quinet, *La création*, vol. I, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven, 1870, p. VI); iar despre *L'esprit nouveau*: „Această carte rezumă munca vieții mele. Ea se prezintă ca enciclopedia tuturor conluziilor la care am ajuns asupra principalelor domenii ale spiritului uman" (E. Quinet, *L'esprit nouveau*, Paris, E. Dentu, 1875, p. I).

[5] E. Quinet, *L'esprit nouveau*, Paris, E. Dentu, 1875, p. 8.

[6] *Ibidem*, p. 9.

Dacă universul ar fi o iluzie, spune Quinet, atunci existența umană nu ar avea nici un sens. Or, omul trebuie să trăiască pentru a-și realiza esența, care este libertatea. Filozofia pesimistă, inspirată din budismul oriental, trecînd prin literatura patristică, reprezintă un declin față de filozofia clasică germană. Cu ironie, Quinet exclamă: ,,Era necesar de a făuri atîtea sisteme pentru a reveni la ortodoxia Părinților Bisericii? După aceste labirinte metafizice, să reintri pe calea Sfîntului Augustin și a lui Clement de Alexandria; să împingi cu ei lumea spre celibat pentru a grăbi sfîrșitul lumii; să te înmormîntezi de viu pentru a te pedepsi pentru crima de a te fi născut; cine s-ar fi gîndit că aceasta ar fi concluzia pregătită de îndrăznelile lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel!"[7].

Pe ultimii doi, Schelling și Hegel, gînditorul francez îi apreciază și pentru ideea existenței unor legi generale ale dezvoltării universului, a ,,rudeniei" dintre principiile spiritului și principiile naturii și pentru faptul că găsirea unei metodologii adecvate poate oferi ,,cheia pămîntului și a cerurilor"[8]. Totuși, aceste filozofii ale naturii sînt prea speculative, prea abstracte, constată Quinet, care se declară nemulțumit de o asemenea manieră de abordare a problemelor, în care ,,natura nu mai este decît un joc subtil al spiritului cu el însuși"[9].

Împotriva unor asemenea concepții filozofice sterile, după opinia sa, Quinet cere o colaborare cu științele naturii, o pătrundere a ,,revoluției contemporane" din acestea în domeniul istoriei, artelor, limbilor, literaturii, economiei sociale și filozofiei[10] și de asemenea o pătrundere a spiritului istoric în interpretarea naturii. Din aceste considerente, el apreciază pe naturaliști ca Geoffroy Saint Hillaire, Lyell și Darwin, care au reușit să depășească simpla descriere, valoroasă la timpul ei, dar limitată (referirea este făcută la Linné și Buffon), insistînd asupra faptului că întîlnirea naturaliștilor cu istoricii (la nivel de maximă generalitate, deci filozofii istoriei) reprezintă ,,cel mai mare eveniment intelectual al timpului nostru"[11], pentru că deschide orizonturi noi cunoașterii. În fața infinității, care i se dezvăluie tot mai mult, omul — socotește Quinet — ,,va gîndi, va cuteza, se va înarma cu îndrăzneală; el își va supune aceste infinități noi, însușindu-și secretul lor"[12].

Iată dar că prin ,,poarta luminoasă a experienței" la care se atașează metoda istorică, cunoașterea este pe deplin posibilă — idee care îl distinge pe Quinet de filozofii idealiști agnostici.

Cunoașterea tot mai aprofundată a universului arată din ce în ce mai clar — după Quinet — că omul este o parte a acestuia, este intim legat de planeta Pămînt, întrucît viața în general este contemporană primelor vîrste ale globului. Mai mult decît atît, ea a precedat Pămîntului și va dăinui mai departe. Gînditorul își exprimă cu mare putere încrederea în viață, viață pe care destule spirite pesimiste ale vremii sale o considerau ca lipsită de sens sau de valoare, mai ales ținînd seama de o posibilă dispariție a planetei noastre. Or, replică Quinet, ,,ceea ce a fost opera răbdătoare a eternității nu poate pieri într-o clipă. Natura nu a pregătit de atît de departe, nu a dat naștere, printr-un atît de îndelungat travaliu divinei lucrări a spiritului, pentru a o distruge într-un moment..."[13].

Făcînd elogiul vieții, gînditorul respinge teoriile lui Malthus. El arată că, în timp ce Darwin este justificat atunci cînd vorbește despre lupta pentru existență în natură, Malthus greșește afirmînd că la ,,banchetul vieții universale" locurile sînt numărate. Quinet evidențiază specificitatea activității omului care ,,prin munca sa poate să schimbe lumea, să mărească lucrurile, să creeze, pentru a spune astfel, o nouă ordine"[14]. Prin muncă, prin folosirea uneltelor, omul face să apară produse cu totul noi, ,,alimente ale unei noi societăți unde aerul și viața nu vor lipsi nimănui"[15].

Quinet își exprimă acordul cu acele păreri de largă circulație în vremea sa, care considerau omul ca o încoronare a naturii, dar el precizează (împotriva pozițiilor unor naturaliști) caracterul specific al ființei umane, ca acel moment în care natura se transformă în istorie. ,,Omul — spune el — rezumă natura, deoarece această viață universală care se succede din genuri în genuri, din specii în

[7] *Ibidem*, p. 334.

[8] E. Quinet, *La création*, vol. I, ed. cit., p. 93. Aprecierea lui Quinet se apropie oarecum de cea a lui Engels, care în *Anti-Dühring* arăta că marele merit al lui Hegel este acela de a fi considerat întreaga lume naturală, istorică și spirituală ca un proces și de a fi încercat să dovedească legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări.

[9] *Ibidem*. Quinet criticase și înainte pe Hegel pentru ,,orgolioasă știință", pentru pretenția de a fi descoperit Ideea Absolută. (Dumnezeu), întruchipată în propriul său sistem (Cf. E. Quinet, *L'Allemagne et l'Italie*, în *Œuvres complètes*, Paris, Paquerre, Libraire-Éditeur, 1857, p. 241).

[10] Cf. *La création*, vol. I, ed. cit., p. I.

[11] *Ibidem*, p. 55.

[12] *Ibidem*, p. 68.

[13] *La création*, vol. III, p. 320.

[14] *Ibidem*, p. 258.

[15] *Ibidem*, p. 265—266.

specii, din cataclisme în cataclisme, continuă şi devine în el istorie"[16]. Dar dacă este o încoronare a naturii, aceasta înseamnă că omul nu este nici stăpînul nici sclavul ei — atrage atenţia Quinet, într-o foarte frumoasă comparaţie: ,,omul este interpretul şi cuvîntul viu al naturii. Amîndoi fiind strînşi de legătura infinitului, lupta lor aparentă ascunde o intimitate fraternă; ceea ce o parte ascunde sub o emblemă obscură, cealaltă o aduce la lumina activităţii libere. Omul încununează universul şi dă glas creaţiei mute. Secretul pe care ea îl păstrează în măruntaiele globului, el îl proclamă de-a lungul secolelor"[17].

Deci, dacă omul în afara naturii, în afara lumii, a vieţii universale este de neînţeles, nici luat ca fiinţă singulară nu poate fi explicat. ,,Omul — insistă el — este genul omenesc, aşa cum se dezvoltă de la originea sa. A face abstracţie de viaţa omenirii, înseamnă a imagina o fiinţă care nu există, înseamnă a introduce în clasificările istoriei naturale o specie care nu există în natură. Luaţi omul în întregime, viaţă, istorie sau lăsaţi-l"[18].

Aşadar, *sublinierea intimităţii de natură* între om şi univers îl ridică de fapt pe Quinet spre o problematică de filozofie a istoriei, la care ne vom referi mai departe.

FILOZOFIA ISTORIEI. CRITICA ABSOLUTISMULUI ŞI CATOLICISMULUI

Caracteristica omului — spune Quinet — este de a fi o lume istorică, de a se metamorfoza odată cu timpul, nu numai ca individ, ci şi ca specie[19]. Urmat de întregul univers în călătoria sa de-a lungul secolelor, omul se defineşte la Quinet ca fiinţă istorică, susceptibilă de reînnoire şi de tradiţie. Punctul de plecare al acestei concepţii se află la Herder, pentru care omul este fiinţa pregătită prin toate formele şi chiar instinctele anterioare lui, apărînd astfel ca prescurtarea culminantă a tuturor forţelor organice. La Quinet ideea este dusă mai departe prin considerarea mai accentuată a omului ca tinzînd, chiar de la originea sa, spre libertate, protestînd împotriva a tot ceea ce îl înlănţuie. Istoria apare astfel la Quinet (şi la *alter-ego-ul* său Michelet, care, pornind de la Vico, ajunge la aceleaşi concluzii) ca fiind viaţa omului în mişcare, ca o oglindă a sufletului universal în acţiune. ,,Istoria — spune el — este spectacolul libertăţii, al protestării genului omenesc împotriva lumii care îl încercuieşte, triumful infinitului asupra finitului, eliberarea spiritului, domnia sufletului. În ziua în care libertatea ar lipsi lumii, istoria s-ar opri"[20].

Este o concepţie idealistă şi chiar spiritualistă (omul ,,fiind împins de o mînă invizibilă"), vădită şi în ideea că ceea ce determină organizarea socială şi politică a popoarelor sînt credinţele religioase. Pornind de la principiul religios, spune Quinet, se pot distinge *principiile politice*. Dar, oricît de surprinzător ar părea, acest mod de înţelegere îi serveşte gînditorului pentru a sublinia posibilitatea cunoaşterii în istorie, pornindu-se de la cunoscut la necunoscut. ,,Zeii fiind daţi — mărturiseşte el — am căutat să deduc oamenii şi instituţiile. Şi contrariul poate fi încercat: instituţiile fiind definite şi oamenii cunoscuţi, se pot deduce zeii"[21].

În acest mod, religiile sînt văzute, în fond, de către Quinet ca fenomene proprii omului universului şi universului omului, ele neavînd nimic misterios. Gînditorul încearcă în *Le génie des religions* o istorie a religiilor, cu referire la India, China, Egipt, Grecia, Roma, istorie în care întîlnim observaţii remarcabile. După el, religiile antichităţii reprezintă o apoteoză fie a naturii (în Orient), fie a umanităţii (în Grecia), fie a cetăţii (Roma), fie chiar a filozofiei (păgînismul alexandrin). Ştiinţele naturale, în speţă geologia, ne pot explica — spune mai apoi Quinet — o serie de mituri întîlnite în aceste religii. De pildă, ,,ceea ce geologii denumesc astăzi ridicare sau prăbuşire de teren, religiile şi-l reprezentau ca lupta lui Poseidon împotriva Herei pentru teritoriul Micenei; împotriva lui Pallas-Atena pentru cel al Trezenei; împotriva lui Helios pentru cel al Corintului"[22]. Aşa încît ,,cele mai multe din misterele grecilor ca şi ale altor popoare îşi au originea şi cauza lor în vremurile pe care geologia le aduce la lumină. Adesea, ea explică inexplicabilul. Această idee va trebui să fie luată într-un fel în considerare în ştiinţa nouă a religiilor"[23]. Quinet este astfel un precursor al unei istorii a religiilor care tinde să folosească datele ştiinţelor naturii, deşi — datorită modului prea general de a pune problemele, şi unui limbaj prea avîntat — nu mai este citat în secolul al XX-lea, aşa cum era în cel de-al XIX-lea, ca un istoric al religiilor. Dar, la aceasta a contribuit — şi unii interpreţi ai lui Quinet

---

[16] *La création*, vol. I, p. 346.

[17] Edgar Quinet, *De l'origine des dieux*, *Œuvres complètes*, Paris, 1857, p. 415.

[18] *La création*, vol. I, p. 344.

[19] Cf. *Ibidem*, p. 338.

[20] E. Quinet, *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, *Œuvres complètes*, Paris, 1857, p. 366.

[21] *La création*, vol. II, p. 229.

[22] *L'esprit nouveau*, p. 161.

[23] *Ibidem*, p. 163.

au sesizat faptul[24] — puternica tendinţă socială în sensul criticii absolutismului/şi clericalismului din opera lui Quinet, el fiind supus din această cauză încetul cu încetul unei politici de izolare şi de uitare dusă de către cercurile interesate.

Chiar în unele aprecieri ale lui Quinet privind antichitatea, tendinţa aceasta antiabsolutistă răzbate. De exemplu, el explică apariţia nihilismului budist (a cărui folosire tîrzie de către Schopenhauer am văzut că o respinge), datorită „tiraniei vechilor credinţe. Imaginaţi-vă popoare strivite sub propriii lor idoli, zeii consacrînd dominaţia înaltelor clase conducătoare, Brahma zdrobind sub picioarele sale clasele inferioare, despotismul divin renăscînd din el însuşi, dinastiile de zei ridicîndu-se din fiecare lucru pentru a înnăbuşi în trecerea lor tot ceea ce a rămas din om, într-un cuvînt, preotul în locul genului omenesc"[25]. Or, deoarece între om şi Dumnezeu nu trebuie să mai intervină nimic, consideră Quinet, Dumnezeu fiind de fapt în întregul univers, deci şi în om, care este o parte a acestuia (este evidentă aici tenta panteistă a lui Herder), acele religii care au instituţionalizat credinţa s-au interpus între om şi Dumnezeu (idee care ni-l aminteşte, desigur, şi pe Rousseau), ele au dat propriul lor principiu de organizare-absolutist centralizat societăţii şi ca atare sînt contrarii libertăţii omului.

Din acest considerent, Quinet — şi odată cu el şi Michelet — critică cu o vigoare aproape fără precedent catolicismul şi iezuitismul, contrapunîndu-le creştinismului iniţial. Învăţăturile lui Iisus Christos — pe care Quinet îl consideră mai degrabă o personalitate cu totul ieşită din comun[26] — propovăduiau fraternitatea. Ierarhia bisericească a înlăturat, spune gînditorul, această mare idee a umanităţii, transpunînd triumful binelui, deci al dreptăţii, al fraternităţii, asupra răului, într-o viaţă viitoare. „Noi vrem, dimpotrivă — accentuează Quinet — să cucerim pas cu pas pămîntul de la cel rău şi să înlăturăm domnia acestuia. Să nu amînăm victoria celui drept pînă la judecata de apoi"[27]. Este o teză evident antiteologică şi contrapusă însuşi spiritului general al creştinismului Evangheliilor, care deşi vorbeau despre egalitatea tuturor, amînau însă rezolvarea problemelor pentru „a doua venire a lui Hristos".

Quinet exaltă virtuţile Evangheliilor, pentru a reliefa, în contururi foarte apăsate, caracterul nociv, social şi moral, al absolutismului religios. Pornind de la teza că organizaţia politică se mulează după o idee religioasă, el denunţă în termeni violenţi „tirania dogmelor religioase" transpuse în alcătuirea statală indiferent de forma acesteia. Referindu-se la evenimentele revoluţionare din 1789—1794, Quinet constată că „adevărata îndrăzneală creatoare a lipsit şefilor oficiali ai Revoluţiei. Ei n-au avut curajul să pronunţe legal dispariţia vechii religii, adică a vechii lumi; şi cu aceasta ei credeau că încep o eră nouă!"[28]. Este un punct de vedere interesant şi destul de singular în aprecierea revoluţiei din 1789 şi chiar dacă punctul de plecare este idealist (forma religioasă determină forma politică), concluzia denotă o mare cutezanţă de gîndire antireligioasă în general.

Deosebit de vehement este Quinet în dezvăluirea inchiziţiei şi iezuitismului, ca mijloace de torturare a conştiinţelor. În spiritul Inchiziţiei, spune el, se regăsesc trăsături combinate ale mahomedanismului şi creştinismului: „Allah exterminator şi Hristosul pios al Evului Mediu se identificau şi trăiau în sufletul inchiziţiei; aceste două religii, duşmane ireductibile, unindu-se pentru moment şi concentrîndu-şi terorile pentru a da naştere unui monstru de mînie, iată ce a mirat şi a îngheţat pe oameni. Din acest amestec uimitor rezultă atitudinea concomitentă de violenţă inexorabilă şi compătimirea din cuvinte, contrastul dintre tortura implacabilă şi blîndeţea interogatoriilor oficiale"[29].

Cît priveşte iezuitismul, lecţiile lui Quinet şi Michelet din 1843 la Collège de France au provocat un adevărat tumult[30] şi au constituit pînă la urmă cauza formală, dar şi în cea mai mare parte de fond, a suspendării cursurilor lor, reluate abia după victoria revoluţiei din februarie 1848. Quinet socotea că iezuitismul, menit iniţial să producă un „automat

---

[24] Cf. F. Buisson, *Edgar Quinet*, în *La Grande Encyclopédie française, Tome Vingt-septième*, p. 1168; Ion Breazu, *Edgar Quinet et les Roumains*, ed. cit.

[25] Edgar Quinet, *L'esprit nouveau*, p. 329.

[26] Este o idee care începe să capete tot mai multă circulaţie în literatura romantică franceză a vremii. În 1863, de pildă, Ernest Renan scrie cunoscuta sa *La vie de Jésus*, ulterioară deci primelor scrieri în care Quinet îşi expune poziţia în această problemă.

[27] E. Quinet, *L'esprit nouveau*, p. 70.

[28] Edgar Quinet, *Scrisoare către Victor Chauffour la 19 septembrie 1853*, în *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis*, vol. I, Paris, Calmann—Lévy, 1885, p. 65.

[29] E. Quinet, *Le christianisme et la révolution française*, *Oeuvres complètes*, Paris, 1857, p. 187.

[30] Cf. Charles Louis Chassin, *op. cit.*; I. Breazu, *op. cit.*, etc.

creştin" şi avînd ca misiune în secolul al XVI-lea distrugerea Reformei, avea ca scop în secolul al XIX-lea lichidarea Revoluţiei.

Inchiziţia şi iezuitismul, consideră îndreptăţit Quinet, au frînat dezvoltarea ştiinţei, mai ales acolo unde au deţinut puterea, ca de pildă în Italia; de aceea, ,,istoria filozofiei italiene este istoria eroismului inteligenţei"[31], arată gînditorul francez, care pronunţîndu-se ferm împotriva imobilismului convingerilor de orice fel[32], apreciază în general pe toţi aceia care, într-un mod sau altul, s-au opus absolutismului religios, citînd în acest sens pe Galilei, Bacon, Descartes, Vico, Montesquieu etc. În schimb, el are cuvinte aspre faţă de scriitori ca Bossuet şi J. de Maistre, susţinători ai absolutismului politic şi religios. Deşi scris de pe o poziţie ea însăşi idealistă şi chiar spiritualistă, portretul lui Bossuet, conturat de Quinet, rămîne remarcabil. Bossuet — scrie Quinet — ,,deduce din catolicismul modern constituţia ideală a statului; desigur niciodată nu s-a dat dovadă de atîta logică, de bună credinţă, de moderaţie, în a se înfăţişa teoria puterii absolute. Monarhia, fără alte limite decît ea însăşi, fără control pe pămînt, Statul în întregime conţinut în rege, suprimarea totală a autorităţii poporului, toate drepturile de o parte, toate datoriile de alta, închistate în ascultarea oarbă; nici un scrupul nu-l opreşte în această strălucitoare cartă a servituţii. Am putea-o crede născută în însăşi gîndirea lui Ludovic al XIV-lea[33]. Este dezvăluită cu mare forţă împletirea absolutismului religios cu cel politic, lipsa de perspectivă istorică şi poziţia anti-revoluţionară ,,avant la lettre" a lui Bossuet: ,,Biserica, prin vocea lui Bossuet, reţinînd Franţa în lanţurile spirituale ale trecutului, îi răpeşte orice viitor politic. A eterniza monarhia lui Ludovic al XIV-lea este ultimul cuvînt al acestuia profet. Revoluţia înaintează; el îi aruncă prematur anatema. Acest mare om, orbit de biserica sa, nu vrea să vadă nimic, să prezinte nimic din ceea ce se pregăteşte... el face oraţia funebră a viitorului, în momentul în care viitorul se ridică"[34].

Bossuet este criticat şi pentru modul în care vede istoria omenirii şi a Franţei, doar ca o linie neîntreruptă de monarhi absoluţi, doar ca o tradiţie de sclavie, care nu lasă nici un fel de rază de speranţă, doar ca o continuitate de ascultare pasivă, ca o servitute politică, întărită din secol în secol, înăbuşitoare a conştiinţelor. Fără îndoială că atitudinea critică faţă de concepţia pronunţat providenţialistă, apărătoare a *monarhiei absolute*, a despotismului religios a lui Bossuet, ale cărui calităţi literare sînt apreciate, iarăşi pe drept cuvînt de Quinet, constituie un merit deosebit al gînditorului de care ne ocupăm.

Trebuie să facem, în schimb, rezerve, în legătură cu poziţia sa, de asemenea critică, faţă de istoricii Restauraţiei. El nu vede marea realizare a acestora de a fi sesizat în desfăşurarea istoriei lupta de clasă. El îi acuză totodată, dar fără a avea deplină dreptate, că aceşti istorici au relevat mai mult şi mai ales latura materială a vieţii sociale, a civilizaţiei. Contrar lui, Quinet pune accent pe valoarea factorului ideal, în speţă conştiinţa morală, factor determinant în concepţia sa idealistă. ,,Teoreticienii noştri, scrie el în ianuarie 1854 istoricului Henri Martin, au neglijat în calcul o cantitate care se dovedeşte a avea o valoare enormă: este problema morală. Ei au uitat total efectul pe care-l produce asupra unui popor *educaţia* seculară de către puterea absolută. Ei n-au uitat decît un singur lucru în istoria umană şi anume sufletul omenesc"[35].

Dar Quinet este îndreptăţit să critice pe istoricii Restauraţiei pentru poziţia lor antirevoluţionară, pentru încercarea de justificare a regimului instaurat după prăbuşirea lui Napoleon I, scop în vederea căruia aceşti istorici văd întreaga istorie a Franţei ca o pregătire a monarhiei temperate. Dar în acest mod — exclamă cu indignare Quinet — se justifică toate abuzurile, toate genurile de despotism ale trecutului. Într-o asemenea manieră de interpretare, replică Quinet, ,,ori de cîte ori în istoria noastră Starea a treia, poporul, îşi face auzite plîngerile împotriva gîndirii, împotriva violenţei regalităţii, adică ori de cîte ori conştiinţa morală izbucneşte, cînd demnitatea morală reacţionează, istoricul nostru pedepseşte cu duritate aceste generaţii ca nişte mici spirite burgheze care nu înţelegeau că se pregătea pentru descendenţii lor libertatea constituţională"[36]. Situat pe o poziţie democrat burgheză radicală, Quinet respinge apologia tiraniei. ,,Trebuie să spunem cu glas tare — accentuează el —

---

[31] E. Quinet, *Le christianisme et la révolution française*, p. 18.

[32] Conştient de adversităţile pe care le putea provoca o astfel de atitudine total neconformistă faţă de autorităţile consacrate, scriitorul notează cu ironie: ,,Va trebui ca, mai devreme sau mai tîrziu, să adunăm împotriva noastră în egală măsură pe cei care vor imobilitatea în credinţă sau în ştiinţă, în biserică sau în filozofie" (*Ibidem*, p. 24).

[33] *Ibidem*, p. 202.

[34] *Ibidem*, p. 203—204.

[35] *Lettres d'exil*,..., I, ed. cit., p. 118.

[36] *Ibidem*, p. 116—117.

cel puțin pentru aceia care vor veni după noi că, reabilitînd tiranii din trecut, nu facem decît să dăm naștere la tirani în viitor... Acest Ev Mediu și aceste timpuri absolutiste pe care ne-am apucat să le adorăm au ca efect împiedicarea popoarelor de a se naște" [37].

Quinet este, deci, ca și Michelet, pentru recunoașterea rolului poporului în istorie, insistînd asupra responsabilității indivizilor și națiunilor și respingînd fatalismul evenimentelor. Cît privește interpretarea pe care o dă el istoriei Franței și evenimentelor contemporane lui sînt de reținut: aprecierea marelui moment al revoluției de la 1789; considerarea prelungirii unor idei ale revoluției sub o anume formă în timpul lui Napoleon I și critica despotismului domniei acestuia; încrederea într-o nouă revoluție — 1848 și dezamăgirea pentru eșuarea acesteia prin lovitura de stat de la 2 decembrie 1851 a lui Ludovic Bonaparte, a cărui domnie o critică necruțător și a cărui cădere o anticipă; convingeri net republicane.

Se pune întrebarea dacă atitudinea atît de hotărît anticatolică a lui Edgar Quinet este de natură protestantă sau are o bază mai largă, deschizînd alte orizonturi. Educația lui Quinet primită de la mama sa avea un caracter net protestant. Gînditorul însuși este un non-conformist religios, mergînd pînă la asumarea oficierii serviciului divin la înmormîntarea mamei sale. Pe plan teoretic, el apreciază în repetate rînduri pe Luther și Calvin ca deschizători de drumuri, în special prin ideea liberului examen critic individual în problemele religioase, deși — este știut, — și acești doi mari reformatori au dat dovadă, la rîndul lor, de intoleranța, pe care o reproșau catolicismului. În concepția lui Quinet, Reforma este continuată de revoluția din 1789, care însă n-a lovit la rădăcina religiei oficiale, revoluționarii avînd iluzia posibilității rezolvării problemelor sociale fără eliberarea spirituală, morală. „Ceea ce m-a frapat în 1847 — scrie el la 21 februarie 1853 lui Alfred Dusmenil — este dificultatea de a elibera oamenii; orice revoluție căreia nu-i corespunde un progres moral, o emancipare sau elevare religioasă este în sine o *revoluție servilă*, în orice timp se produce. Sclavia sufletului, iată, mi se pare, lanțul într-adevăr greu de rupt" [38].

De aici rezultă însă un orizont mai deschis în concepția lui Quinet decît cel al protestantismului, gînditorul francez trecînd pragul spre pozițiile unei libere cugetări dacă se poate spune astfel, eclectice, în limitele deismului și panteismului. El este întrutotul conștient că religia, în general, reprezintă un mijloc de asuprire spirituală a popoarelor. „Europa se înăbușă între biserica greacă și biserica catolică, după cum odinioară Orientul se înăbușea între pagodele indiene și cele egiptene" [39], observă el într-o scrisoare către Michelet în august 1853. Principiile creștinismului sînt folosite în legiuiri asupritoare: „Nici un cod din lume nu este atît de bogat în maxime creștine cum este Regulamentul Organic" [40], notează el în lucrarea *Românii*. Altă dată, referindu-se la situația din Germania înainte de 1848, el denunță „fatalismul inert", decăderea credinței, fie în „pietismul protestant", fie în „misticismul catolic" [41]. Protestînd împotriva amestecului bisericii în treburile politice și pronunțîndu-se cu fermitate pentru separarea școlii de biserică și a bisericii de stat, el îndeamnă: „Dacă vreți să rămîneți un popor, faceți astfel încît biserica voastră să nu intervină cu nimic în purtarea treburilor voastre" [42]. El constată în acest sens că toate elementele sociabilității moderne (știința, dreptul civil, constituția politică) s-au dezvoltat emancipîndu-se de *toate* bisericile [43]. Depășindu-și propria sa viziune asupra raportului de determinare dintre ideea religioasă și fenomenul politic, el sesizează predominanța factorului politic, în sensul intereselor de stat în producerea unor evenimente, atunci cînd arată că împotriva imperiului francez, de religie catolică, al lui Napoleon I s-au coalizat țări ca Prusia, Austro-Ungaria, Rusia, Anglia, cu religii de stat diferite, dar cu care papalitatea a făcut casă bună, pentru că se ducea, de fapt, lupta împotriva principiilor revoluției de la 1789 [44].

Dar acolo unde se vede cel mai clar că în pofida terminologiei folosite, a exaltării virtuților creștinismului primar, a sublinierii manifestării divinității în fiecare om și în lume în ansamblu, Edgar Quinet rămîne un liber-cugetător este modul în care gînditorul pune problema necesității lichidării domina-

---

[37] E. Quinet, *Scrisoare către Emile Souvestre*, la 29 decembrie 1853, în *Lettres d'exil...*, I, p. 108.

[38] *Ibidem*, p. 36.

[39] *Ibidem*, p. 55.

[40] E. Quinet, *Les Roumains*, *Œuvres complètes*, Paris, 1857, p. 109.

[41] E. Quinet, *L'Allemagne et l'Italie œuvres complètes*, ed. cit., p. 228.

[42] E. Quinet, *L'enseignement du peuple*, ed. cit., p. 22.

[43] Cf. *Ibidem*, p. 180.

[44] Cf. E. Quinet, *L'ultramontanisme*, *Œuvres complètes*, Paris, 1857.

ţiei în stat a religiilor. Sînt pentru aceasta, arată el, trei posibilităţi : a) prin forţă, prin autoritate, aşa cum s-a întîmplat cu decretele primilor împăraţi romani creştini împotriva păgînismului ; b) prin acţiunea pentru triumful unei forme noi a aceleiaşi religii ; c) prin victoria raţiunii, a luminii, a filozofiei[45]. Gînditorul se pronunţă clar pentru a treia posibilitate, care cere însă multă tărie de caracter, atrage el atenţia : ,,cei care îşi simt spiritul destul de puternic pentru a trăi în convingerile filozofiei, să o facă ; eu îi voi aplauda"[46]. Realist însă, el arată că această soluţie este cea mai grea şi că mult timp încă ea nu va conveni decît unui număr restrîns de oameni ; el insistă asupra necesităţii dar şi a greutăţii eliberării spirituale, remarcînd cu profunzime că cine domneşte asupra leagănului şi mormîntului, ţine cele două capete ale lanţului asupririi spirituale[47].

Concluzie care nu ne duce însă la eludarea balastului religios din gîndirea lui Edgar Quinet, balast care, la rîndul său, nu reuşeşte să acopere ideile pozitive ale gînditorului francez. Aşa cum este şi poziţia sa umanitaristă în sprijinirea luptei de eliberare naţională a popoarelor, la care ne vom referi, pe scurt, în continuare.

RAPORTUL NAŢIUNE-UMANITATE

În spiritul concepţiei sale generale despre univers şi om, Edgar Quinet considera că în luptele şi sistemele politice, religioase, filozofice, literare, se înfruntă două poziţii de principiu : una care socoteşte că la un moment dat totul s-a oprit în natură şi spirit ; că unele secole au uzurpat toată înţelepciunea şi toată frumuseţea unui popor, cealaltă dimpotrivă, arată că fiecare zi, fiecare clipă conţin în ele o creaţie, că Dumnezeu n-a închis în Evul Mediu porţile, că el nu este aşezat perpetuu într-o imobilitate, ci parcurge totul, faptele, lucrurile, generaţiile noi, popoarele, îndemnîndu-le la viaţă[48].

De aici, decurge o pledoarie pasionată a gînditorului pentru libertatea omului, ca individ, ca naţiune, în contextul progresului ineluctabil al omenirii. Ca individ, pentru că, spune Quinet, ,,fiecare om care soseşte în această lume este făcut pentru a fi regele nu sclavul trecutului"[49]. Ceea ce, tradus în termeni politici, înseamnă de fapt, un protest, de pe poziţii radical burgheze, împotriva asupririi feudale sub orice formă.

Gînditorul consideră că, aşa cum fiecare om venit pe lume, are drept la viaţă, tot astfel un popor, care a vorbit celorlalte în limba sa proprie, este un popor viabil, ,,el are tot ceea ce trebuie pentru a respira, a se dezvolta, a progresa. Nenorocire cui îl omoară sau care, putînd să-l salveze, îl lasă să moară"[50]. Naţiunile apar în concepţia lui Quinet ca părţi componente ale naturii, ale universului, ale vieţii, de aceea a le dispreţui ,,nu înseamnă altceva decît a dispreţui viaţa în sursa ei cea mai profundă"[51], accentuează el într-o largă viziune umanitară. Viziune care îl duce la concluzia că naţiunile nu trebuie sacrificate de dragul unui ideal umanitar abstract, ci trebuie creat un raport armonios între naţionalitate şi omenie, ,,dezvoltîndu-le una prin alta"[52]. Viziune care îl face să sublinieze că semnul distinctiv al civilizaţiei, în raport cu barbaria, este păstrarea şi dezvoltarea naţionalităţilor. Viziune care îl duce la susţinerea dreptului la existenţă şi libertate naţională al tuturor popoarelor, el ocupîndu-se în lucrări speciale de lupta de eliberare naţională din Spania, Portugalia, Germania, Italia, Polonia, Grecia, Ţările de Jos, Principatele Dunărene. Ne emoţionează profund exclamaţia sa în susţinerea cauzei Unirii acestora : ,,Va exista o Românie, altfel nu vor mai fi nici onoare, nici libertate, nici garanţii, nici credinţă de niciun fel în Europa"[53].

Patriot, în conţinut şi expresii vibrante, Quinet a protestat, ca istoric, împotriva invadării Franţei de către armatele străine în 1814—1815, împotriva invaziei din 1870, precum şi a intervenţiei ţării sale în treburile interne ale Italiei, Mexicului sau Portugaliei, ceea ce ilustra practic convingerile sale teoretice despre unitatea reală a genului uman

---

[45] *Lettre sur la situation religieuse et morale de l'Europe en 1856, précédées de Considérations sur la situation religieuse et morale de l'Europe par Edgar Quinet*, Bruxelles, Méline, Cans, 1857, p. 15—17.

[46] *Ibidem*, p. 25.

[47] Cf. *L'enseignement du peuple*, p. 106.

[48] E. Quinet, *Le christianisme et la révolution française*, ed. cit., p. 11, 12.

[49] *Ibidem*, p. 13.

[50] E. Quinet, *Les Roumains*, ed. cit., p. 59.

[51] *L'ultramontanisme*, ed. cit., p. 272.

[52] *Ibidem*, p. 273.

[53] *Les Roumains*, p. VI.

prin dezvoltarea de către fiecare popor a vieții proprii.

În *Istoria ideilor mele*, publicată în 1858, gînditorul își mărturisește gîndurile care l-au călăuzit, de fapt, în toată activitatea sa: „Am adorat Franța; am visat pentru ea gloria de a deveni idealul popoarelor moderne. Atît cît mi-a rămas cuvîntul, am apărat cauza popoarelor, a celor slabi, a naționalităților care cereau să renască... Am încercat să salvez conștiința omenească din mijlocul curselor care-i erau întinse" [54].

Mărturisire sinceră, ilustrată de linia consecventă a vieții și operei lui Edgar Quinet, gînditor raționalist, în limitele unei concepții idealiste cu note providențialiste, militînd neobosit de pe poziții radical burgheze, pentru adevăr și dreptate, predicator romantic al triumfului demnității omului ca individ și națiune, al progresului omenirii.

[54] Edgar Quinet, *1815 și 1840. Istoria ideilor mele*, traducere din limba franceză de Loreta Bogza și Alexandrina Vornicelu, Vălenii de Munte, 1925, p. 231—232.

La Pensée

(Franța)

Nr. 182/1975

Din sumar: GEORGES COGNIOT, Sensul refuzului opus „reformei" Giscard Haby. O mare bătălie pentru inteligență și cultură; MICHEL PATY, Vîrsta clasică a fizicii: D'Alembert. Principii, cauzalitate și teorie fizică; DANIEL BOGGIONI, Orientări actuale în sociolingvistică; JEAN-PIERRE FAURE, După domnia absolută a geneticii: revenirea la „mediu".
Din sumar: LOUIS ALTHUSSER, Este oare simplu să fii marxist în filozofie?; PIERRE LECONTE, Somn și memorie. Abordare psihofiziologică; HENRI CLAUDE, Criză generală, criză structurală și criză ciclică în 1975; JEAN-CLAUDE DELAUNAY, Forma valoare a producției și semnificația actuală a cercetării sale.

Philosophy Today

(S.U.A.)

Nr. 3— 4/1975

Din sumar: CHARLES E. SCOTT, Analiza existențială (Daseinanalysis): o interpretare; MARK C. TAYLOR, Dimensiuni psihanalitice în concepția sinelui la Kierkegaard; K. S. SHRADER, O critică a filozofiei freudiene a religiei; ROBERT M. FRIEDMAN, Teoria subiectivității la Merleau-Ponty; JAMES L. MARSH, Triumful ambiguității: Merleau-Ponty și Wittgenstein; ANTHONY M. CAMELE, Timpul în gîndirea lui Merleau-Ponty și Heidegger; JEFFREY G. SOBOSAN, Dimensiunea tacită a credinței: Michael Polanyi.

Impact

(Franța)

Nr. 2/1975

Din sumar: LUCIA TOSI, Creativitatea științifică la femeie; DEBORAH SHAPLEY, Femeile și știința: o cale presărată cu obstacole; JACQUELINE FELDMAN, Savantul și femeia-învățat; B. I. T., Femeile în cadrul populației active, situație generală; MONIQUE DE MEURON-LANDOLT, Raporturile femeii-cercetător cu colegii săi; ANNABEL FERRIMAN, Femeile din universități „publică mai puțin decît bărbații"; Repartiția pe sexe a principalelor premii științifice și a membrilor academiilor de științe din cîteva țări; HALINA LEWICKA, Femeia și viața profesională în Polonia contemporană; JACQUELINE JUILLARD, Popularizarea științei: bărbați și femei dezvoltă împreună acest domeniu; Femeia, știința și domeniile tehnice, cîteva surse de informație complementare.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

75 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI LUCREŢIU PĂTRĂŞCANU
(Sesiune ştiinţifică)

Sub auspiciile Academiei de ştiinţe sociale şi politice, Academiei „Ştefan Gheorghiu", Ministerului Educaţiei şi Învăţămîntului şi Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C. C. al P.C.R., în ziua de 4 noiembrie 1975 s-au desfăşurat, la Muzeul de istorie al Republicii Socialiste România, lucrările sesiunii ştiinţifice consacrate aniversării a 75 de ani de la naşterea lui Lucreţiu Pătrăşcanu.

La sesiune au participat activişti de partid şi de stat, vechi militanţi ai mişcării muncitoreşti din România, cadre didactice, cercetători, studenţi.

Lucrările sesiunii au avut la bază următorul program: *Cuvînt de deschidere* de prof. univ. dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice; *Evocări din activitatea revoluţionară a lui Lucreţiu Pătrăşcanu* de Ştefan Voicu, membru al C.C. al P.C.R., redactor şef al revistei „Era socialistă"; *Momente din activitatea lui Lucreţiu Pătrăşcanu* de prof. univ. Tudor Ionescu; *Începuturile activităţii revoluţionare a lui Lucreţiu Pătrăşcanu* de dr. Marin Stănescu, cercetător ştiinţific principal la Institutul de studii istorice şi social-politice; *Lucreţiu Pătrăşcanu — cercetător al economiei româneşti* de prof. dr. Victor Axenciuc de la Academia „Ştefan Gheorghiu"; *Contribuţia lui Lucreţiu Pătrăşcanu la îndeplinirea sarcinilor partidului în organizarea şi înfăptuirea insurecţiei naţionale din august 1944*, de dr. Aurică Simion, cercetător ştiinţific principal la Institutul de studii istorice şi social-politice; *Omul politic, gînditorul şi publicistul Lucreţiu Pătrăşcanu* de prof. dr. Marin Voiculescu de la Academia „Ştefan Gheorghiu", general-maior Constantin Antip; *Contribuţia lui Lucreţiu Pătrăşcanu la afirmarea filozofiei marxiste în România* de dr. Radu Pantazi membru coresponden tal Academiei de ştiinţe sociale şi politice; *Activitatea lui Lucreţiu Pătrăşcanu ca jurist şi profesor al Facultăţii de drept* de dr. doc. Ioan Filip, vicepreşedinte al Asociaţiei Juriştilor din R.S.R., prof. dr. Ion Oancea, decanul Facultăţii de drept Bucureşti; *Cuvîntul de închidere* a fost rostit de Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

În comunicările şi referatele ţinute a fost evocată pe larg activitatea revoluţionară desfăşurată de Lucreţiu Pătrăşcanu în anii ilegalităţii, punîndu-se în lumină, totodată, contribuţia sa la îndeplinirea politicii partidului de raliere a tuturor forţelor democratice, patriotice într-un front comun de luptă împotriva fascismului, la înfăptuirea insurecţiei naţionale din august 1944, la transformarea democratică a ţării. Au fost subliniate participarea şi rolul său în lupta pentru emanciparea socială a poporului, pentru transformarea revoluţionară a societăţii şi făurirea orînduirii noi, socialiste în România.

Vorbitorii au relevat, de asemenea, cinstirea şi preţuirea acordate de partid, de întregul popor lui Lucreţiu Pătrăşcanu, militanţilor revoluţionari care au desfăşurat o activitate plină de abnegaţie, consacrată eliberării sociale şi naţionale a poporului român, cauzei socialismului.

În cadrul sesiunii a fost evocată şi caracterizată personalitatea ştiinţifică multilaterală a lui Lucreţiu Pătrăşcanu, contribuţia sa deosebită la dezvoltarea filozofiei marxiste, a gîndirii politice, economice şi juridice româneşti.

CONFERINŢA INTERNAŢIONALĂ AL-FARABI

În toamna acestui an a avut loc la Moscova (8—9 septembrie) şi Alma-Ata (11—13 septembrie) conferinţa internaţională consacrată lui *Abu Nasr Muhamad ben Muhamad Abu Uzlag Al-Farabi*, de la a cărui naştere s-au împlinit 11 secole. Născut la Farab, în Kazahstanul de azi, filozoful şi logicianul, matematicianul şi gînditorul politic care

avea să fie supranumit „al doilea dascăl" — după Stagirit — a trăit și a lucrat în marile centre de cultură ale Orientului apropiat și mijlociu medieval: Bagdad, Alep și Damasc. Preocupat de difuzarea platonismului și a aristotelismului, de menținerea interesului cele două mari filozofii ale antichității grecești, Al-Farabi avea să se impună mult mai mult decît ca simplu traducător și comentator. Filozof original, el face figură de întemeietor recunoscut ca atare de marii gînditori care îi urmează Al-Biruni, Ibn Sina, Ibn Badji, Ibn Rușd.

Deschisă la Moscova — sub președinția acad. P. N. Fedoseev, conferința internațională *Al-Farabi și civilizația mondială* a continuat la Alma-Ata, unde — pe locuri cîndva călcate de înțelept — cercetători ai operei sale din mai multe țări (țară gazdă, R. S. Cehoslovacă, R.D. Germană, R. P. Ungară, R. S. România, Irak, Iran, Iemen, Maroc, Libia) i-au adus omagiul.

După ședința plenară în cadrul căreia au prezentat rapoarte acad. P. N. Fedoseev și A. M. Kunaev, membru corespondent al Academiei de științe a U.R.S.S., președintele Academiei de științe a R.S.S. Kazahe au urmat lucrările pe secții: I. *Al-Farabi și dezvoltarea gîndirii filozofice și sociale*; II. *Al-Farabi și dezvoltarea științelor naturii*, și III. *Al-Farabi și problemele limbajului, literaturii, artei și psihologiei*. Din cele peste 70 de comunicări cîte au fost rostite, doar titlul cîtorva pentru a fixa prin ele „geografia" spiritualității farabiene: *Logica și teoria cunoștinței la Al-Farabi*; *Al-Farabi și Platon*; *Influența lui Aristotel în formarea ontologiei lui Al-Farabi*; *Utopia* lui Al-Farabi; ca și altele privind vederile învățatului în geometrie, astronomie, matematică, mecanică, optică etc.; Al-Farabi ca lingvist, ca teoretician al muzicii, ca psiholog etc.

Delegatul român, cel ce semnează această notă, a prezentat comunicarea: *Poziția lui Al-Farabi în problema intelectului. O încercare de a depăși o dificultate aristoteliciană.*

G. Vlăduțescu

NOTĂ

La solicitarea Comitetului de organizare a *Simpozionului internațional de filozofie consacrat aniversării a 200 de ani de la Revoluția americană*, publicăm, mai jos, primul buletin primit la redacție:

— FILOZOFIA ÎN VIAȚA UNEI NAȚIUNI —

SIMPOZION INTERNAȚIONAL CONSACRAT BICENTENARULUI REVOLUȚIEI AMERICANE

BULETIN 1

Asociația filozofică americană, Societatea pentru dezvoltarea filozofiei americane, Asociația americană de filozofie catolică și membrii americani (S.U.A.) ai Federației internaționale a societăților de filozofie au plăcerea să anunțe organizarea la New York, cu prilejul bicentenarului Revoluției americane, a unui Simpozion internațional, între *7 și 10 oct. 1976*, cu tema *Filozofia în viața unei națiuni*. Organizatorii au în vedere nu o simplă manifestare festivă, ci un prilej de examinare a rădăcinilor și a dezvoltării filozofiei americane cu referire generală la relația dintre gîndire și putere în statul modern și la rolul viitor al filozofiei în viața națională a Americii, dar și a celorlalte națiuni.

Simpozionul se va ține sub auspiciile Universității orașului New York și, în parte, cu ajutorul Fondului național pentru științele umaniste. S-a instituit o *Conferință* regională a F.I.S.F. Temele sesiunilor plenare vor fi următoarele:

Înainte de 1776:

I. *Filozofia Revoluției americane*

A. Contribuții indigene (1 intervenție, 45 minute; 1 comentariu, 15 minute).

B. Influența transatlantică (1 intervenție, 45 minute; 1 comentariu, 15 minute).

1776—1976:

II. *Nota distinctivă a filozofiei americane* (4 intervenții, 30 minute fiecare).

III. *Moralitate și politică: teoria și practica în America modernă* (1 intervenție, 1 oră; 3 comentarii, 20 minute fiecare).

1976 și ulterior:

IV. *Perspective filozofice pentru o lume nouă* (4 intervenții, 30 minute fiecare)

Concomitent va avea loc și un număr de sesiuni pe teme ca:

— Realism și materialism în Statele Unite
— Idealism și transcendentalism
— Știință și logică
— Filozofia lui C. S. Peirce
— John Dewey și filozofia educației
— Religie și umanism
— Revoluție, radicalism și filozofie socială

precum și o serie de discuții asupra rolului viitor al filozofiei, sub titluri ca:

— Filozofia și educația
— Filozofia și înțelegerea obștească
— Filozofia și standardele comportamentului moral
— Filozofia și calitatea vieții.

Textele pentru sesiunile plenare, și unele din cele pentru celelalte sesiuni, vor fi solicitate. Criteriile după care contribuțiile propuse vor fi examinate și apoi acceptate sau respinse nu au fost încă hotărite, însă persoanele interesate să contribuie la lucrările simpozionului sînt rugate să ia din vreme legătură cu Directorul său.

Probabil și alte asociații (ca Institutul Internațional de filozofie) vor ține adunări proprii în legătură cu Simpozionul.

Limba oficială a Simpozionului va fi engleza. Probabil va fi instituită o taxă de înregistrare de cel mult 25 dolari; decizia finală asupra acestui punct va fi anunțată în buletinul nostru viitor.

Comitetul de organizare:
Peter Caws (CUNY) (Director)
Richard DeGeorge (Kansas)
Lewis Hahn (Southern Illinois)
John Lachs (Vanderbilt)
George McLean (Catholic University)
Nicholas Rescher (Pittsburgh)
John E. Smith (Yale)
H. Standisch Thayer (CUNY)

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXII 1975

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
* * * Cu faţa spre viitor	2	139
ARSENE MIHAI, Programul Partidului Comunist Român, program al înfloririi naţiunii noastre socialiste	2	147
BUSUIOC NUŢU ANETA, Rolul politicului ca factor de integrare socială în lumina documentelor programatice ale Congresului al XI-lea	1	11
FLOREA ELENA, Rolul activ al naţiunii socialiste în dezvoltarea societăţii româneşti contemporane	5	545
FLOREA ION, Unitatea dialectică dintre libertatea socială, naţională şi individuală	2	151
GORGĂNEANU GH. ION, OLARU AL. C., Cu privire la perspectiva axiologică în abordarea fenomenului juridic	5	620
IOANID ILEANA, Conceptul de practică socială şi cercetarea sociologică a culturii spirituale	4	429
ISCRU G. D., Observaţii metodologice privind periodizarea generală a istoriei României cu referire specială la perioada de trecere de la feudalism la capitalism	6	714
IVANCIU-VĂLEANU NICOLAE, Impactul gîndirii economice burgheze cu procesele majore ale lumii contemporane	5	613
MAZILU DUMITRU, Dezvoltarea continuă a relaţiilor de prietenie, colaborare şi întrajutorare reciprocă cu toate ţările socialiste — componentă fundamentală a politicii externe româneşti	6	653
PANTAZI RADU, Documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român — strălucită expresie a aplicării creatoare a marxismului în ţara noastră	1	7
PIETRARU ION, Ascendenţa umanismului socialist	5	541
SMIRNOV IOANA, FLOREA MIHAI, Umanism şi comunism	6	641
TRĂSNEA OVIDIU, Criteriul general al progresului social	4	417
TUDOSESCU ION, Societatea comunistă	3	287
ZAHARESCU BARBU, Socialismul multilateral dezvoltat — etapă a societăţii socialiste	3	302

DEZBATERI

INDIVIDUL ŞI RESPONSABILITATEA SOCIALĂ

ANDREJ HLÁVEK (R.S. Cehoslovacă), Problema responsabilităţii	2	161
GOTTFRIED STIEHLER (R.D. Germană), Condiţii obiective şi responsabilitate individuală	2	166
JANUSZ KUCZYNSKI (R. P. Polonă), Libertate şi responsabilitate morală	2	172
FARKAS ENDRE (R. P. Ungară), Etica responsabilităţii — responsabilitatea eticii	2	179

	Nr.	Pag.
MIHAI FLOREA, Nivelul individual şi colectiv al răspunderii şi responsabilităţii	2	186
ANETA NUŢU BUSUIOC, Conceptul de responsabilitate şi creşterea responsabilităţii umane în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice	2	191
GHEORGHE BUNESCU, Motivaţia etică a participării responsabile	2	197
GEORGETA HĂLĂŞAN, Relaţia societate-personalitate din perspectiva sistemică	2	203

REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICO-TEHNICĂ ŞI SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

VALTER ROMAN, Prin poarta ştiinţei sau a infernului?	5	553
ŞTEFAN MILCU, Revoluţia tehnico-ştiinţifică şi dezvoltarea ştiinţei	5	564
TADEUSZ M. IAROSZEWSKI (R. P. Polonă), Perspective ale dezvoltării personalităţii umane în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice	5	566
RADOVAN RICHTA, I. FILIPEC (R. S. Cehoslovacă), Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi socialismul	5	573
I. NETOPILÍK (R. S. Cehoslovacă), Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi umanismul real	5	582
ANETA NUŢU BUSUIOC, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi necesitatea democratizării vieţii sociale	5	591
MIHAI BOTEZ, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi dinamica sistemelor sociale	5	595
N. RACOVEANU, Rolul cuplului sistem-simulator în conducerea după model	5	601
ANGELA BOTEZ, Consideraţii privind conceptul de revoluţie tehnico-ştiinţifică contemporană	5	607

TEORIA CULTURII. UMANISM

GULIAN C. I., Jean Piaget despre structuri, funcţii şi valori	3	345
BULIMAR, M., Concepţia lui Tudor Vianu asupra raportului dintre naţional şi universal în cultură	6	673

ETICĂ

DOCUMENTE, Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste (Însemnări de VASILE POPESCU, PAVEL APOSTOL)	1	23
MIROŞ LIUBOMIRA, Echitate şi umanism	6	647

DEZBATERE

OBIECTUL ETICII MARXISTE

Participanţi: NICULAE BELLU, ELENA COBIANU, PETRU CREŢIA, LIUBOMIRA MIROŞ, VASILE MORARU, ADRIAN REZUŞ, STELIAN STOICA, VASILE DEM. ZAMFIRESCU	1	27

ESTETICĂ

BREAZU MARCEL, Arta autentică şi deculturalizarea artei	3	353
NICOLAE VANINA, Semnificaţia analizei de tip eidetic în estetica fenomenologică	3	365
SOMMER RADU, Experienţa umană şi experienţa artistică	3	360

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ

	Nr.	Pag.
BĂDĂRĂU DAN, Posibil şi potenţă	2	209
CANDIESCU CĂLIN, Filozofia analitică a limbajului şi teoria actelor ilocuţionare	2	227
DIMA TEODOR, De la metodele lui Mill la etiologica inductivă	2	236
FLORIAN MIRCEA, Categoria de relaţie	6	661
FLONTA MIRCEA, Semnificaţie şi adevăr. Consideraţii empirice	2	222
JOJA ATHANASE, Cunoştinţă intuitivă şi cunoştinţă intelectivă	4	459
MAMALI CĂTĂLIN, Concepţia lui Bukminster Fuller despre funcţiile *design*-ului în evoluţia raporturilor om-mediu	1	76
POPA CORNEL, Norme şi legalitate	2	246
ROŞCA ION, Importanţa ştiinţei ca izvor în geneza filozofiei marxiste	4	472
STOICHIŢĂ RADU, Reflecţii asupra raportului dintre principiul logic al contradicţiei şi contradicţia dialectică	4	464
SURDU ALEXANDRU, Elemente dialectice în epistemologia intuiţionistă	2	212
VIERU SORIN, Logica deontică şi formalizarea obligaţiei derivate	2	242

DEZBATERI

VIITORUL FILOZOFIEI

JACQUES MILHAU (Franţa), Viitorul filozofiei marxiste	3	309
SHINGO SHIBATA (Japonia), Viitorul filozofiei	3	317
M. T. IOVCIUK (U.R.S.S.), Viitorul filozofiei ştiinţifice în raport cu dezvoltarea socială şi cu progresul ştiinţific-tehnic în ultima treime a secolului al XX-lea	3	321
DEJAN PAVLOV (R. P. Bulgaria), Dezbaterea contemporană cu privire la viitorul filozofiei	3	330
PAVEL APOSTOL, Marxismul — filozofia viitorului	3	333
TĂNASE AL., Resurecţia ontologiei şi noile dimensiuni ale existenţei umane	3	337

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE

Participă: ION TUDOSESCU, ŞTEFAN MILCU, CORNEL POPA, CĂLINA MARE, ION MORARU, MIHAI FLOREA, CLARA DAN, ACSINTE DOBRE, V. TONOIU, MIRCEA FLONTA, SIMION GHIŢĂ, ANGELA BOTEZ, ANETA NUŢU BUSUIOC.	4	433

PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢELOR NATURII

FLORIN FELECAN, Evoluţia chimică	6	721
IFTIME N. NESFÂNTU, Valoarea gnoseologică a instrumentului matematic în cercetarea chimică	6	723
LIVIU SOFONEA, Semnificaţia epistemologică a axiomatizării mecanicii clasice	6	733
H. USCHERSOHN, „Materie" şi „energie" în accepţia filozofiei şi ştiinţei	6	743

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

PANTAZI RADU, Filozofia politică a lui D. Drăghicescu	4	479
STROE CONSTANTIN, Teoria personalităţii în etica lui D. Gusti	4	482
TĂNASE AL., Raţionalism şi istorism în concepţia lui D. D. Roşca despre cultură	4	491

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

	Nr.	Pag.
FAÇON NINA, Ideea de progres în *Ştiinţa nouă*	1	83
MAXIM ION, Fragmentul lui Anaximandru	3	387
PANTAZI RADU, Ideile filozofice şi politice ale lui Edgae Quinet	6	749
ROŞCA ION, Importanţa ştiinţei ca izvor în geneza filozofiei marxiste	4	472
TISMĂNEANU VLADIMIR, O retuşare a „teoriei critice" marcusiene: *Contrarevoluţie şi revoltă*	1	73

DISCUŢII

BANU ION, Conceptul de structură în istoriografia filozofică	6	701
ŞERBAN LAURENŢIU, Înstrăinarea în concepţia gînditorilor contractualişti H. Grotius, Th. Hobbes şi J. J. Rousseau	4	503
VLĂDUŢESCU GH., Există un materialism medieval?	4	499

DEZBATERE

OPINII CONTEMPORANE ÎN PROBLEMATICA FILOZOFIEI MARXISTE: LOUIS ALTHUSSER

Participă: NICULAE BELLU, AL. BOBOC, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, GH. CAZAN, OCTAVIAN CHEŢAN, RADU FLORIAN, NICOLAE GOGONEAŢĂ, LUDWIG GRÜNBERG, C.I. GULIAN, ANA KATZ, AMELIA PAVEL, TRAIAN PODGOREANU, ION C. POPESCU, ELENA POPOVICI, AL. TĂNASE, DAMIAN TEODOSIU, H. WALD	1	45

ATEISM. TEORIA ŞI ISTORIA RELIGIILOR

BĂLĂ PAUL, Note cu privire la începuturile creştinismului	1	107
BERAR PETRU, Conştiinţa modernă şi dialogul marxist-creştin	3	341
BERAR PETRU, Religia şi ateismul în gîndirea social-politică şi filozofică a lui V.I. Lenin	1	95
BIRO ADALBERT, Unele consideraţii cu privire la elementele constitutive şi mecanismul funcţionării moralei religioase	1	103
PAVEL GH., Socialismul şi religia	1	91

OPINII DESPRE CĂRŢI

ANDREI PAUL, Erudiţie formalistă în interpretarea eticii creştine (Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică creştină şi etică marxistă*, Bucureşti, 1975)	4	509
BOBOC ALEXANDRU, O contribuţie la cercetarea marxistă a eticii lui Kant (Niculae Bellu, *Etica lui Kant*, Bucureşti, 1974)	6	685
CONSTANTINESCU MIRCEA, Principii pentru o gnoseologie optimistă (Gh. Vlăduţescu, *Experienţă şi inducţie la Aristotel*, Bucureşti, 1975)	5	631
DRAGOMAN S., Cîteva sinteze privind cercetări din logica contemporană, (P. Botezatu, T. Dima, P. Bieltz, S. Vieru, Gh. Enescu, *Direcţii în logica contemporană*, Bucureşti, 1974)	2	265
GRECU CONSTANTIN, Logica ştiinţei în perspectiva semantică (Ilie Pârvu, *Semantica şi logica ştiinţei*, Bucureşti, 1974)	6	694
IOAN PETRU, O contribuţie notabilă la teoria şi sistemul logicii dualităţii (Petre Bieltz, *Principiul dualităţii în logica formală*, Bucureşti, 1974)	3	373
MATEI DUMITRU, Morfologia artei plastice contemporane şi fundamentele ei filozofice (Titus Mocanu, *Morfologia artei moderne*, Bucureşti, 1973)	4	515
MOGLESCU V., Un îndrumar pentru investigaţia socială (Henri H. Stahl, *Teoria şi practica investigaţiilor sociale*, I, Bucureşti, 1974)	3	381
TĂNASE AL., Ieşirea din labirint sau enigma fericirii (Dumitru Popescu, *Ieşirea din labirint*. Eseuri, Bucureşti, 1973)	2	257
TĂNASE AL., Paradigmele viitorului (Mircea Maliţa, *Idei în mers*, Bucureşti, 1975)	5	627

	Nr.	Pag
ZAMFIRESCU DEM. VASILE, Cuantificarea în studiul moralei (Vasile Popescu, *Morala şi cunoaşterea ştiinţifică*, Bucureşti, 1974)	3	377
ZAMFIRESCU DEM. VASILE, O interpretare nouă a eticii lui Kant (Niculae Bellu, *Etica lui Kant*, Bucureşti, 1974)	6	681
CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE		
ANDRIŞ ALEXE, O nouă contribuţie în problematica naţiunii socialiste (Elena Florea, *Naţiunea română şi socialismul*, Bucureşti, 1974)	4	521
CRISTEA VALERIU, Condiţia poeziei (Ion Caraion, *Enigmatica noblețe*, Bucureşti, 1974)	4	527
GRIGORAŞ I., Eseuri despre cultură şi umanism (Al Tănase, *Cultură şi umanism*, Iaşi, 1974)	1	117
MAXIM ION, Filozofia antică în texte alese (*Antologie filozofică. Filozofie antică*, Ediţie revăzută şi adăugită de Octavian Nistor. Selecţia textelor şi prezentarea de Nicolae Bagdasar, Virgil Bogdan şi Oct. Nistor. Prefaţa de G. Vlăduţescu, Bucureşti, 1975)	4	523
NEGRU RADU, Dimensiuni estetice în satul românesc (Grigore Smeu, *Repere estetice în satul românesc*, Bucureşti,1973)	2	400
PÂNZARU PETRU, Participarea la conducere în socialism. Utilitatea analizei sociologice (Maria Popescu, *Conducere, participare, conştiinţă. Studiu asupra participării muncitorilor la conducerea întreprinderii socialiste*, Bucureşti, 1973)	3	395
TĂNASE AL., Conceptul sociologic de mobilitate socială (Honorina Cazacu, *Mobilitate socială*, Bucureşti, 1974)	1	111
T. AL., Începuturi ale culturologiei româneşti şi semnificaţia lor actuală (Adela Becleanu-Iancu, *Geneza culturologiei româneşti*, Iaşi, 1974)	1	114
V. D. Z., Pe marginea unui curs de etică (Stelian Stoica, *Prelegeri de etică*, I, Bucureşti, 1974)	3	398
VIDA IOAN, Principii şi acţiune în democraţia socialistă (Ioan Ceterchi, *Democraţie socialistă — principii şi acţiune politică*, Bucureşti, 1974)	3	393
VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ		
75 de ani de la naşterea lui Lucreţiu Pătrăşcanu	6	759
C.E., 30 de ani de la victoria asupra fascismului	3	403
COBIANU ELENA, Comemorarea lui C. Dobrogeanu-Gherea	3	404
* * * Congres Hegel — Stuttgart, 1975	1	128
D.O., Mass-media şi cultura socialistă	4	533
E. C., Comunicări de istoria şi filozofia ştiinţei	4	531
E. C., Educaţia revoluţionară marxist-leninistă a maselor	4	532
GULIAN C. I., Aspecte din cultura japoneză	2	275
JOJA CRIZANTEMA, Al XIV-lea Congres Internaţional de istoria ştiinţei. Tokyo şi Kyoto, Japonia 19—27 august 1974	1	125
* * *, Notă	6	760
M. A., Problematica naţiunii — o abordare multidisciplinară	5	635
M. C., Sesiunea ,,Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifico-tehnică"	2	275
M. D., Arta în contextul socio-cultural contemporan	1	125
* * * 40 de ani de la crearea Frontului Studenţesc Democrat	4	534
P. L., Problematica dezalienării în dezbatere	3	405
G. VLĂDUŢESCU, Conferinţa internaţională Al-Farabi	6	759
MARGINALII ŞI COMENTARII		
BERAR PETRU, Despre unele ,,rectificări" şi ,,nedumeriri"	1	129
BREAZU MARCEL, În legătură cu ,,moartea artei"	1	133
CHEŢAN O., POPESCU V., DAMIAN C., Notă	2	279
COSTESCU I., Note critice	3	407
M. D., ,,Ignoranţă savantă"	1	134
NECROLOG, SIMION PUNI	4	535
INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC, Tomul XXII, numerele 1—6/1975	6	763

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA MINERVA

DUMITRU MICU, **„Gîndirea" şi gîndirismul**, 1975, 1044 p., 33 lei.
VASILE CONTA, **Scrieri filozofice**, Col. B.P.T., 1975, 5 lei.
TUDOR VIANU, **Opere**, vol. 4, 1975, 22 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ANDREI ROTH, **Spre o sociologie a sociologiei**, 1975, 192 p., 6 lei.
NICOLAE MĂRGINEANU, **Psihologie logică şi matematică** (prefaţă Octav Onicescu), 1975, 280 p., 3 lei.
WILLIAM KNEALE şi MARTHA KNEALE, **Dezvoltarea logicii**, vol. II, 1975, 410 p., 23 lei.
TITU POPESCU, **Idei estetice în scrierile lui Mihai Ralea. Ritmurile interioare ale concepţiei**, 1974, 184 p., 6,25 lei.

EDITURA UNIVERS

GEORGES POLITZER, **Filozofia şi miturile**, 1975, 540 p., 14 lei.
GIACOMO LEOPARDI, **Scrieri, însemnări, cugetări**, 1974, 384 p., 15,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica, vol. II**, 1974, 778 p., 51 lei.
PAOLO SARTANCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit şi a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198 + 264 p., 18,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 50 lei.
OVIDIU BĂDINA, **Tineretul și societatea noastră socialistă**, 1975,... p., 12 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.
* * *, **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.
K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
MARX, ENGELS, LENIN, **Despre religie**, 1974, 630 p., 14 lei.
* * *, **Națiunea și problema națională**, col. «Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești», (Coordonatori: Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea), 1975, 250 p., 5 lei.
* * *, **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.
* * *, **Epistemologia și analiza logică a limbajului științei. Rezultate-Perspective-Limite** (Coordonator: conf. dr. Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

ABRAHAM MOLES, **Sociodinamica culturii** (trad. din lb. franceză), 1974, 310 p., 26 lei.
ÉMIL DURKHEIM, **Regulile metodei sociologice**, 1974, 200 p., 5,75 lei.
DUMITRU MATEI, **Mihail Dragomirescu. Sistemul filozofic și estetic**, 1974, 231 p., 11,50 lei,
VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui Bachelard**, 1974, 337 p., 13 lei.
ELENA ZAMFIR, **Modelul sistemic în sociologia și antropologia culturală**, 1975, 192 p., 5 lei.
GH. VLĂDUȚESCU, **Experiență și inducție la Aristotel**, 1975, 120 p., 9 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.
NICULAE BELLU, **Etica lui Kant**, 1975, 428 p., 10,50 lei.
TEODOR DIMA, **Metode inductive**, 1975, 148 p., 7 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.
N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
IGNAT FLORIAN BOCIORT, **Teoria progresului literar-artistic**, 1975, 304., 10,50 lei.
TRAIAN HERSENI, **Sociologia limbii**, 1975, 176 p., 5 lei.
ILIE PÂRVU, **Semantica și logica științei**, 1974, 268 p., 12,50 lei.
TUDOR VIANU, **Idealul clasic al omului**, 1975, 168 p., 6,50 lei.
VANINA NICOLAE, **Tendințe actuale în estetica fenomenologică**, 1974, 174 p., 6 lei.
* * *, **Gîndirea egipteană în texte**, 1974, 348 p., 17 lei.
* * *, **Gîndirea asiro-babiloniană în texte**, 1975, 422 p., 19,50 lei.
C. ENĂCHESCU, **Expresia plastică a personalității**, 1975, 176 p., 11,50 lei.
MIRCEA FLONTA, **Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticității**, 1975, 268 p., 11,50 lei.
CĂTĂLIN MAMALI, **Intercunoașterea**, 1974, 164 p., 6,75 lei.

[Continuare pe contrapagină],

REV. FILOZ., XXII, 6, P. 637—768, BUCUREȘTI, 1975

I. P. I. o. 558

43 503

Lei 20.—